مجلد من مجلدات
جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام فی باب الزکوة والخمس والصوم والاعتکاف من مصنفات جناب
العلامة الفهامة زین الفقهاء الکرام
المجتهد المطلق الذی کل مجتهد فی لسانه الابکم الکلام
مولانا الشیخ الجلیل الشیخ محمد حسن
النجفی طاب ثراه وجعل الجنة والفردوس
مثواه

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب الزکوة التی هی لغة الطهارة ومنه قتلت نفسا زکیة قد افلح من زکیها ما زکی منکم من احد ذلکم ازکی لکم واطهر والنمو ولو ابدلنا سیو من المتاکید عن الشهید انها قد تطلق علی العمل الصالح قلت لعله منه والزکوة ما دمت حیا خیرا منه زکوة من لدنا وزکوة الا ان الظاهر کون ذلک علی جهة المجاز وشرعا علی جهة الحقیقة بناء علی الاصح من ثبوتها مطلقا او فیها او فی اخیها وما شابهها او علی جهة المجاز الشرعی اسم لحق یجب فی المال یعتبر فی وجوبه النصاب کما فی المعتبر والتذکرة او صدقة مقدرة باصل الشرع ابتداء کما فی المسالک وکذا الدروس او صدقة متعلقة بنصاب بالاصالة کما فی کنز العرفان او قدر معین یثبت فی المال او فی الذمة للطهارة والنماء کما فی البیان او انها اخراج بعض المال لینمو الباقی بالبرکات ویزید لصاحبه الدرجات ویطهر المال من الحرام وصاحبه من الملام الی غیر ذلک من تعریفاتهم التی لا فائدة مهمة فی استقصائها واطالة الکلام فی نقضها طردا وعکسا بعد انه لم یکن هذا الاختلاف منهم اختلافا فی معناها شرعا ولان المراد منه کشف تمام المعنی الجدید انما المقصود کشفها فی الجملة وهو حاصل بکل منها وان کان اولها ما فی سمن والمسالک لسلامته من کثیر مما قیل وقد لکن ینبغی ان یعلم ان ما عدا الاخیر منها دال علی کونها اسما للنفس الحق الاخیر علی انها الاخراج کالمحکی عن تعریف المبسوط ایضا وقد یتهجس الزکوة ویجب الا ان یکون علی تقدیر مضاف ولعله الاظهر کما هو مفاد اکثر التعریفات وکیف کان فظاهر المتن وغیره ممن ذکر مناسبة النقل انها منقولة من المعنیین لعله لانه من باب النقل التبعی انما المعنی المسبوق بالمجاز فیشکل بان المعهود فی المجوز ملاحظة العلاقة بین معنی واحد حقیقی ومجازی لا معنیین واحتمال ان المعنی هنا ایضا واحد لان الزکوة النمو وارادة الطهارة منها باعتبار کونه مسببا للنمو من باب اسم المسبب علی السبب خلاف الظاهر المقطوع به من ملاحظة کلماتهم نعم قد یحتمل کون المراد من ذکر المناسبتین زیادة بیان قابلیة النقل من کل منهما کما یومی الیه ما فی البیان لانها منقولة منهما معا الکن فیه بعدا انه خلاف ظاهر کلماتهم فلیس الا التزام جواز مثل هذا التجوز لصدق کونه استعمالا للفظ فی غیر ما وضع للعلاقة سواء کانت بین المعنی الواحد او الازید علی کل حال ففی المعتبر وکذا ذکره سمی ذلک الحق المخصوص زکوة لانه به یزداد الثواب ویطهر المال من حق المسلمین موذیها من الاثم وفیه انه ینبغی ملاحظة المناسبة بین المعنیین مع قطع النظر عن وجوبها ومشروعیتها فیقال فی مناسبة الطهارة انها تطهر المال مما فیه من الشبهة الواقعیة حتی وردان من اخرج زکوة ماله ووضعها فی موضعه لم یسئل من این اکتسب ماله وتطهر النفس من الاخلاق الرذیلة کالبخل والشح والقساوة ونحوها وعن النبی من ادی ما افترضه الله علیه فهو اسخی الناس وقال الصادق احب الناس الی الله اسخاهم کفا واسخی الناس من ادی زکوة ماله وفی مناسبة النمو انها تورث برکة فی المال وتنمیه کما هی العادة فی کل شیء نظیف مما هو مبنی علی النمو وفی الخبر الصدقة تزید فی المال وفی خبر آخر الصدقة تقضی الدین وتخلف البرکة قال فی البیان هی صدقة تزکی اذ نماءها فان اخراجها یوجب برکة فی المال وتنمیة للنفس وفضیلة الکرم او من زکی بمعنی طهر فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل وفی الکشاف الزکوة لغة الطهارة والنمو سمیت بها تلک الصدقة المخصوصة لکونها مطهرة للمال من الاوزار المتعلقة بسبب تعلق حق الله به او للنفوس من الاخلاق الرذیلة من البخل وترک مواساة المحتاج وغیرها ولما کان المطهر من شانه ان یزیل الاوساخ ویصحبها کالماء للنجاسة کانت الزکوة محرمة علی بنی هاشم تشریفا لهم ولذا قال انما هذه من الصدقة اوساخ الناس وفی روایة غسالة ایدی الناس وجه الناس وجه نسبتها الی الا بکسبی فی هذه الخزائن الاموال المعطاة فی الاکثر انما تکون بها وتمر علیها وانما اخذها من جهة النمو فلانها تنمی الثواب وتزیده وکذا تزید المال زمان ظنه الجاهل انه ینقص وقد قال ان الصدقة تزید فی المال وعن الصادق ان الصدقة تقضی الدین وتخلف البرکة وفی کنز العرفان ان تلک الطهارة من ای شیء وکذا النماء فی ای شیء قلت اما الطهارة فمن اثم المنع او نقول اذا لم یخرج الزکوة بقی حق الفقراء فی المال فاذا حله شح علی منعه فقد ارتکب التصرف فی الحرام والاتصاف برذیلة البخل فاذا اخرجها فقد طهر ماله من الحرام ونفسه من رذیلة البخل واما النماء ففی البرکة والثواب ولعل مراده ومراد المحقق وغیره من النماء فی الثواب ان الزکوة توجب مضاعفه

کتاب الزکوة

الحسنات لقوله تعالی وما اوتیتم من زکوة تریدون وجه الله فاولئک هم المضعفون ای الذین یجعلون حسناتهم مضاعفة فی زیادة الاجر والثواب والاظهر ارادة الاضعاف فی ثواب الزکوة لا غیرها الا انه لا جماعا فی قوله تعالی من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا فیضاعفه له وفی قوله مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها والامر فی ذلک کله سهل ثم لیعلم ان الزکوة اخت الصلوة وقد قرنها الله تعالی فی کتابه مشعرا بعدم قیام الصلوة ممن لم یؤد الزکوة وصلوة فریضة خیر من عشرین حجة وحجة خیر من بیت مملوء ذهبا ینفقه فی بر حتی ینفد فلا افلح من ضیع عشرین من بیت مملوء ذهبا یخمسه وعشرین درهما فان من منع الزکوة وقفت صلوته حتی یزکی وبینما رسول الله ص فی المسجد اذ قال قم یا فلان قم یا فلان حتی اخرج خمسة نفر فقال اخرجوا من مسجدنا لا تصلوا فیه وانتم لا تزکون بل من منع قیراطا من الزکوة فلیس بمؤمن ولا مسلم وسئل الرجعة عند الموت وهو قوله تعالی رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت ولیمت ان شاء یهودیا او ان شاء نصرانیا بل ما من ذی زکوة مال نخل او زرع او کرم یمنع زکوة ماله الا قلده الله تربة ارضه یطوق بها من سبع ارضین الی یوم القیمة بل مانع الزکوة یطوق بحیة قرعاء تأکل من دماغه وذلک قوله تعالی سیطوقون ما بخلوا به الخ بل ما من احد یمنع من زکوة ماله شیئا الا جعل الله ذلک یوم القیمة ثعبانا من النار مطوقا فی عنقه ینهش من لحمه حتی یفرغ من الحساب وذلک قوله تعالی سیطوقون وخصوصا مانع زکوة النقدین فان الله یحبسه یوم القیمة بقاع قفر ویسلط علیه شجاعا اقرع ای ثعبانا لا شعر فی راسه لکثرة سمه یریده وهو یحید عنه فاذا رای انه لا یتخلص عنه امکنه من یده فقضمها کما یقضم الفحل ثم یصیر طوقا فی عنقه وذلک قوله تعالی سیطوقون وما من ذی مال ابل او غنم او بقر یمنع زکوة ماله الا حبسه الله تعالی یوم القیمة بقاع قفر تطأه کل ذات ظلف بظلفها وتنهشه کل ذات ناب بنابها وما من ذی مال نخل او کرم او زرع یمنع زکوتها الا طوقه الله تربة ارضه الی سبع ارضین الی یوم القیمة وان الله یبعث یوم القیمة ناسا من قبورهم مشدودة ایدیهم الی اعناقهم لا یستطیعون ان یتناولوا بها قیس انملة ای قدرها معهم ملائکة یعیرونهم تعییرا شدیدا یقولون هؤلاء الذین منعوا خیرا قلیلا من خیر کثیر هؤلاء الذین اعطاهم الله فمنعوا حق الله من اموالهم وما ضاع مال فی بر ولا بحر الا بتضییع الزکوة ولا یصاد من الطیر الا ما ضیع تسبیحه انما وضعت الزکوة اختبارا للاغنیاء ومعونة للفقراء ولو ان الناس ادوا زکوة اموالهم ما بقی مسلم فقیرا محتاجا ولاستغنی بما فرض الله له وان الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا الا بذنوب الاغنیاء وحقیق علی الله ان یمنع رحمته من منع حق الله فی ماله اقسم بالذی خلق الخلق وبسط الرزق انه ما ضاع مال فی بر او بحر الا بترک الزکوة وما صید صید فی بر ولا بحر الا بترکه التسبیح فی ذلک الیوم وان احب الناس الی الله اسخاهم کفا واسخی الناس من ادی زکوة ماله ولم یبخل علی المؤمنین بما افترض الله لهم فی ماله واما فضلها فعظیم ویکفیک فیه ما ورد فی فضل الصدقة التی منها ان الله یربیها لصاحبها کما یربی الرجل فصیله فیاتی بها یوم القیمة مثل احد وانها تدفع میتة السوء وتفک من لحی سبعمائة شیطان ولا شیء اثقل علی الشیطان منها علی المؤمن وتقع فی ید الرب قبل ان تقع فی ید العبد وصدقة اللیل تطفئ غضب الرب وتمحو الذنب العظیم وتهون الحساب وصدقة النهار تنمی المال وتزید فی العمر الی غیر ذلک بل لعل رجحان الصدقة فی الجملة من الضروریات بل العقل مستقل فی ثبوت رجحانها والله اعلم ثم ان الظاهر عدم وجوب شیء فی المال ابتداء غیر الزکوة والخمس بلا خلاف محقق اجده فی غیر الضغث بعد الضغث کما ستسمع الکلام فیه للاصل والعمومات والسیرة القطعیة التی هی اقوی من الاجماع بل یمکن دعوی الضرورة فیه خصوصا بعد ملاحظة ما ورد من النصوص فی فرض الزکاة وانه لو علم الله عدم سدها حاجة الفقراء لفرض غیرها ونحوها مما سیمر علیک فی بعضها فی تضاعیف المباحث نعم یستحب مؤکدا الانفاق مما انعم الله به علیه بل ینبغی ان یلزم نفسه بشیء معلوم علی حسب وسعه وطاقته ینفقه فی کل یوم او فی کل اسبوع او فی کل شهر قال الصادق فی خبر ابی بصیر وحسنة علیکم فی اموالکم غیر الزکوة فقلت وما علینا فی اموالنا غیر الزکوة فقال سبحان الله اما تسمع الله عز وجل یقول فی کتابه والذین فی اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم قلت فما الحق المعلوم فقال هو الشیء یعمله الرجل فی ماله یعطیه فی الیوم او فی الجمعة او فی الشهر قل او کثر غیر انه یدوم علیه وقال فی خبر الاخر ان نما فی المال من الزکوة وحدها ما افترض الله فی المال غیر الزکاة یعطی منه القرابة والمعترض لک ممن یسالک ولکن قال ایضا فی خبر سماعة بن مهران لکن الله فرض فی اموال الاغنیاء حقوقا غیر الزکوة فقال والذین فی اموالهم حق معلوم والحق المعلوم غیر الزکاة هو شیء یفرضه الرجل علی نفسه وماله یجب علیه ان یفرضه علی قدر طاقته ووسعه فیؤدی الذی فرض علی نفسه ان شاء فی کل یوم وان شاء فی کل جمعة وان شاء فی کل شهر الی ان قال ومما فرض الله فی المال غیر الزکوة قوله عز وجل الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل ومن ادی ما افترض الله علیه فقد قضی ما علیه وادی شکر ما انعم الله علیه اذا هو حمده علی ما انعم الله علیه فیما فضله من السعة علی غیره ولما وفقه لاداء ما فرض الله عز وجل علیه وسال ابن سنان فی کم یجب الزکوة من المال فقال الزکوة الظاهرة ام الباطنة فقال اما الظاهرة ففی کل الف خمسة وعشرون واما الباطنة فلا تستاثر علی اخیک بما هو احوج الیه منک وفی المروی عن تفسیر العیاشی سالته عن قول الله عز وجل الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل فقال هو مما فرض الله فی المال غیر الزکوة ومن ادی ما فرض الله علیه فقد قضی ما علیه وفی خبر القسم بن عبد الرحمن عن الباقر ان رجلا جاء الی ابیه فقال اخبرنی عن قوله تعالی والذین فی اموالهم حق معلوم فقال له الحق المعلوم الشیء یخرجه من ماله لیس من الزکاة ولا من الصدقة المفروضتین قال اذا لم یکن من الزکوة ولا من الصدقة فما هو قال هو الشیء یخرجه الرجل من ماله ان شاء اکثر وان شاء اقل علی قدر ما یملک یصل به رحما او یقوی به ضعیفا او یحمل به کلا او یصل به اخا له فی الله او نائبة تنوبه ومن ثم الوجوب عن هذه النصوص او بعضها واحتمله فلیعلم انه لیس علی شیء وانه ممن لا یجوز له التعرض لهم کلامهم وان ابناء الناس بما یحصل لدیهم منه والصدوق فی الفقیه انما عبر بمضمون کلامهم فقال قال الله تعالی والذین فی اموالهم حق معلوم والحق المعلوم غیر الزکاة وهو شیء یفرضه الرجل علی نفسه فی ماله ونفسه یجب ان یفرضه علی قدر طاقته وقدره مراده ما فی الاخبار من ان ظاهر هذه العبارة الوجوب فی غیر محله کما هو واضح بل لعل الحال فی الضغث بعد الضغث کذلک خصوصا بعد الاصل والعموم سیما قول الباقر فی خبر معمر بن یحیی لا یسئل الله عز وجل

عبدالله صلوة بعد الفريضة ولا عن صدقة بعد الزكوة ولا عن صوم بعد شهر رمضان وبعد قول الصادق في حسن معوية بن شريح في الزرع حقان حق تؤخذ به
وحق تعطيه اما الذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر واما الذي تعطيه فقول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده يعني من حضرك الشيء ولا اعلم الا انه قال الضغث
ثم الضغث حتى تفرغ وصحيح شعيب العقرقوفي المروي عن تفسير علي بن ابرهيم سألنا اباعبدالله ع عن قول الله وآتوا قال الضغث من السنبل والكف من التمر
اذا خرص قال وسألته هل يستقيم اعطاؤه اذا دخله البيت قال لا هو اسخى لنفسه قبل ان يدخله في بيته وحسن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن الباقر ع
في الاية قال هذا من الصدقة يعطى المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة ويعطى الحارس اجرا معلوما ويترك للحارس يكون في الحائط العذق
والعذقان والثلثة لحفظه اياه وحسن ابي بصير عن الصادق ع لا تصرم بالليل ولا تحصد بالليل ولا تضحي بالليل ولا تبذر بالليل فانك ان لم تفعل لم يأتك القانع
وهو من يقنع بما اعطيته والمعتر وهو الذي يمر بك فيسألك وان حصدت بالليل لم يأتك السائل وهو قول الله عز وجل وآتوا حقه يعني القبضة بعد القبضة

للواقد لاستقراض من مال الولد لحجة الاسلام ولعله لجبر بعيد المتقدم وانه نص على المنع الحج لمتدرب بالجملة فالوقت في الحكم المزبور في محله خصوصا مع المفسدة
في ذلك … المتشكلة في المدارك بعد ان حكاه عن المتأخرين عن القطيفي انه لم يحضرني دليله وقد ذكرنا بعض الكلام في تصرف الولي في كتاب الرهن
من اراد فليلاحظه ما اذا كان الولي بحيث يجوز له الاقتراض بان لم يكن مليا او لا مصلحة في اقتراضه فهو كما اذا لم يكن المقترض وليا في عدم الجواز وكان كل
منهما ضامنا للمال لو تلف كلا او بعضا القيمة او مثل ملكه بما غاصبين لكن الاتجار والفاضل في بعض كتبه ان الربح لليتيم وانه لا زكوة هنا وعن بعض
وبه موافقتهما في الاول ومخالفتهما في الثاني لكن في غير الولي كان الشهيدين والمقداد وثاني المحققين والقطيفي على ما حكي عن بعضهم واتفقوا على الاول
اذا كان ولما اشترى بالعين واختلفوا في الزكاة فبعضهم اثبتها واخر نفاها ولعل المعهود في الولي كون الربح لليتيم مع الشراء بالعين وقصد النفس بعد كون لما
للغير المخاطب بايقاع الشراء له مع المصلحة غير قادح كما لو اشترى بمال زيد عينا بقصد انها له فانه لا يجدي في تعيينه ملك المعوض للعوض اذا كان وكيلا او
اجاز المالك وقد فرضنا كون المتصرف وليا فلا يحتاج الى الاجازة اذ هو حينئذ كالوكيل على الشراء بالعين في قصد نفسه فان صحة البيع لا تحتاج الى الاجازة من الموكل
في مفروض لان الوكيل قد فعل ما وكل فيه وقصده لنفسه لاغ ولعل الفعل مشتركا تخصصه النية اذ الفرض انه وكيل على الشراء بالعين وهو لا يقع الا للموكل فكذا
الولي بل لعله اولى من الوكيل في ذلك على هذا الحمل صحيح ربعي وخبر منصور المتقدمين انفا ونحوهما حسن ابن مسلم في مال اليتيم انه عامل به ضامن ولليتيم الربح اذا
لم يكن للعامل به مال وقال ان عطب اداه ومنه يظهر فساد ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من احتياج الصحة الى الاجازة من الولي بل ربما توقف في الصحة معها ايضا لكون الشراء
وقع لنفسه فلا ينفعه الاجازة ولو قلنا بصحة الفضولي منها اذ قد ظهر لك مما ذكرنا عدم الاحتياج الى الاجازة في الصحة لكونه مكلفا مع الشراء بعين مال الطفل
وحصول المصلحة بكون الشراء للطفل لا لنفسه نعم ينبغي تقييد ذلك كله بما اذا وقع الشراء بالعين اما اذا وقع في الذمة فالقاعدة تقتضي كونه للولي فيكون الربح
له وان كان قد اضمر اداء الثمن من مال الطفل حال الشراء فان اضماره ذلك لا يقتضي تعلق الملك له وتاديته لم تبرء ذمته ودعوى ان النص والفتوى يشملان
هذه الصورة لانها الغالب … في الشراء بمال الطفل يمكن منعها على ان الخروج عن القاعدة المحكمة باطلاق هذه النصوص ليس اولى من العكس بل هو اولى
ولو لم يكن به ولا بحضرنا امكن الحكم بصحة العقد بناء على عدم اعتبار عدم المفسدة لا المصلحة وعلى انها معتبرة في رفع الاثم في التصرف دون صحة العقد فيكفي
فيها عدم المفسدة وان اثم بالايقاع وقد يقوى القول باعتبارها في الصحة كما هو ظاهر الاية وحينئذ يكون كالشراء مع النقيصة الذي حكمه انه يجب عليه استرجاع
مال الطفل مع التمكن والا غرم للطفل ماله واخذ ما بيده له مقاصة ولو كانت المصلحة في المقاصة للطفل اعتبر ماله لانه عوض ماله وغرم الباقي له
لكن في وجوب ذلك عليه اشكال او … العقد ولو كان اول الشراء ناقصا ثم زاد بعد ذلك فالظاهر البقاء على الفساد وقد يحتمل انكشاف الصحة بهم او مع تجدد
الاجازة فيه لخلو ملك الطفل المصادفة المصلحة واقعا لكن لا يخلو من ضعف كما ان الظاهر فيما اذا كان اول الشراء فيه ربح فنقص بعد ذلك البقاء على
الصحة فيكون النقص على الطفل وقد يحتمل انكشاف الفساد ايضا لا يخلو من ضعف كالسابق وهذا كله اذا كان المتصرف الولي اما اذا كان غير ولي وقد اشترى
بعين مال الطفل بعنوان انه لو كان فيه ربح فالضوابط تقتضي انه فضولي لا يدخل في ملك الطفل حتى يجيز الولي والظاهر عدم وجوب الاجازة عليه لاصالة
براءة ذمته من وجوب التكسب عليه لكن ظاهر المصنف وغيره كونه كالولي في الحكم وربما استدل له باطلاق النصوص السابقة لكن قد يمنع شمولها لغير الولي خصوصا مع شمولها
على ما يقتضي نفي الضمان اذا كان للعامل مال وهو لا يتم الا في الولي ضرورة ضمان غيره على كل حال لعدم جواز التصرف له ومن ذلك يظهر لك ان دعوى وجوب
اجازة الحاكم لمثل هذا التصرف اذا تعلق المصلحة لا شاهد لها كما انه مما قدمنا سابقا يظهر لك انه لا وجه للتوقف في الصحة مع اجازة الولي لما عرفت من ان
قصد النفس غير قادح واما الزكوة فنفيها عن الولي وان كان قد قصد الشراء لنفسه متجه لعدم سلامة الربح له وفي موثق سماعة الرجل يكون عنده مال اليتيم
يتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة لكنه غير صريح فيما نحن فيه بل ولا ظاهر اللهم الا ان يقال انه لم
يعمل عليه لم ينافي ما هو المعلوم من النص والفتوى من ان الولي اذا ضمن مال الطفل واتجر به لنفسه كانت الزكوة عليه وانه بهذا المعنى يجتمع الزكوة والضمان
اما اذا احمل على ما نحن فيه من كون الضمان فيه لعدم جواز اقتراضه لعدم ملائته وغيرها وكان الاتجار لنفسه فيتجه نفي الزكوة عنه لما عرفت من صيرورة الربح
للطفل فمثل هذا الضمان لا يجتمع مع الزكوة لكنه كما ترى لا يتم من كلف وعلى كل حال فنحن في غنية عنه بالنسبة الى نفيها عنه من ماله واما بالنسبة الى الطفل
فلعل عدم الزكوة ح لعدم قصد التكسب له وان صرف الربح له وستعرف اشتراط زكوة التجارة بذلك مضافا الى اصالة العدم ضرورة ظهور ما دل على الاستحباب
فيما اذا كانت التجارة له ولو كان المتصرف غير الولي ثم اجازه فقد عرفت القول بعدم الزكوة فيه ايضا وانه لا فرق بينه وبين الولي الذي لا يجوز له التصرف وعلل
بعدم قصد الطفل عند الشراء فيكون قصد الاكتساب له لما رأيت واستضعفه في المدارك بانه على تقدير تسليم الشرط انما هو قصد الاكتساب عند التملك
وهو هنا حاصل بناء على ما هو الظاهر من ان الاجازة ناقلة لا كاشفة ثم حكي عن الشهيد والمحقق الثاني استحباب الزكوة من مال الطفل في كل موضع
يقع الشراء للطفل ونفى الباس عنه قلت لعل الظاهر ذلك وان قلنا ان الاجازة كاشفة بناء على ما هو الصحيح من معنى الكشف فيكفي ح في قصد
التكسب للطفل اجازة الولي ذلك الشراء له واولى من ذلك ما لو وقع الشراء فضوليا للطفل من اول الامر فاجازه فانه لا اشكال في كونه اتجارا بمال الطفل
فيندرج ح في الادلة السابقة لكن الانصاف عدم ترك الاحتياط في كل مقام يقع فيه الاشتباه لما عرفت من ان الحكم استحبابي لا ايجابي والله اعلم
وكيف كان فيستحب الزكوة في غلات الطفل ومواشيه كما صرح به الفاضل والشهيدان والكركي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم وقيل يجب والقائل الشيخان
وبنو زهرة وسعيد وحمزة والمغربي والقاضي على ما حكي عنهم بل حكاه غير واحد عن الشيخين واتباعهما بل عن ناصريات المرتضى نسبته الى اكثر اصحابنا الى ان الامام
يأخذ الصدقة من زرع الطفل وضرعه والاقوى عدم الوجوب كما هو المشهور نقلا وتحصيلا بل لعل عليه عامة المتأخرين بل عن التلخيص الخلاف نسبته الى اصحابنا بل
عن كشف الحق نسبته الى الامامية لان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون للاصل واطلاق النصوص المستفيضة غاية الاستفاضة نفي الزكوة عن مال اليتيم الشامل

للفرض وخصوص موثق ابي بصير السابق فلذلك كله لا وجه لحمل النفي فيه على ارادة بيان النفي عن جميع الغلات التي منها ما لا يجب الزكوة فيه ضرورة عدم
قابليته لذلك لاشتماله على النخل مع انه لا وجه معتد به لاختصاص الطفل به والمناقشة في سنده لو سلمت مدفوعة بالانجبار بالشهرة مع كل ذلك مع عدم
دليل للوجوب سوى خطابات الوضع التي يمكن منع سوقها لبيان الاعم من المكلف وغير المكلف به ولو سلم فلا صراحة فيها بالوجوب ضرورة صدقها مع الندب
ولو سلم فهي ظاهرة في المالك الكامل ضرورة انها تكليف والتكليف مشروط بالكمال لرفع القلم عن الصبي والمجنون فالمراد منها وجوب الزكوة في الاعيان على من له اهلية
التكليف وصرفت الى الولي وان كان ممكنا الا انه خلاف الظاهر من هذه النصوص المنساق منها ارادة المالك ولو اغضي عن ذلك كله وسلم عمومها للكامل و
غيره فالتعارض بينها وبين الاطلاقات السابقة من وجه ولا ريب في رجحانها عليها من وجوه منها الاصل والشهرة وخبر ابي بصير ووضوح الدلالة ودعوى
ترجيحها عليها بان المنساق من المال في نصوص نفي الصامت ممنوعة اذ لا ريب في ان المواشي والغلات من جملة الاموال بل النعم اكثر اموال العرب كما عن ترجيحها
بصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ليس على مال اليتيم في العين والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة لموافقة الجمهور
العامة واحتمال ارادة الثبوت من الوجوب الذي لم يثبت كونه حقيقة في المعنى المصطلح كما في المدارك وان كان فيه ما فيه الذي لم يشتمل على تمام الدعوى ودعوى
الاجماع المركب كما عن ابن حمزة يمكن منعها كما ترى فلا محيص للفقيه عن حمله على الندب كما صرح به من عرفت الا انه قد صرح ايضا في المواشي ولم نعرف له دليلا سوى
دعوى الاجماع المركب على مساواة حكمها للغلات وجوبا او ندبا ودون ثبوتها خرط القتاد خصوصا في نحو المقام الذي لا يتسامح في دليل الندب فيه باعتبار
معارضته بدليل حرمة التصرف خصوصا مع عدم تعرض كثير للندب منها معا بل ربما ظهر من بعض من نفى الوجوب كابن ادريس العدم فيه بل جزم العلامة الطباطبائي في
مصابيحه بعد ان ادعى عدم التصريح به من قبل الفاضلين بل ربما كان ظاهر من تقدمهم كالصدوقين والمرتضى وابن ابي عقيل وغيرهم نفي الندب ايضا ومن ذلك
ح ما في عبارة النافع في الغلات من ان الاحوط الوجوب فيه وكيف كان فالتكليف بالاخراج يتناول الوالي عليه لانه هو المكلف له ولاية التصرف في ماله ولظهور بعض
النصوص السابقة في خطابه بذلك فليس للطفل الاخراج بدون اذنه وان قلنا بشرعية عباداته ولا الغير لكن عن مجمع البرهان انه على تقدير عدم حضور الولي يمكن
المونة حتى يوجد او يبلغ الطفل فيقضي ويحتمل جواز الاخذ للاخذ العدول والمستحقين قلت لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل انه تعلق
بالمال الا انه ينبغي ان يكون المتولي الاخذ لذلك الحاكم مع غيبة الولي بل ومع امتناعه في وجه وقد سمعت ما حكاه المرتضى عن اكثر اصحابنا وكيف كان فلو تعدد الاولياء
جاز لكل واحد منهم فان تشاحوا وامكن التوزيع ففي كشف الاستاد وزع عليهما قلت يمكن ان يقدم من يمكن منهم من المال اذ ليس للاخر نهيه ومنعه وفي …
ويتولى الولي الاخراج فيضمن لو اهمل مع القدرة في ماله وجوبا او ندبا لا في مال الطفل ولولا ان الحكم استحبابي لامكن مطالبته به لكن الضمان في ماله في الندب كالكل
وفي كشف الاستاد انه لو تلفا اي الطفل والمجنون مع تفريط الولي كان الضمان عليه مع عدمه يكون الضمان عليهما فيؤدي الولي العوض من مالهما اي ولو على الندب
وقال فيه ايضا اذا بلغ الطفل له يمكنه الولي من دفع زكوته حتى يتبين منه الرشد لاخباره لا حواله بالتصرف باموالهم وفيه انه لا باس به فعله من حيث انه دفع لكونه
مكلفا وعباداته صحيحة بل العمل الاولى مباشرته لذلك لانه هو المخاطب نعم ينبغي اطلاع الولي على المدفوع اليه لو دفع شيئا الى الفقير الجامع للشرائط على وجه التقرب
لم يحتج الى احتسابه الولي عليه وان كان هو احوط مع بقاء العين في تلفها نعم لو سلمها الى غير الجامع فتلفت في يده كان الضمان عليه لعدم جواز تناوله منه بدون
اذن الولي فلا غرو … والله اعلم ثم ان ظاهر النص والفتوى كون الطفل المولود فلا يدخل الحمل في شيء من الاحكام السابقة بل لعل قوله تعالى اخرجكم طفلا
ظاهر في عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف ايضا واولى من ذلك لفظ اليتيم ودعوى شمول الصبي ممنوعة فالاصل بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل في
الحكم بل وربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه في البيان ثم استقرب انه مراعى بالانفصال حيا بل في شرح اللمعة للاصبهاني المحقق ان لم يثبت الاجماع المنقول في
الايضاح تعميم الحكم له ان كان المستند العموم واولى بنى الحكم على دخوله في مفهوم اليتيم واضح الفساد بل الاجر لم يات بشيء فضلا عن ان يكون تحقيقا فلا ريب في
ان التحقيق ما ذكرنا خصوصا وملكه مراعى بسقوطه حيا ومن هنا قطع في المحكي عن كره بالعدم لعدم التكليف وعدم الوثوق بحياته ووجوده بل عن الايضاح ان
اجماع اصحابنا على انه قبل انفصال الحمل لا زكوة في ماله كالميراث لا وجوبا ولا غيره وانما يثبت وجوبا على القول به واستحبابا على المختار بعد الانفصال هذا كله
في اليتيم الصغير وقيل والقائل الاكثر بل المشهور حكم المجنون حكم الطفل في جميع ما تقدم لكن ان لم يكن اجماعا كما عساه يظهر من بعضهم اشكل اثبات ذلك
لعدم دليل معتد به على هذه التسوية الا مصادرات لا ينبغي للفقيه الركون اليها ومن هنا قال المصنف وتبعه غيره كثاني المحققين والشهيدين وابي العباس و
القطيفي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الاصح انه لا زكوة في ماله للاصل الا في الصامت اذا اتجر له الولي استحبابا للنص قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت
لابي عبد الله عليه السلام امرأة من اهلنا مختلطة اعليها زكوة فقال ان كان عمل به فعليها الزكوة وان كان لم يعمل به فلا وقال موسى بن بكر سألت ابا الحسن عن امرأة
مصابة ولها مال في يد اخيها هل عليه زكوة فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة هذا وقد اطلق المصنف المجنون كغيره من الاصحاب بل قيل انهم كذلك من
المصنف الى الفاضل من دون تعرض للمطبق منه والادواري بل صرح الفاضل منهم في تذكرته والمحكي من نهايته بانه لو كان الجنون يعتور ادوارا اشترط الكمال
طول الحول فلو جن في اثنائه سقط واستأنف من حين عوده بل فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون نعم في كره منهما انما تجب على الساهي والنائم والمغفل
لكن اعترضه في المدارك بانه انما تسقط الزكوة عن المجنون المطبق واما ذو الادوار فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقة اذ لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحال
وان في الفرق بين النوم والاغماء نظر لانه ان اريد عدم اهلية المغمى عليه للتكليف فمسلم لكن النائم كذلك وان اريد كون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول
وسقوط الزكوة كما ذكره طولب بدليله ولا ريب في مساواة الاغماء للنوم في تحقق التكليف بالزكوة بعد زوالهما كما في غيرهما من التكاليف وعدم انقطاع الحول بعروض
ذلك في الاثناء وكانه اشار اليه بقوله في محكي الذخيرة والكفاية في ذي الادوار خلاف وفي المغمى عليه خلاف والظاهر مساواة الاغماء للنوم لانا
لم نجد خلافا من غيره في الاول لكنا اعترف به الاستاد الاكبر في المحكي من حاشيته على الذخيرة قال عند قوله في الادواري خلاف لم نجد خلافا من الفقها

في ذلك بمجرد المناقشة من بعض المتأخرين لا يصلح محل خلاف لاتفاق الفقهاء ذكروا الشرائط وجعلوا استمرارها طول الحول شرطا مع انك عرفت ان نحو
الحول شرط وان الحول زمن التكليف مع ان عدم المانع لا يكفي بل لا بد من المقتضي لان الاصل البراءة والعدم ولم نجد عموما او نحوا يشمل هذا الفرد النادر
غاية الندرة اذ في شيء قد بلغ النصاب ما رأينه ولا سمعنا ان احدا رأه او سمع ان احدا رأه على انه لا يصير حال غير المكلف اسوء وان عدم التكليف
منشأ المكلفية وان قال لا يبعد ان يكون اول الحول ايضا في حال الافاقة فقد عرفت ان اعتبار الحول على نهج واحد ويؤيده ان كلام الفقهاء في الشرائط على
نهج واحد ان التمكن من التصرف طول الحول شرط وان في بعض الاخبار عدم الزكوة على مال المجنون مطلقا من دون تفصيل واستفصال والبناء على
انه من الافراد النادرة فلا يشمله يهدم بنيان دليله كما عرفت فتعجب انه هو كما ذكرنا بالنسبة الى الادوارى اما المغمى عليه فلا تسقط ما ذكره فيه مؤيدا
بعدما استثناه لا يسمح له بل استشهادهم على الطفل والمجنون شاهد على خلافه وكذا السكران وربما نسمع فيما يأتي زيادة تحقيق لذلك ان شاء الله كما انه قد مر في بحث
ما يؤيده فلاحظ وتأمل والله اعلم والمملوك لا يجب عليه الزكوة عند اصحابنا في المنتهى باجماع العلماء ولا نعلم فيه خلافا الا عن عطا وابي ثور كما في كره للاصل و
الحجر عليه مع عدم الاذن بناء على منعها به والحسن كالصحيح عن الصادق ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيء
والصحيح عنه ايضا سأل رجل ابا عبد الله وانا حاضر في مال المملوك اعليه زكوة قال لا ولو كان له الف الف درهم والموثق عنه ايضا ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او
اقل او اكثر فيقول حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب
الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه فاخذها المولى احل له قلت لا فقلت ليس العبد وماله للمولى فقال ليس هذا ذاك ثم قال فليردها له فانها لا تحل
له فانه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت فعلى العبد ان يزكيها اذا حال الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطى العبد
من الزكوة شيئا وغير ذلك من الاخبار المعتضدة بها على سواء قلنا يملك او احلنا ذلك كما هو المشهور نقلا وتحصيلا لان خطابه بها مناف لعدم قدرته على شيء
وخطاب السيد بها بعد ان لم يثبت ملكيته شرعا في مثل ذلك لا دليل عليه لاطلاق النصوص المزبورة ويحكى الاجماع المعتضد بفتاوى الاصحاب لولا و
معقد به لدعوى ابتنائها على عدم الملك ضرورة كونه نحو من بيان لو احتاج وان كان التحقيق عدم ابتنائهما على ذلك ولا على الملك بل على ان المراد بما
ما لا يعتبر الملك للزكوة مع قطع النظر عن ذلك كما يومي اليه ما في الصحيح والموثق مما هو كالتعليل لعدم الزكوة عليه من انه لا يعطى من الزكوة شيء فاتى المعتبر
ومحكي المنتهى من وجوب الزكوة على تقدير الملك واضح الضعف بل هو مناف لما ذكرنا من عدم الزكوة على المكاتب مع الملكية فالتحقيق عدم الزكوة عليه مطلقا
اما حتى لو رفع الحجر عنه مولاه وصرح بالاطلاق المزبور بل هو كصريح الموثق فلا عمل لعطف حكم لا يعطى من الزكوة عليه ح فيه ما لا يخفى والخطابات لو سلم
فرض شمولها المقام لا تصلح لمعارضته ما في المقام من وجوه ومن ذلك يظهر لك انه لو جعل له ولو ملكه سيده مالا وصرفه فيه لم يجب عليه الزكوة بناء على
ارادة المملوك من الضمير المجرور بالحرف قيل يملك ويجب عليه الزكوة لاطلاق خطاب الوضع لكنه قد عرفت رجحان ما صنا عليه من وجوه على انا لم نعرف
القائل به بل ولا القائل بالزكوة على المملوك مع كونه مالكا في غيره ايضا سوى ما استظهر من الوسيلة حيث انه لم يذكر الحرية هنا من الشرائط منضما الى ما
يظهر منها في باب العتق من الملكية ولا ريب في ضعفه على تقديره وقيل والقائل الشيخ انه لا يملك والزكوة على مولاه ومنه وفي كل ما في يد العبد بما هو ملك
للسيد بل عن المختلف نسبته الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع عليه لكن في صحيح ابن سنان قلت للصادق مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده
قال لا لانه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك الذي هو مثل معناه على تقدير الملكية انه لم يصل الى السيد والحال انه ليس للمملوك اذ قوله وليس هو للمملوك الخ
كلاما مستانفا وعلة لعدم الزكوة على المملوك اذ لو كان كذلك لذكر عقيب قوله لا بل هو تتمة عدم الزكوة على السيد فيصير المعنى انه وصل الى السيد
والحال انه مملوكه فمعنى وصوله الى السيد ان يد مملوكه يده والحال انه ملك للعبد على تقدير عدم الملكية من المعلوم ان يده ليس يد مالكه فما في يده
يكون في يد مولاه قطعا فكيف يقول لم يصل اليه فلا بد ان يكون المراد انه لم يصل اليه وصولا تاما بل وصل اليه وهو للعبد بمعنى انه مختص به ومنتفع به
وحاله حال المال المعد للضيافة الذي لا يسع صاحبه المنع عن اكله لمنافاته المروة فهو حينئذ غير متمكن من التصرف فيه وفيه تنبيه على انه لا ينبغي اخذه منه
بل لو جعل قوله ليس هو للمملوك علة لعدم الزكوة على العبد كان المراد من عدم وصوله الى السيد عدم انتفاعه وهو معلوم مؤيد ذلك كله بظهور
المنافاة المنافية للزكوة عن المملوك عن بيان انها على السيد بالاصل وبغير ذلك وظهور الاجماع السابق ممنوع اذ لم يتعرض للمسئلة الا بعض بل قد
يستظهر من محتمل عبارة المتن عدم وجوبها على السيد مع القول بعدم الملكية حتى يكون مقابلا لما حكاه اخيرا بلفظ القيل وفيه ان الصحيح المزبور لا يعارض
الاجماع القطعي على وجوبها على البالغ العاقل المالك المتمكن من التصرف وهو الشاهد على صحة اجماع هنا لا بد من حمله على ما اذا كان ما في يد العبد
ولم يتمكن المولى من التصرف فيه بغيبة او امتناع او عدم العلم به او نحو ذلك مما هو مسقط للزكوة في غيره من الاموال ودعوى ان كل ما في يد العبد كذلك
محل منع كما انه لا بد من حمل اطلاق النصوص السابقة على نفي الزكوة عليه لا على ما يشمل السيد نعم يتجه سقوطها عن المولى بناء على ملكية العبد لانتفاء
ملكه وقدرته على الانتزاع بل والتملك لا توجب الزكوة فحينئذ لا بد لعبد لما عرفته بناء على وجوب الزكوة عليه على تقدير الملك لو
رفع الحجر عنه فلا يبعد خطاب العبد بها لظاهر الادلة وربما احتمل كون المخاطب المولى كولي المجنون واليتيم لكونه محجورا عليه في التصرف وفيه ضعف وعلى كل
حال فالمتجه وجوبها على المولى بناء على عدم ملكية العبد وربما كان في الصحيح المزبور دلالة عليه اذا وصل الى السيد بل في المروي عن قرب الاسناد عن
عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى ليس على المملوك زكوة الا باذن مواليه دلالة عليه بناء على ارادة التوكيل له في الاخراج من الاذن وفيه
والله اعلم وقد ظهر لك مما ذكرنا عدم الفرق في المملوك بين القن والمدبر وام الولد بل وكذا المكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئا ضرورة صدق
المملوك المنفي عنه الزكوة في النصوص السابقة على الجميع وملكية المكاتب لما يكسبه لا ينافي ذلك اجراء فيه خصوصا بعدما عرفت من عدم الزكوة على غير

من افراد المملوك على القول بملكيته للاطلاق المزبور مضافا الى ما في كره المكاتب لا زكوة عليه اذا لم ينعتق بعضه سواء كان مشروطا او مطلقا لم يؤد
شيئا في المجرد كسبه لا عشر او ضمه عند علمائنا بل عن المنتهى انه قول العلماء عدا ابي حنيفة وابي ثور ولخبر ابي البختري عن الصادق ليس في مال المكاتب
زكوة الظاهر في نفيها حتى عن السيد ايضا وهو كذلك بناء على ان المال ملك للعبد دون السيد الا اذا عجز فينكشف ملكه او يحصل ح اذ لا وجه
لكون زكوته ح على السيد حتى على الكشف لعدم التمكن منه قبل العجز بل وعلى ان المال ملك له دون العبد فيزول عنه بعدم العجز وينكشف عدم ملكه
له لاطلاق النص المزبور والعجز بما عرفت لعدم تمكنه منه قبل العجز اذ ليس له انتزاعه من يد العبد ومنعه عن التصرف فيه وبذلك افترق مال المكاتب
عن غيره على القول بان الجميع ملك السيد في الزكوة على السيد عدمها مطلقا ولكن في المدارك نوع ميل الى الزكوة على المكاتب تبعا للمحكي عن شيخه لضعف
الرواية ولا يخفى عليك ما فيه ولو كان المكاتب مطلقا وتحرر منه شيء وجبت عليه الزكوة في نصيبه اذا بلغ نصابا بلا خلاف اجده بل عن الحدائق
انه محل اتفاق لوجود المقتضي وارتفاع المانع ودعوى الاندراج في اسم المملوك مع قلة الجزء ممنوعة ولو سلم فبناها التسامح العرفي الذي لا
يبتني عليه الحكم الشرعي وربما ظهر من المفاتيح نوع توقف في اصل الحكم حيث قال والمبعض يزكي بالنسبة كذا قالوه هذا وفي كشف الاستاد انه اي
العبد كما لا يجوز له الاعطاء لا يجوز له القبول الا باذن سيده سابقا او لاحقا بل كان للسيد ان كان مأذونا في القبض لنفسه على الاصح
فيشترط قابلية المولى لاخذها ولو كان في سبيل الله لا يقصد الملك لم يدخل في ملك المولى لو كان مشتركا فان كان مأذونا ملك كل
من المولى بنسبة حصته وان كان وكيلا كان بينهم بالسوية وان اختلفوا في الاستحقاق ح عدم ملك المستحق مقدار حصته دون غيره وفيه
من الاشكال ما لا يخفى اذ لم يكن قد قصد الدافع السيد الا كان للعبد كيف لا عنه خصوصا بعد ما علم منه من نفي اعطائه من الزكوة في الخبرين السابقين
وحمله على ما اذا لم يأذن السيد او على ان المراد بحيث يملكها هو لا شاهد عليه هو لا داعي له فتأمل جدا ثم ان الكلام في اشتراط استمرار الحرية من مبدأ الحول
الى حين التعلق بما يعتبر فيه الحول وحصولها قبل التعلق مستمرا الى جنبه في غيره هو الكلام في البلوغ والعقل والله اعلم وكيف كان فالملك شرط
في الاجناس كلها اجماعا في المحكي عن نهاية الاحكام بل باتفاق العلماء كما عن التذكرة كما عن المنتهى ولا يجب في المال مثل ما اذا نذر صدقة في المباح ونحوه من غير
المملوك للاصل السالم عن معارضة اطلاق الادلة المنصرف الى غيره بل الظاهر من ذلك فيما كان الملك فيه للجهة العامة كالمملوك للفقراء والعلماء ونحوهم
لكن كما ذكره غير واحد من المتفرعين ارادة عدم الزكوة على غير المالك من الاشخاص ولا بأس به ايضا والوجوب على المولى ونحوه باعتبار قيامه مقام المالك انما الكلام
فيما ذكره المصنف الفاضل والشهيد من انه لا بد ان يكون تاما بل اشتهر اشكاله الا المصنف هنا لذكره التمكن من التصرف شرطا اخر فلا يحتاج الى بيان والقواعد
فان الاولى ذكر التمام خاصة ثم قال والنقص بالمنع من التصرف في الموانع ثلاثة احدها الشرع كالوقف ومنذور الصدقة والرهن غير المقدر على فكه ثم ذكر
فروعا في البين ثم قال المانع الثاني القهر فلا يجب في المغصوب والمسروق الثالث الغيبة فلا زكوة في الموروث حتى يصل اليه او الى وكيله والمدفون مع جهل
موضعه الى اخر كلامه ثم قال في الثاني الرابع كاتبه الملك واسباب النقص ثلاثة الاول منع التصرف فلا يجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة الخ
الثاني تسلط الغير عليه فلا يجب في المرهون وان كان في يده ولا الوقف لعدم الاختصاص ولا منذور التصدق به الخ الثالث عدم قرار الملك فلو وهب له
نصاب لم يجر في الحول الا بعد القبول والقبض ولو اوصي له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول الخ وانت خبير بما في جميع ذلك من عدم التحقيق خصوصا في ذكر
بانه لا ريب في عدم تزلزل الملك فيما ذكره بعض المحققين لم يتفرع عليه جريان المبيع المشتمل على خيار في الحول من حين العقد لا جريان الموهوب فيه بعد
القبض وان لا ريب في كون المالك متمكنا من التصرف في النصاب كما عن التمامية اني لم اجد هنا لتفريع الصحيح بعد ذلك وان اريد به حصول تمام السبب المقتضي
للملك كما عن بعضهم لم يكن فيه زيادة على اعتبار الملك اللهم الا ان يقال ان المراد به عدم نقصان الملك لا من حيث عدم التمكن من التصرف بل من جهة مانع اخر
كالتنمية والتعدد ونحوها وعلى التمكن من التصرف فيجتمعان مع تمام الملك كما في المغصوب والمفقود ونحوهما فلا يجزي به عنه كما انه لا يجزي بالعكس من حيث
انسياق ارادة اخراج مثل الغصب ونحوه مما هو تمام الملك من التمكن من التصرف ضرورة انسياق التام من الملك فما سبح الجمع بينهما ولا امر حمل بعد ذكر
التحقيق في كل ما فرعوه في المقام فان المتبع الدليل لا التعبير اذ ليس في شيء مما عثرنا عليه من النصوص لفظ التامية بل ولا لفظ التمكن فنقول لو وهب له
نصاب لم يجر في الحول الا بعد القبض بلا خلاف اجده فيه بناء على عدم حصول الملك قبله كما انه لا خلاف في جريانه فيه بعده من حينه والوجه فيهما معا واضح
ضرورة عدم تناول خطاب الزكوة له في الاول لعدم الملك وعدم جواز التصرف له فيه بخلاف الثاني فان جميع الادلة شاملة له وتسلط الواهب على الفسخ في
بعض الاحوال غير مانع من تمامية الملك فلا يشك في شمول الادلة له كما انه لا يشك في شمولها للواهب في الاول لعدم الخروج عن الملك فيجب الزكوة عليه
نعم قد يتجه الزكوة قبل القبض بناء على اعتباره في اللزوم دون الملك الا انه يتجه ح التمكن منه بناء على اشتراطه كما ستعرف هذا وفي المسالك الاولى
في توقف جريان الموهوب في الحول على القبض بين ان نقول انه ناقل وانه كاشف عن سبقه بالعقد لمنع المتهب من التصرف في الموهوب قبل القبض على
التقديرين وفي المدارك انه غير جيد لان هذا الخلاف غير واقع في الهبة وانما هو في الوقف وفي مفتاح الكرامة ولقد تتبعت فوجدت الامر كما ذكره في المدارك لكن لم استوعب
التتبع مثلا قال في شرح الارشاد ان القبض على القول بكونه شرطا للزوم في الهبة يكون شرطا لتامية الملك ح اذ ليس معناه انه بمجرد الهبة ينتقل الى
المتهب لان الهبة من العقود الجائزة قطعا وليس القبض من ملزماتها جزما اذ بعد القبض يجوز عند الكل رجوع الواهب الا المواضع الخاصة التي ذكروها
وعينوها ولم يجعل احد منهم منها القبض من الملزمات بلا شك ولا شبهة ولا يخفى على من له ادنى دربة وصرح المحققون بان مرادهم من كون القبض
شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل لو ان العقد يوجب ملكية مراعاة تتحقق بالقبض فان تحقق اعتبر من حين العقد وصرحوا ايضا بان الثمرة على
واقع على انه ما لم يتحقق القبض لا تتحقق الثمرة عند الكل فجعلوا محل النزاع ثمرات خاصة لم يجعل احد كون الثمرة انه بمجرد العقد تتحقق الملكية التامة

غاية الامر انه يجوز له ان يفسخ وانه الى حين الفسخ كان ملكا تاما وان القبض يرفع جواز الفسخ فيكون المتبرع من العقود اللازمة اذ لا شك في كونه لازما وموضح فيما ذكره في المسالك الا انه لا يخفى عليك عدم ثمرة معتد بها مسائل في تحقق ذلك ومن هنا كان تأخير الامر الى محله اليق ولو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة قولا واحدا كما عن ظاهر الاعتراف به وان كان بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة ولا يضمنها المتهب لجريان استحقاق الفقراء اياها مجرى الاتلاف بل لم يتعقبه في محكي هى بامكان الاداء بخلافه في محكي كره وكشف الالتباس بل صرحا بانه لو رجع الواهب قبل امكان الاداء فلا زكوة على المتهب ولا على الواهب وان رجع بعد الحول وان كان الرجوع قبل الاداء مع التمكن منه تقدم حق الفقراء ولعل الاطلاق المنهي اجود لعدم اعتبار التمكن من الاداء في الوجوب ومما لا يعتبر فيه حول الحول كالغلات بشرط في وجوب كونه على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب بالنصاب ولم يرجع به الواهب حتى بلغ محل تعلق الزكوة عنده فانه جيد والله علم وكذا لو اوصى له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول لانه وقت انتقال الموصى به الى ملك الموصى له ان قلنا ان القبول ناقل واما على الكشف فهو وان حصل الملك قبله الا انه لم يكن الموصى له عالما به ولا متمكنا منه فلا يجري في الحول ايضا عليه الا بعده اذا قلنا ان المراد بالكشف انه بالقبول يحصل الملك سابقا الا انه يحصل العلم به خاصة ولو قلنا الملك غيره ثم لا يكفي ذلك في الجريان في الحول قبل التمكن منه كما عن جماعة التصريح به واطلاق المص وغيره اعتمادا على الظهور ولان الكلام هنا من حيث شرط تمامية الملك بل الموروث لا يجري في الحول بموت مورثه بل من حين التمكن منه وان كان وقت الانتقال اليه الموت كما هو واضح ولو اشترى نصابا من الحيوان جرى في الحول من حين العقد لا بعد الثلاثة لان الانتقال يحصل بالعقد لا بعدها وخيار المشتري غير منقص للملكية خلافا للشيخ فبعدها فلا يجري في الحول الا بانقضائها ومنه يعلم الحال فيما لو شرط البايع او هما خيارا زائدا على الثلاثة فانه مبني على القول بانتقال الملك والوجه انه من حين العقد فيجري حينئذ في الحول من حينه وخيار المشتري غير منقص للملكية لكن قد يشكل بنقصان الملك بناء على عدم جواز التصرفات المنافية لخيار البايع كالبيع والهبة ونحوهما ومن هنا قال في فوائد الشرايع ولقائل ان يقول ان تمامية الملك للمشتري ممنوع من كثير من التصرفات في المسالك لو شرط البايع او هما خيارا زائدا على الثلاثة ابتنى قول الشيخ وان لم يكن المنشأ ما ذكره من عدم الانتقال وبنحو ذلك صرح في المدارك وشرح الاستاد للمفاتيح واحتمال ارادته من تعرض لذلك الرد على الشيخ ينفيه ملاحظة كلماتهم بل صرح غير واحد بوجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا بل في المحكي عن الموجز وشرحه انه لو زاد عن حول ورجع فالزكوة على المشتري فلا تخرج من عينه والا اسقط البايع من الثمن مقابل الفريضة ومقتضاهما ان ضمان الزكوة على المشتري كانه لاقتضاء الخيار رجوع المبيع تاما او عوضه ولذا يرجع اليه بالقيمة لو تلف في يد المشتري ولو من غير تفريط ويقرب من ذلك ما في المحكي عن كره من انه اذا ابتيع المشتري الثمن عن السلم او غير المقبوض وحال عليه الحول فالزكوة على البايع فان انفسخ العقد لتلف المبيع او تعذر المسلم فيه وجب رد الثمن والزكوة على البايع ضرورة اجراء الانفساخ مجرى الفسخ وعلى كل حال فملاحظة كلماتهم تنفي الاحتمال المزبور قطعا بل حملها على منع عدم جواز التصرف للمشتري مع خيار البايع وان خياره يرجع فيه لو فسخ الى القيمة والى نقض التصرف الواقع من المشتري ولذا ان كان في المسئلة بحث ذكرناه في باب الخيار والا كانت المسئلة محلا للنظر بناء على اشتراط تمامية الملكية اللهم الا ان يمنع عدم تناول ادلة الزكوة لمثل هذا الملك المؤثر تبعية النماء وغيره فيتجه ما ذكره وتعليل اشتراط التمامية بانه يمتنع عليه الدفع من نفس العين لعدم استقرار ملكه ولا دليل على وجوب الدفع من غيره يدفعه منع عدم جواز الدفع من العين بل له الدفع واذا فسخ البايع كان مضمونا عليه بالقيمة كما لو تلف في يده فانه جيد فان المسئلة من المشكلات ولا تحرير لها في كلام الاصحاب والله علم وكذا لو استقرض مالا وعينه باقية جرى في الحول من حين قبضه الذي هو وقت الانتقال كما هو المش لا التصرف كما قيل وقد ذكرنا بما لا مزيد عليه في باب القرض وانه راجع الى المش الذي قد ورد به مع ذلك صحيح يعقوب بن شعيب وحسن زرارة كما اوضحنا ذلك كله مفصلا في باب القرض فلاحظ والله المسدد ولا يجري الغنيمة في الحول الا بعد القسمة لانها لا تملك بالحيازة وانما تملك بها عند المش على ما في المسالك ولا يشكل بانها مال بلا مالك لامكان القول بانها ملك المسلمين كما في اموال الكفار الا ان الغانمين احق بها من غيرهم وربما يؤيده تصريح غير واحد باختصاص بعض الغانمين باسقاط البعض واعراضهم لكنه لا يزيل ملك العين لو كان بل وتصريح الفاضل بان للامام قسمتها بينهم قسمة تحكم او كانت اجناسا متعددة فيخص بعضهم ببعضها دون الباقي لكن قد يناقش بمنع السقوط بالاسقاط وانما المصرح به السقوط بالاعراض وهو يزيل ملك العين ويمنع ان للامام القسمة قسمة تحكم بل رده بما ظهر من المحكي عن خلاف الشيخ الاجماع عليه لانه بعد ان حكى ذلك عن الشافعي قال وهو غير صحيح عندنا لان له في كل جنس نصيبا فليس للامام منعه على ان الفاضل في المحكي عن منتهاه وتذكرته ونهايته قد صرح بانهم يملكون بالحيازة ولكن لم يجر ذلك في الحول لعدم تمامية الملك وضعفه معللا له بما عرفت في بعضها بل هو في محكي قد صرح بان الغانمين يملكون اربعة اخماس الغنيمة بالحيازة فاذا بلغ حصة الواحد منهم نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة وهل يتوقف الحول على القسمة الوجه ذلك لانه قبل القسمة غير متمكن بحو قوله في المحكي من تحريره الغانم يملك بالحيازة والاقرب ابتداء الحول من القسمة وظاهره تمامية الملك وان المانع عدم التمكن فلا منافي عنده بين الملك بالحيازة وقسمة التحكم وهو كذلك عند التامل وكانه لحظ بما ذكره من تعليل عدم الزكوة مع قوله بالملك بالحيازة التعريض بما في الخلاف فانه قال اولا انها تجري في الحول من حين الحيازة ثم قال ولو قلنا لا تجب الزكوة عليه لانه غير متمكن من التصرف فيه قبل القسمة لكان قويا وظاهره اختيار الاول كالمحكي عن ظاهر المع ولكن على كل حال قد ظهر لك من ذلك كله انحصار الخلاف فيها بما بعد ان لم يفرقوا فيهم بين كون الغنيمة جنسا واحدا او اجناسا مختلفة الا ما في محكي التحرير حيث قال لو قيل بوجوبها في الجنس الواحد دون المتعدد كان وجها ومحكي هى فانه بعد ان حكى ذلك عن الشافعي قال وهو قوي قلت قد يقال ان المتجه وجوب الزكوة ايضا في الحال وان لم نعين المالك لاطلاق الادلة اللهم الا ان يدعى انصرافها عن تناول مثله وكيف كان فالتحقيق عدم الجريان في الحول الا بعد القسمة بناء على ما سمعته من المسالك اما على القول بالملك بالحيازة وانه كباقي الاموال المشتركة كما هو الاقوى لاطلاق ما دل

على الملك

على الملك بالاغتنام من الادلة وغيرها فقد يشكل بدعوى عدم تناول ادلة الزكوة لمثله لضعفه بل مقتضى اطلاق الادلة الشمول حتى لو قلنا بان للامام قسمة التحكم ضرورة رجوعها حينئذ الى ان للامام التحكم في الملك فهو مزيل له عند حصوله اما قبله فالملك متحقق نعم يبقى مع ذلك اعتبار التمكن بناء على اشتراطه وظ المدارك حصوله بالتمكن من القسمة وظاهر غيره بل صرح بعض توقف حصوله على القبض منه او وكيله او الامام من غير فرق بين حالي الحضور والغيبة بل في عد والبيان ومحكي كره وغيرها انه لا يكفي عزل الامام بغير قبض الغانم ولعله لعدم التمامية بدونه ولان له الاعراض نعم لو قبض له الامام صار ملكا له حقيقة فيجري حينئذ في الحول كما عن جامع المقاصد التصريح به وقد يشكل بعدم منافاة التسلط على الاعراض التمامية بعد فرض حصول الملك قبله كالحيازة ولعله لذا قال في المتن ومحكي المنتهى والتحرير والموجز وشرحه انه لو عزل الامام قسطا جرى في الحول ان كان صاحبه حاضرا وان كان غائبا فعند وصوله اليه ويمكن ان يكون ذلك منهم ليس لحصول تمام الملك بنفس العزل بل المراد القبض عنه مع ذلك الا ان الفرق بين الحاضر والغائب التمكن وعدمه لكن يمكن ارادة الاولين منه فلا يكون في المسئلة خلاف من هذه الجهة وتمام التحقيق في هذه المسائل في باب الجهاد انشاء الله ولو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب تماما او بعضه نذرا غير موقت وغير معلق على شرط انقطع الحول بلا خلاف اجده فيه لتعينه بالصدقة وعدم جواز التصرف فيه بما ينافي النذر فيكون ملكه غير تام ولا تشمله ادلة الزكوة خصوصا بعد معارضتها بادلة النذر المفروض تعلقه قبلها فيرجح عليها قطعا كما انه لا خلاف ولا اشكال في تقديمها عليه لو كان بعد تعلقها كما صرح به اولا ثم يوفي بالنذر واولى من ذلك في سقوط الزكوة ما لو جعله صدقة او ضحايا كما ذكره غير واحد من الاصحاب بناء على خروجه بذلك عن الملك بل في المدارك انه قطع به الاصحاب وان كان للمناقشة فيه نظر والاجماع المحكي عن الايضاح ان النذر لا يخرج النصاب عن الملك محمول على الصورة الاولى وعلى كل حال فوجه الاولوية واضح اذ يكون حينئذ النذر مانعا للسبب الذي هو الملك بخلاف الاول فانه مانع الشرط وهو التمكن وان كان مملوكا ولو نذر الصدقة بعين النصاب نذرا موقتا بما قبل الحول ووفى بالنذر فلا اشكال كما اذا لم يف قلنا بوجوب القضاء والا فعن شرح المفاتيح للاستاد وجبت الزكوة بلا شبهة وفيه ان الحول قد انقطع بمجرد النذر الذي قد عصى به نعم ينبغي استيناف الحول من حين العصيان ولو وقته بما بعد الحول ففيه انه ان كان الوجوب لا يتعلق الا باتيانه احتمل وجوب الزكوة ثم التصدق بالباقي اذا اتى الوقت وعدم وجوب الزكوة نظرا الى نقص الملكية والتصرف وان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين العدم لما قلناه وعلى الاول فان اخر اداء الزكوة الى وقت التصدق بالمنذور فيه كان احوط وفيه بعد الاغضاء عما في دليله انه لا ينبغي التامل في تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به في ذلك الوقت وعليه يبنى عدم جواز اتلافه قبل الوقت ليس هو كالواجب الموقت في جواز اتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لاحظ العرف بل ينبغي الجزم بالقوة من له في المعلق على الشرط المحتمل ضرورة كون الغرض من المقطوع به لا المحتمل فرده في غير محله وكذا ما فيه ايضا من انه ان كان النذر في الحول ويتعلق ببعض لا بعينه من النذر الواجب في الزكوة وكان مطلقا غير موقت فقد قطع الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر بالعدم قال الشيخ لزوال الملك وقال المحقق لنقصه ولعله المراد بالاول وفيه ما عرفته الا انه لم اظفر فيه بخلاف وتردد منها حاله ان كان موقتا بما بعد الحول فلنا يتعلق بمجرد النذر او بما قبله لم يف به واوجبنا عليه القضاء كان حكم المطلق وان وفى فلا اشكال اذ فيه ما لا يخفى بعد فرض كون تعلق النذر بالبعض الذي لم يدخله شيء من النذر الواجب نعم هو كذلك في البعض الزكوي ولعله المراد الا ان العبارة غير سليمة من الغلط خصوصا وقد ذكر قبل ذلك انه ان تعلق النذر ببعض خارج عن النصاب الواجب اخراجه في الزكوة لزمه الامران لكن قد يناقش انه لا وجه لترديده فيما حكاه عن قطع الشيخ والمص ضرورة كون الوجه فيه كالكل فالمتجه ما ذكرنا نعم غير المعلق على شرط اما هو نذر نهايته الاحكام اذا تم الشرط اما اذا حال الحول قبل الشرط لانه مال مملوك حال عليه الحول وعدم منعه من التصرف فيه وهو الاقوى كما في محكي الايضاح والموجز والكشف وجامع المقاصد وكذا الصواعق اللمعة ومحكي التذكرة التردد وكانه لما سمعته من النهاية ويمكن ان يكون التردد في المنع من جواز التصرف في المنذور المعلق على شرط اذ المحكي عن الشهيد في باب العتق جواز التصرف ولعله لاصالة عدم الشرط واستصحاب السابق ونحو ذلك والتحقيق يأتي في محله انشاء الله وعن المحقق انه ان حصل الشرط قبل الحول سقط وبعده لا يسقط وان حصلا معا اخرج الزكوة وتصدق بالباقي ولقائل ان يقول انه لا وجه للتردد بعد البناء على عدم جواز التصرف له بما ينافي النذر وان التمكن من التصرف شرط في وجوب الزكوة انه متوجه كالنذر المطلق فيتجه الجزم بالسقوط لذلك لا للمانع لا بمعارضة من الاجماع انعقاد الحول الموجب لوجوب الزكوة وظهور النذر واستمراره يقتضي لزوم العمل بهما لو اجتمعا فحال الحول وحصل الشرط تعلق بعين واحد حقا النذر والزكوة جميعا وهما متضادان اذ هو كالزكوة لا يبتنى فيرجح النذر على الزكوة ولذا اورد عليه الشهيد في المحكي من حواشيه على القواعد بالمنع من تعلق النذر بما تعلق به الزكوة اذا قلنا بانه لا يتعلق حكمه الا بعد تحقق الشرط بل يكون مثل التالف فيما تعلق به النذر فاما ان يسقط او يجب مثله او قيمته فالوجه ما ذكرناه والمتبع ما في المدارك من ان المتجه منع من التصرفات المنافية للنذر كما في المطلق فان ثبت ان ذلك مانع من وجوب الزكوة كما ذكره الاصحاب انقطع الحول بمجرد النذر والا وجبت الزكوة مع تمامه وكان النذر المخرج من النصاب كالتالف من المنذور ويجب التصدق بالباقي مع حصول الشرط وهو جيد جدا لكن في شرح اللمعة للاصبهاني بعد ان حكى ما سمعته من الايضاح والايراد عليه قال والتحقيق ان الشرط اما مطلق او موقت بما في الحول او بما بعده وعلى الثاني فالنذر اما مطلق او موقت بما في الحول او بما بعده وعلى الثاني ايضا اما مطلق وموقت بوقت الشرط او بما بعده في الحول او بما بعده وعلى كل حال فالنذر اما ان يتعلق بجميع النصاب او ببعضه وفرض الاصحاب في نذر الجميع والاطلاق الشرط والنذر فان تعلق بالبعض دون الباقي لقيود بحالها فلا شبهة في انه لا يجري فيه ما ذكره فخر الاسلام من لزوم امكان الحال وان كان الشرط موقتا بما في الحول والنذر مطلقا ولم يجب المبادرة الى الوفاء عند حصول الشرط كان كالنذر الغير المشروط في مقتضى التعلق بجميع النصاب او بعضه فيتعين السقوط في الاول وفي الثاني ان اسقطناها بالمنع من التصرف وان كانت المسئلة بحالها والنذر موقتا بما في الحول او وجبت المبادرة فان وفى بالنذر فلا اشكال وان لم يف الى تمام الحول واوجبنا عليه القضاء وتعلق النذر بالجميع فلا اشكال في السقوط وان تعلق بالبعض فكذلك

اذا اعتبرنا المنع

ان اعتبرنا المنع من التصرف وان كانت المسئلة بحالها والنذر موقتا بما بعد الحول كان كمشروط بشرطين احدهما في الحول والاخر بعده بل كمشروط بموقت بما بعد
ان جعلنا الوقت شرطا والا كان في توقف تعلق النذر على حصوله وعدمه ايضا تردد كالشرط وان كان الشرط موقتا بما بعد الحول فان لم يتوقف تعلق النذر
على تحقق الشرط سقطت الزكوة مطلقا ان تعلق النذر بالجميع وكذا ان تعلق بالبعض واعتبرنا المنع من التصرف وان توقف وجبت الزكوة بلا شبهة ثم التصدق
اما بالباقي ان كان تعلق بالكل او بالبعض المتعلق به النذر وعلى التعلق بالكل ان اخر الزكوة الى حصول الوقت كان احوط كما مر وان كان حصول الشرط والوقت
الموقت النذر مطلقا او مشروطا متقدما مع تمام الحول وقلنا بعدم تعلق النذر الا بحصول الشرط او الوقت فاشكال ان لم نقل بالتداخل وكان
النذر مما لا يتداخل مع الزكوة كالهبة بمن لا يستحق الزكوة والاولى ان اوجبنا على من تلف متعلق نذره مثله او قيمته الجمع بين الامرين وان لم نوجبه احتمل
ترجيح الزكوة للدخول في العموم وترجيح النذر كما ان من المعلوم اشتراط التمكن من التصرف عند تمام الحول كاشتراط التمكن منه في اثنائه وهو هنا منفي
للنذر ونفي ان انتفائه انما يكون اذا رجحنا النذر فالتمسك به يستلزم الدور واختار بعض الاصحاب القرعة مطلقا واحتمل سقوط الزكوة بناء على كونه وجوبها
تكليفا يحتاج الى الموجب الواقعي وفيه انه يكفي العموم موجبا لها وهو على طوله لم يات بشيء نافع فيما نحن فيه وانما هي مجرد احتمالات واضعف الوجوه بل يعرف كثير
منها مما تقدم فالتحقيق ما ذكرناه سابقا فلا تغفل ولو تعلق النذر بواحد ما عنده من النصب غير معين فالظاهر سقوط الزكوة من احدهما والتعيين الى
الناذر ولو تعلق النذر بالذمة لم تسقط الزكوة بلا خلاف اجده فيه لانه دين ولا يمنع منها نعم عن الشهيد في البيان انه الحق بالمنذور وكونه صدقة
الذي قلنا انه يخرج عن الملك بالصيغة ما لو نذر مطلقا ثم عين له مالا مخصوصا وهو لا يخلو من بحث اذ لا دليل على تشخص مورد النذر هنا بمجرد التعيين
والله اعلم ولو استطاع الحج بالنصاب وكان مضي الحول متأخرا عن اشهر الحج وجب الحج بلا اشكال فلو عصى ولم يحج حتى تم الحول وجبت الزكوة واستقر الحج
في ذمته وان نقصت استطاعته بنقص النصاب اما اذا كان الحول قبل مضي اشهر الحج وجبت الزكوة وسقط الحج كما اشار اليه في محكي البيان ولو استطاع بالنصاب
وتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكوة فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج في عامه وهل يكون تعلق الزكوة كاشفا عن عدم وجود الاستطاعة
او تقطع الاستطاعة حين تعلق الزكوة اشكال وتظهر الفائدة في استقرار الحج فعلى الاول لا يستقر وعلى الثاني يمكن استقراره اذا كان قادرا على صرف النصاب
في جهازه لانه بالاهمال اجرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة وان كان كلامه لا يخلو من مناقشة وفي محكي الموجز لو استطاع الحج بالنصاب ثم الحول
قبل انقضاء اشهر الحج قدمها عليه فان سقط وكشف ان تم الحول قبل خروج القافلة قدمها وان سقط الحج وان خرج الوفد قبل تمام الحول وجب الحج
وسقطت الى غير ذلك من كلماتهم الغريبة مما ذكرنا فلعل اطلاق القواعد لو استطاع بالنصاب وجب الحج ثم مضى الحول فالاقرب عدم منع الحج الزكوة
منزل عليها والخمس كالزكوة لا يمنعه الحج اذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة نعم لو حج في عامها واستطاع سقط الخمس في ذلك العام ضرورة اعتبار
خروج المؤنة في وجوبه والحج في تلك السنة منها واذا اجتمع الزكوة والدين في التركة قدمت الزكوة اذا كانت في العين وكذا الخمس دون غيرهما من الحقوق
كالكفارة ونحوها مما لا تعلق لها بالعين فاشكال في الديون التي يتوزع التركة عليها مع القصور وكذا الخمس والزكوة مع ذهاب العين وانتقالها
الى الذمة خلافا لبعض العامة فقدمها على الديون على كل حال للنبوي فدين الله احق بالقضاء عكس ما عن اخر منهم ايضا فقدم حق الادمي مطلقا وعن الشهيد
انه قواه وعن ثالث التقسيط وعن الفاضل انه لا باس به والاصح ما ذكرناه هذا وعن جامع المقاصد انه اذا اجتمع الزكوة والحج فالزكوة مقدمة مع بقاء
العين سواء كان وجوبهما معا او تقدم احدهما كان سابقا ومع ذهابها فهما متساويان قلت هو كذلك في الاول اما الاخير ففيه بحث تسمعه انشاء الله
في كتاب الحج وكيف كان فقد ذكر المص وجماعة من الاصحاب ان التمكن من التصرف معتبر في وجوب الزكوة في الاجناس كلها بل في المدارك نسبته الى القطع
به في كلام الاصحاب بل في الحدائق نفي الخلاف فيه بل في الغنية الاجماع على اعتبار الملك والتصرف فيه وفي الخلاف فيه الاجماع على انها لا تجب في المغصوب
والمجحود والمسروق والغريق والمدفون في موضع نسيه ثم نفي الخلاف عن ذلك والظاهر ارادته الاعم من ذلك فيدخل الضال ونحوه كالفاضل في كره فانه بعد ان
ذكر اعتبار عدم المنع من التصرف قال فلا تجب في المغصوب ولا الضال والمجحود بغير بينة ولا المسروق ولا المدفون مع جهل موضعه عند علمائنا اجمع وفي محكي
المنتهى التمكن من التصرف شرط فلا تجب الزكوة في المال المغصوب والمسروق والمجحود والضال والموروث عن غائب حتى يصل الى الوارث او وكيله والساقط في البحر حتى
يعود الى مالكه ويستقبل به الحول وعليه فتوى علمائنا وفي محكي كشف الالتباس لا تجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة اجماعا وفي خبر سدير الصيرفي
قلت لابي جعفر ع ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون
فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان كان
احتبسه وموثق اسحق بن عمار سالت ابا ابرهيم ع عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه قال
يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكوة قال لا حتى يجيء قلت فاذا هو جاء يزكيه فقال لا حتى يحول عليه الحول في يده وموثقه الاخر عنه ايضا قال سألته عن رجل ورث
مالا والرجل غائب هل عليه زكوة قال لا حتى يقدم قال الا حتى يحول عليه الحول وهو عنده وموثق زرارة عن الصادق ع انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على
اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وصحيح عبد الله
بن سنان عنه ع ايضا لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك وصحيح ابرهيم قلت لابي الحسن الرضا ع الرجل يكون له الوديعة والدين فلا
يصل اليهما ثم ياخذهما متى يجب عليه الزكوة قال اذا اخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي الى غير ذلك من النصوص التي منها خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقا
في زكوة مال المملوك المشتمل على تعليل نفيها عن السيد بعدم الوصول الى يده ومنها ما تسمعه انشاء الله خصوصا صحيح زرارة الوارد في القرض المستفاد منه على ان
الزكوة على من كان المال في يده وبالجملة لا ينكر استفادة اعتبار الشرط المزبور من النصوص خصوصا مع ملاحظة ما في بعضها من التعليل صريحا وح

ظاهرا او خصوصا مع ملاحظة ما سمعته من معاقد الاجماعات التي هي صالحة للدلالة في نفسها فضلا عن ان تكون متممة فلا باس ح بدعوى انه انتفيع من جهتها
متضمنة الى دعوى عدم القول بالفصل بين افراد التمكن من التصرف فيتم ح الاستدلال بنصوص المفقود ونحوه وان لم يكن فيها ما يقتضي العموم كما ان من ذلك
يظهر لك ما في توقف سيد المدارك فانه بعد ان ذكر الشرط المزبور والقطع به في كلام الاصحاب والاستدلال عليه بصحيح ابن سنان وصحيح ابرهيم وموثق
زرارة قال ومقتضى الروايات انما تدل على سقوط الزكوة في المال الغائب الذي لا يقدر صاحبه على اخذه لا على اعتبار التمكن من التصرف فلا يتم الاستدلال
بها على سقوط الزكوة في المبيع المشتمل على خيار البايع ونحو ذلك نعم يمكن الاستدلال عليه بانه لو وجبت الزكوة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه
عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان فان الزكوة انما تجب في العين الا ان ذلك انما يقتضي اعتبار التمكن من التصرف وقت الوجوب
لا توقف جريانه في الحول عليه والمسئلة محل اشكال وللنظر فيها مجال وانت اذا احطت خبرا بما قلناه عرفت خلو المسئلة عن الاشكال وانه ليس للنظر
فيها مجال على انه قد يناقش فيما ذكره من التعليل بعدم التلازم بين وجوب الزكوة في المال بمعنى ثبوتها وبين وجوب الاخراج من غيره مع تعذره بل ايضا
تحقق شركة الفقراء له فيه كالمال المجحود تعذره عليه بعد الحول قبل التمكن من الاداء الذي صرح المص وغيره بعدم اعتباره في الوجوب وان كان معتبرا في الضمان
فقال وامكان اداء الواجب معتبر في الضمان لا في الوجوب بل عن المنتهى الاجماع عليه في الاول كما في المدارك وعن كره الاجماع عليه في الثاني وهما الحجة بعد اصل البراءة
واطلاق الادلة من غير فرق بين المطالبة بها وعدمها خلافا لابي حنيفة فاعتبر المطالبة جامع ذلك في الضمان ورد بما ظاهر من كشف الحق الاجماع على انه ح
فلو لم يتمكن حتى تلف بتلف جميع النصاب او كانت معزولة او تلف بعض النصاب لم يضمن لان الزكوة في العين لا في الذمة فهي ح في يده كالامانة لا تضمن الا
بالتعدي او التفريط نعم لو اتلف النصاب بعد الحول قبل امكان الاداء وجبت الزكوة عليه سواء قصد بذلك الفرار ام لا كما انها لا تسقط بموته كذلك سواء
تمكن من الاداء ام لا والتمكن من الدفع الى الامام او النائب تمكن من الاداء فهو ضامن وان لم يطالبا ولو دفعها الى الساعي فتلفت فلا ضمان كما سيأتي وكيف كان
فقد بان لك مما قدمناه من النصوص وغيرها انه لا زكوة في المغصوب كله وهو من معقد الاجماعات السابقة بل اطلاقهم فيه وفي غيره يقتضي عدم الفرق
بين كونه مما يعتبر فيه الحول كالانعام او لا يعتبر فيه كالغلات كما صرح به في المسالك وغيرها لكن في المدارك هو مشكل جدا لعدم وضوح ماخذه اذ غاية
ما يستفاد من الروايات المتقدمة ان المغصوب اذا كان مما يعتبر فيه الحول وعاد الى مالكه يكون كالمملوك ابتداء فيجري في الحول من حين عوده ولا دلالة لها
على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه ولو قيل بوجوب الزكوة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيدا انتهى قد يدفعه ما سمعت من
اطلاق معاقد الاجماعات وغيرها الذي لا ينافيه الاقتصار على ذي الحول في بعض النصوص كما هو واضح بل قد يناقش فيما ايضا والبيان والروضة من
انه انما تسقط الزكوة في المغصوب ونحوه اذا لم يمكن تخليصه ولو ببعضه فيجب حينئذ ما زاد على الفداء بل زاد في الثاني الاستعانة ولو بظالم وان تردد فيه في
نعم وفي اجراء المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا الاستعانة بظالم اما الاستعانة بعادل فتمكن بانه مناف لاطلاق الادلة ضرورة صدق كونه مغصوبا
على كل حال اللهم الا ان يقيد ذلك بقوله في الموثق وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين هو مع انه في المال
الغائب قال الاستاد الاكبر في شرحه للمفاتيح الظاهر منه القدرة على الاخذ المال بحاله الا ان يرفع اليد عن بعضه ويضيعه على نفسه الا ان يكون ذلك
من تضييع الكل عليه عقلا او شرعا او عادة ومن ذلك يظهر لك الكلام في المجحود فانه كما عرفت قد صرح غير واحد بسقوط الزكوة فيه لكن قيد
بما اذا لم يكن عنده بينة ومقتضاه الوجوب معها وعن الكركي الثاني انه مشكل ان كان المراد وجوب انتزاعه واداء الزكوة وان كان المراد الوجوب بعد العود
بجميع نمائه فهو متجه اذا كانت البينة بحيث يثبت بها وهذا من بيئته مرجعه الى ما ذكرنا واشكل من ذلك دعوى حصول التمكن بالقدرة على الحلف
الكاذب وقد ورد الحث على تركه والنهي عن فعله كالخصومة التي يحضرها الشيطان وبالجملة دعوى تحقق الشرط بذلك في غاية الاشكال وايضا التمكن من
التصرف كالاستطاعة ومن ذلك يعرف ما في كشف الاستاد من ان الظاهر اعتبار التمكن مما في يد الغاصب مجانا او بالعوض اليسير في وجه قوي ولو
امكنه الغاصب فلا زكوة وان كان في يده ولو امكن اخذه سرقة ونحوها من غير عسر ففي كشف الاستاد دخل في التمكن على اشكال قلت تعرف مما تقدم انما الكلام
فيما ذكره هو ايضا متصلا بذلك قال ولا يخرج عن التمكن بعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نذر او عهد ونحوها من الموانع الشرعية الاختيارية
المانعة عن التصرف في وجه قوي اما ما يتعلق بالمخلوق كان يشترط عليه في عقد لازم الا يتصرف فيحتمل ان الظاهر الحكم بانقطاع الحول به واستئنافه
بعد ارتفاع المانع اذ قد عرفت انه لا اشكال في خروجه عن التمكن بذلك وان كان من قبله وكيف كان فلا تجب ايضا في المال الغائب اذا لم يتمكن من التصرف
فيه بنفسه او لم يكن في يد وكيله او وليه بلا خلاف اجده للنصوص المستفيضة التي تقدم جملة منها اما اذا تمكن من التصرف فيه بنفسه او بوكيله فالزكوة
واجبة فيه للاطلاق السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص من وجوه متعددة على اعتبار العجز من التصرف فيه في سقوط الزكوة عن الغائب لا مجرد
الغيبة موجبا للسقوط كما انه ليس عدمها موجبا للزكوة ضرورة سقوطها عمن في يده المال مع عدم التمكن من التصرف عقلا او شرعا ووجوبها على
المتمكن من التصرف فيه وان كان غائبا عنه ونصوص النفقة مع احتمال خروجها بالخصوص عن ذلك كما تعرفه انشاء الله عند تعرض المص لذلك معارضة لما
من وجه فالترجيح للمقام من وجوه وعبارة المص وغيرها كافية عما ذكرناه من التمكن من التصرف فلا خلاف ح في المسئلة كما عن الخلاف نفيه عنه وان توهم بعض
متاخري المتاخرين بل مال اليه في الكفاية قال ان استفادة رجحان عدم وجوب الزكوة في مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فلو قيل به
لم يكن بعيدا فتامل جيدا كي يظهر لك ذلك كما انه به ظهر لك ان المدار في التمكن من التصرف على العرف وان لم يكن هذا اللفظ بخصوصه موجودا لكن
قد عرفت ان الموجود فيها ما يراد فيه ومعه فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدقه كما لا عبرة بالتمكن من البعض مع صدق سلبه مع فرض عدم
تنقيح العرف لبعض الافراد قد يقوى سقوط الزكوة للاصل بعد قاعدة الشك في الشرط شك في المشروط وربما احتمل الوجوب للاطلاق ورجوع

الشك في القرض لا الشك في الاشتراط الا في تحقق الشرط والاول اظهر والله اعلم وكذا لا تجب الزكوة في الرهن على الاشبه لا شهر بل المشهور شهرة عظيمة
كادت تكون اجماعا اذا كان غير متمكن من فكه لما اجمل الدين وللعجز لم اجد فيه خلافا سوى ما عن ط حيث قال لو رهن النصاب قبل الحول وجبت الزكوة فان كان
موسرا كلف اخراج الزكوة وان كان معسرا تعلق بالمال حق الفقراء يؤخذ منه لان حق المرتهن في الذمة مع ان المحكي عن موضع اخر منه خلافه قال لو استقرض
الفا ورهن الفا لزمه زكوة الالف القرض دون الرهن لعدم تمكنه من التصرف في الرهن كالمحكي عنه في الخلاف لو كان له الف واستقرض الفا غيرها ورهن هذه
عند المقرض فانه يلزمه زكوة الالف التي في يده اذا حال الحول دون الالف التي هي رهن ثم قال بعد ذلك ولو قلنا انه يلزم المستقرض زكوة الالفين كان قويا لان
الالف القرض لا خلاف بين الطائفة انه يلزمه زكوتها والالف المرهونة هو قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه
يلزمه زكوته بلا خلاف وهو غير محل البحث ضرورة صراحته في التمكن من فكه الذي يظهر من ير والبيان ولك وضه ومحكي نهاية الاحكام وحواشي القواعد
والموجز وكشف الرموز والمهذب وجوب الزكوة فيه لصدق التمكن من التصرف فيه بل هو صريح بعضها بل في لك وضه ان التمكن يحصل بامكان بيعه ثم في ير
انه لا يخرجها من النصاب لتعلق حق المرتهن به تعلقا مانعا من تصرف الراهن قلت مع فرض تعلق الزكوة بعينه يخرج عن ملك المالك ويكون ملكا للغير
فالمتجه ما سمعته من المبسوط من اخذ الفقراء حقهم منه اللهم الا ان يقال ان حاله كحال المال المرهون الذي مات راهنه وانتقل الى ورثته فانه لا يبطل
حق المرتهن بذلك وعلى كل حال فلا يخفى عليك مما قدمنا ان الاقوى عدم الزكوة مطلقا وفاقا لظاهر بعض وصريح اخر لعدم صدق التمكن معه واذ قدر
على الفك الذي يحصل بعده صفة التمكن كما هو واضح بادنى تامل واولى منه بالسقوط الرهن المستعار وان تمكن المستعير من الفك فلا يجب الزكوة على
المالك كما عن جماعة منهم الشهيد التصريح به وكذا لا تجب الزكوة في الوقف بلا خلاف كما عن الكفاية والحدائق ولا اشكال سواء كان الوقف عاما او خاصا بل ولا
في نماء الاول منهما لعدم ملكه لمعين الا بالقبض حتى لو اتفق انحصاره في الخارج وفي محكي كره والحواشي لو كان على غير منحصرين لم يجب عليهم ولو حصل لواحد
اكثر من نصاب لانه غير معين وانما يملكه بالقبض كما عن الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة فلا زكوة فيه كالا زكوة في بيت المال بلا خلاف ولا اشكال نعم
يتجه وجوبها في نماء الثاني منهما اذا بلغ حصة كل منهم النصاب على ما صرح به جماعة بل عن كره اذا كان الوقف شجرا فاثمر او ارضا فزرعت وكان الوقف
على اقوام باعيانهم فحصل من الثمرة والحب نصاب وجبت فيه الزكوة عند علمائنا واليه يرجع ما عن ط من انه لو ولدت الغنم الموقوفة وبلغ الاولاد نصابا
وحال عليه الحول وجبت الزكوة الا ان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم وما يتولد منها وقفا واما الموقوف المنافع من اللبن والصوف فوجيد ان ثبت
اشتراط ذلك لكن في المدارك فيه نظر ولعله من جهة المعهود منه وفيه انها غير قادحة في التنمية ولذا حكي عن كره وير التصريح بصحة الشرط المزبور ولعله
الظاهر من غيرها ايضا والله اعلم وكذا لا تجب في الحيوان الضال ولا غيره من المال المفقود لما عرفته سابقا وكان المص ذكره بالخصوص مقدمة لما بعده هذا في
المالك وبعضه في مدة الضلال والفقد لاطلاق الاسم ما حصل لحظة او يوما لم ينقطع ونحي المدارك موجيدا بل ينبغي احالة السقوط بحصول الغيبة التي يتحقق
معها التمكن من التصرف وتمام البحث في هذه المقامات وغيرها يعرف مما قدمنا فلا حاجة الى الاطناب فيها ولا في غيرها مما ذكره الاصحاب والله اعلم وكيف كان فان مضى
عليه سنون وعاد زكوة لسنة واحدة استحبابا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في المدارك بل في كره انه مستحب عندنا بل في محكي المنتهى اذا عاد المغصوب او الضال
الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا للموثق زرارة وخبر سدير السابقين المحمول فيهما عليه للاصل وما سمعته مما يدل على اشتراط التمكن
من الاجماع السابق وغيره واطلاق صحيح ابن ابرهيم وغيره فما عن بعض متاخري المتاخرين من الوجوب كما عن بعض العامة بل ربما استظهر ذلك من نهاية الاحكام والمقنعة
نعم ربما ظهر من هي عدم اعتبار مضي السنين في الاستحباب كالمبسوط ونفي الباس عنه في المدارك ومكي حج مضي السنتين كما هو صريح البيان ومحكي جامع المقاصد
وتبع بل قيل انهم حملوا عبارات الاصحاب على ذلك ولعلهم بنوه على تناول الجمع لهذا الفرد كما انه قد يدل عليه اطلاق موثق زرارة بل قد يقال بدلالته على
كفاية الغيبة عاما فصاعدا ثم تلفيق العام من الضلال والوجه الاول لدليل على الاستحباب فيه والتسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك والله اعلم وكيف كان
فلا يجب في القرض حتى يرجع الى صاحبه بل على المستقرض بلا خلاف كما عن الخلاف والسرائر وغيرهما بل في التنقيح كما هو مذهب الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه ولعله
كذلك فبشهادة التتبع لكلمات الاصحاب فاني لا اجد فيها خلافا في ذلك كالنصوص نعم في صحيح منصور بن حازم منها عن الصادق ع في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول
وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض وحمل على صورة شرط المستقرض الزكوة على المقرض ويمنعه
مع عدم قابليته لذلك ان القول بصحة هذا الشرط خلاف المشهور بين الاصحاب وان اختلفوا في كونها على المستقرض كما عن كره وهي وير والتلخيص والايضاح
ونظام البيان ولعله لعدم الشرط خاصة او على المقرض ان تمكن من التصرف والا سقط عنهما كما عن الدروس وحواشي عد والموجز وشرحه لبطلان القرض ايضا
ببطلان الشرط واطلقوهما غير عدم صحة الشرط وهو محتمل لهما ولعل الاول هو الاظهر وعلى كل حال فالمتجه عدم صيرورة الزكوة على المقرض بذلك مع صحة القرض
خلافا للمحكي عن ط وفرض النهاية من وجوبها على المقرض دون المستقرض لكن مع ما عن موضع اخر من الاول نسبة ذلك الى الرواية كان الثاني منهما
الحق كون الزكوة على المستقرض دون المقرض في باب الزكوة بل ربما حكي عن الشيخ في اكثر كتبه موافقة المشهور بل في الخ انه كذلك في باب الزكوة من ير والخلاف
فيه ان الزكوة من العبادات الواجبة على صاحب المال فلا يجوز اشتراطها على الغير كسائر العبادات وجواز التبرع بها كما هو مقتضى اطلاق صحيح منصور بن
حازم وغيره وافتى به جماعة من غير اعتبار اذن المالك مما يقتضي صحة اشتراط الالزام بها والنادبة عنه على ان يكون المقترض مشغول الذمة بها ولكن يسقط
النادبة بالاشتراط فان وفى له والا فهو مشغول الذمة وهذا غير ما يظهر من الشيخ من براءة ذمة المقترض بالاشتراط اللهم الا ان يكون للشيخ ارادة ما
ذكره ذلك فيكون حينئذ هو الصحيح والله اعلم وربما تأتي لذلك مزيد تحقيق ان شاء الله عند تعرض المص له وكذا لا تجب الزكوة على الدين الذي لم يكن تاخيره من قبل
صاحبه بل لانه مؤجل او لكونه على معسر او نحو ذلك بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل وعدم امكان التصرف في غيره نعم قد

يستفاد من خبر عبد الحميد بن سعد الاستحباب في المؤجل على الملي الثقة بعد القبض لكل ما مر من السنين فضلا عن سنة الخروج التي يدل على الاستحباب
فيها غيره من النصوص فلاحظ وتامل فاما ان كان تاخيره من جهة صاحبه فقيل والقائل الشيخان في عه وط والجمل والعقود والمرتضى على ما حكي
تجب الزكوة على مالكه وقيل والقائل المشهور شهرة عظيمة بل عليه اجماع المتاخرين لا تجب الزكوة والاول وان كان احوط الا ان الثاني اقوى للاصل
وظهور النصوص في كون مورد الزكوة غير الكلي في الذمة وخصوصا ادلة الحول عند المالك وقول الصادق ع في صحيح ابن سنان لا صدقة على الدين
وقال ع للحلبي في الصحيح ايضا ليس في الدين زكوة فقال لا وموثق ابن عمار قلت لابي ابرهيم ع الدين عليه زكوة قال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال
لا حتى يحول عليه الحول في يده وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع
الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه وخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه وقرب الاسناد سأل اخاه عن الدين يكون على القوم
المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول ولا يعارض ذلك باجماع الخلاف الموهون بمصير من عرفت الى خلافه
وخبر العزرمي سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون له الدين ايزكيه قال كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه
زكوة وخبر عمر بن يزيد عنه ايضا ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه
وخبر الكناني عن ابي عبد الله ع في رجل ينسيء او يعين فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب
المال وشموله لغير المطلوب غير قادح بعد التفصيل في النصوص المزبورة لوجوب حمل المطلق على المقيد نحو مجاري في خصوص الخصم ايضا الا انه لا يخفى عليك
اعتبار المقاومة في حمل المطلق على المقيد لا ريب في انتفائها هنا لما سمعته مضافا الى موافقة ما دل على ثبوتها في الدين للجم غفير من العامة والى ما
سمعته من خبر الحميري الذي لم يقبل التقييد فالمتجه طرحها او حملها على الاستحباب او التقية او على زكوة التجارة وربما كان في موثق سماعة وغيره
ايماء اليه خصوصا ما في ذيل الاول فانه كاد يكون صريحا في ذلك فلاحظ وتامل ولو كان الدين حيوانا فاولى بعدم وجوب الزكوة لعدم صدق السوم
ولعله لذا صرح بنفيها في محكي ط الذي قد سمعت القول منه بالوجوب فيه لكن قد يقال انهم قد ذكروا في السلم في اللحم التعرض لكونه لحم راعية او معلوفة
واذا جاز ان يثبت في الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية ولا فرق في ذلك بين جعل مفهوم السوم عدميا وهو عدم العلف وبين جعله وجوديا
وهو اكلها من مال الله المباح اللهم الا ان يدعى اشتراط كون المملوك شخصيا سائما من ادلة السوم كاشتراط النقد من نصوص الدين والامر سهل
عندنا بعد ما عرفت من عدم ثبوتها في الدين مطلقا ومن هنا كان الاولى الاعراض عن كثير مما يتفرع في المقام نعم قد يتجه في البيان عدم الزكوة في الدين
بما اذا لم يعينه المديون ويمكنه منه في وقته واليه يرجع ما عن الكركي والميسي والقطيفي ما اذا لم يعينه ويخلي بينه وبينه فان امتنع عنه لا ينتفي
ملكه حتى لو تلف كان تلفه منه وعن حواشي الشهيد تقييده بما اذا لم يعينه في وقته ويحمله الى الحاكم او يبقيه على حاله بعد عزله في يده مع تعذر
الحاكم وفيه ان حصول الملك بمجرد العزل محل نظر او منع بل ومع قبض الحاكم اذا لم يكن معه امتناع من المالك بل وربما توقف في الملك مع الامتناع
من المالك ولتحرير المسئلة محل اخر وقد ذكرنا جملة من الكلام فيهما في القرض وغيره فلاحظ وتامل والله اعلم والكافر تجب عليه الزكوة بلا خلاف معتد به
بيننا لانها من الفروع التي قد حكي الاجماع في كتب الفروع والاصول على خطابه بها للعموم وغيره وخصوص قوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
وغيره مما هو محرر في محله وتسقط عنه بالاسلام كما نص عليه غير واحد بل لم نجد فيه خلافا ولا توقفا قبل الاردبيلي والخراساني وسيد المدارك بل العلامة في
كلام الاول على ما قيل سوى قوله كان ذلك للاجماع والنص مثل الاسلام يجب ما قبله وهو خال عن التوقف فضلا عن الخلاف فانحصر ذلك فيهما ثم في محكي
عن نهاية الاحكام لو اسلم قبل الحول بلحظة وجبت الزكوة ولو كان الاسلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكوة سواء كان المال باقيا او تالفا بتفريط او غير تفريط
وهو انما في استيناف الحول حين الاسلام الذي قد صرح به غير واحد بل يمكن كونه مجمعا عليه منه يستفاد ما صرح به جماعة من سقوطها بالاسلام وان
كان النصاب موجودا الا ان الاسلام يجب ما قبله المنجبر سندا ودلالة بعمل الاصحاب الموافق لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف بل
يمكن ان يكون القطع به بملاحظة معلومية عدم امر النبي ص لاحد ممن تجدد اسلامه من اهل البادية وغيرهم بزكوة ابلهم في السنين الماضية بل ربما كان ذلك
منفرا لهم عن الاسلام كما انه لو كان شيء منه لذاع وشاع فضلا عن ان يكون الشائع عند الخواص فضلا عن العوام خلافه فلا غرابة حينئذ في المدارك من التوقف
في هذا الحكم لضعف الخبر المزبور سندا ومتنا وللصحاح المتضمنة لحكم المخالف اذا استبصر وانه لا يجب عليه اعادة شيء من العبادات التي اوقعها في حال ضلالته
سوى الزكوة فانه لا بد ان يؤديها فيمكن اجراءه في الكافر ايضا الى ان قال وبالجملة فالوجوب على الكافر متحقق فيجب بقاؤه تحت العهدة الى ان يحصل الامتثال
او يقوم على السقوط دليل يعتد به على انه ربما لزم من هذا الحكم عدم وجوب الزكوة على الكافر كما في قضاء العبادات لامتناع ادائها في حال الكفر وسقوطها
بالاسلام الا ان يقال ان متعلق الوجوب ايصالها الى الساعي ومن في معناه في حال الكفر وينبغي التامل في ذلك قلت هو كذلك لان ايصالها الى الساعي ان
كان بعنوان الدفع فهو اداء للزكوة وقد صرح غير واحد بعدم صحتها منه بل في المدارك لا اشكال فيه لما علم من اعتبار الايمان في جميع العبادات
ولذلك قال المص كغيره من الاصحاب بعد ذكر الوجوب لكن لا يصح منه ادائها ومناقشة بعض فيما ذكره بعض من تعليل ذلك بعدم صحة نية القربة منه
ليست خلافا كما هو واضح وان كان بعنوان التوكيل فهو فرع الصحة من الموكل نعم قد يقال انه لا مانع من التكليف بالزكوة وان كان لا يصح منه الا بالاسلام
المسقط لها لكن المانع منه الكفر السابق الحاصل بسوء اختياره فلا يقدح تعذره في جواز التكليف وتظهر الثمرة في جواز القهر عليها ولا يعتبر نية القربة
من الامام ونحوه ممن قهر لتعذرها في المقهور وامتناع الثواب بناء على عدم حصوله الا بالجنة المحرمة عليه كما عن جماعة الاجماع عليه على ما في
المدارك وبذ فيها ح بلا نية قربة لكن لم نسمع التصريح به من المسائل ولعله للتفريع في اصل دفع الزكوة لا القرب بين وجب عليه فتجب او من الغير

مايظهر منه من الفرق غيره من عدم التكليف نقضا العبادة لما ذكره مع ان الامر بالعكس وما ذكره غير قادح بعد التامل خصوصا بعد ما ذكرنا واغرب منه
تشكيكه في الدليل المعتبر على السقوط بعد الاجماع والخبر المنجبر وكيف كان فقد صرح الفاضل والشهيد وغيرهما بانه اذا تلف منه لا يجب عليه ضمان
وان اهمل مفرطين له على ما سمعت سابقا من عدم صحة الاداء منه فهو حينئذ غير متمكن فالتلف منه غير مقتض للضمان بكون اسلامه مسقطا لكن في الدار
هذا الحكم مشكل لعدم وضوح ماخذه قلت هو كذلك ضرورة عدم ظهور فائدة لهذا الحكم مع الاسلام الذي قد عرفت انه يجب ما قبله وانه به تسقط
الزكوة مع وجود المال فضلا عن تلفه بل انما تظهر فائدة التلف فيما اراد الامام او الساعي اخذ الزكوة منه قهرا ومقتضى ذلك عدم الجواز كما هو صريح المسالك
قال انه يشترط فيه اي القهر بقاء النصاب فلو وجده قد اتلفه لم يضمنه الزكوة وان كان بتفريطه ولو تلف بعضه سقط عنه منها بحسابه ولو وجده تاما
اخذها كما ياخذها من المسلم الممتنع من ادائها ويتولى النية حينئذ عند اخذها منه ودفعها الى المستحق انتهى وللنظر فيه مجال لعدم الدليل على ما ذكره من الشرط
كما اعترف بعدم الوقوف عليه في المدارك بل لولا ظهور الاجماع على عدم الضمان مع الاسلام اذا كان هو المتلف لتوجه الضمان ح لعدم ثبوت موجب
الاسلام الخطاب بما في ذمته من مال الناس فتجب اداؤه فيما ذكره من النية بل وما في المحكي عن هي من انه لو اخذ الامام او الساعي الزكوة في حال
كفره ثم اسلم سقطت عنه اما لو اخذها غيرهما فلا تسقط ولعل مراده الرجوع بالماخوذ مع بقاء العين فتامل والله اعلم هذا كله في الكافر واما المسلم
فاذا لم يتمكن من اخراجها وتلفت لم يضمن للاصل وغيره ولو تمكن او فرط ضمن لقاعدة الامانة وخصوص حسن مسلم وغيرهما تعرفه فيما ياتي انشاء الله و
المجنون والطفل لا يضمنان ما يتلف اذا اهمل الولي على القول بالوجوب في الغلات والمواشي بلا خلاف ولا اشكال انما الكلام في ضمان الولي ولا يبعد
لتضمنه لخطابه بالاخراج فيجري مجرى المالك وقد تقدم بعض الكلام في ذلك على تقدير الندب والله اعلم النظر الثاني في بيان ما يجب فيه وما تستحب
تجب الزكوة في الانعام الابل والبقر والغنم وفي الذهب والفضة والغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب بناء على انهما محل الزكوة لا البسر
والحصرم بلا خلاف اجده فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين والنصوص به مع ذلك
متواترة كتواترها في انه لا يجب فيما عدا ذلك ففي صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قال فرض الله الزكوة مع الصلوة في الاموال وسنها
رسول الله ص في تسعة اشياء وعفى عما سواهن في الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى رسول الله ص عما سوى
ذلك ونحوه خبر الحضرمي عن الصادق ع وزرارة عن احدهما ع والحلبي عن الصادق ع وخبر الحسن بن شهاب عنه ايضا وخبر عبد الله بن سنان وخبر
زرارة ايضا سألت ابا جعفر ع عن صدقات الاموال فقال في تسعة اشياء ليس في غيرها شيء في الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب و
الابل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية الحديث وروى في الصحيح ايضا عن ابي جعفر ع انه قال ليس في شيء مما انبتت الارض من الارز والذرة والحمص والعدس
وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الاربعة الاصناف وان كثر ثمنه الا ان يصير مالا يباع بذهب او فضة يكنزه الخ وقال الطيار سألت ابا عبد الله ع
عما يجب فيه الزكوة فقال في تسعة اشياء الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفى رسول الله ص عما سوى ذلك
فقلت اصلحك الله فان عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو قلت الارز قال نعم ما اكثره فقلت افيه الزكوة قال فزبرني ثم قال اقول لك ان رسول الله
عفى عما سوى ذلك وتقول لي ان عندنا حبا كثيرا افيه الزكوة ونحوه خبر جميل عنه ايضا وفي مرسل القماط انه سئل ابو عبد الله ع عن الزكوة
فقال وضع رسول الله ص الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والابل فقال السائل
فالذرة فغضب ع ثم قال كان والله على عهد رسول الله ص السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد
رسول الله ص وانما وضع في تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب ثم قال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة
غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من النصوص المروية في الكتب الاربع وغيرها وقال علي بن مهزيار قرأت في كتاب عبد الله بن محمد
الى ابي الحسن ع جعلت فداك روي عن ابي عبد الله ع انه قال وضع رسول الله ص الزكوة على تسعة اشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة
والغنم والبقر والابل وعفى رسول الله ص عما سوى ذلك فقال له القائل ان عندنا شيئا كثيرا يكون باضعاف ذلك فقال ما هو فقال الارز فقال ابو عبد الله ع
اقول لك ان رسول الله ص وضع الزكوة على تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز وعندنا ذرة وقد كانت الذرة على عهد
رسول الله ص فوقع ع كذلك هو والزكوة في كل ما كيل بالصاع وكتب عبد الله وروى غير هذا الرجل عن ابي عبد الله ع انه سأله عن الحبوب فقال
ما هي فقال السمسم والارز والدخن وكل هذه غلة كالحنطة والشعير فقال ابو عبد الله ع في الحبوب كلها زكوة وروى ايضا عن ابي عبد الله ع انه قال
كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فاخبرني جعلت فداك هل على هذا الارز وما اشبهه من الحبوب الحمص والعدس
زكوة فوقع صلوات الله عليه صدقوا الزكوة في كل شيء كيل ومنه يعلم وجه الجمع بين النصوص السابقة وبين غيرها مما ظاهره المنافاة لها كالخبرين
اللذين تضمنتهما الكتابة المزبورة وخبر محمد بن اسمعيل قلت لابي الحسن ع ان لنا رطبة وارزا فما الذي علينا فيها فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء
واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت بالصاع او قال وكيل بالمكيال وخبر ابي مريم عن ابي عبد الله ع سألته عن
الحرث ما يزكى منه قال البر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس كل هذا مما يزكى وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وخبر محمد بن مسلم سألته
عن الحرث ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه ونحوه خبر زرارة عنه ايضا
وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال وجعل رسول الله ص الصدقة في كل شيء انبتته الارض الا الخضر والبقول وكل شيء يفسد
من يومه وخبر الاخر قلت لابي عبد الله ع في الذرة شيء قال لي الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة وكل ما يكيل بالصاع فبلغ الاوساق

والثمر

التي يجب فيها الزكوة فعليه فيه الزكوة وخبر ابي بصير قلت لابي عبد الله ع هل في الارز شيء فقال نعم ثم قال ان المدينة لم تكن يومئذ ارض ارز فيقال
ولكنه قد حصل فيه كيف لا تكون فيه وعامة خراج العراق منه وغيرها بارادة الوجوب من الاولى والندب من الثانية ويجمعهما صدق الزكوة فيهما
كما اومى اليه في المكاتبة السابقة ولعله اولى من الجمع بحمل النصوص الثانية على التقية كما عن المرتضى ره وان كان يشهد له بعض النصوص السابقة
لكن لا تنافي بين الندب والاجمال في الجواب للتقية فلا ريب في اولوية ما ذكرناه منه خصوصا بعد فتوى الاصحاب بالندب بل في الغنية الاجماع عليه بل في المحكي
عن عه تعليل النهي بانه قد ورد اثار عن الصادقين ع في زكوة سائر الحبوب مع ما ورد عنهم في حصرها في التسعة وقد ثبت ان اخبارهم لا تتناقض فلم
يكن لنا طريق الى الجمع بينهما الا اثبات الفرض فيما اجمعوا على وجوبه وحمل ما اختلفوا فيه على السنة المؤكدة اذ كان الحمل لهما على الفرض يتناقض به الاخبار
الواردة فيه واسقاط احدهما ابطال لاجماع الفرقة المحقة على المنقول في معناه وذلك فاسد على كل حال فالمتجه ما قلناه نعم لا يخفى ظهورها جميعا
وصراحة بعضها في خلاف المحكي عن يونس في الكافي من ان معنى قوله ان الزكوة في تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك انما كان ذلك في اول النبوة كما كانت
الصلوة ركعتين ثم زاد رسول الله ص فيها سبع ركعات وكذلك الزكوة وضعها وسنها في اول نبوته على تسعة اشياء ثم وضعها على جميع الحبوب وان كان
ظهر من في موافقته لهم لا ان يريد الندب من الوضع الحادث وكذا المحكي عن ابن الجنيد من انه توخذ الزكوة في ارض العشر من كل ما دخل القفيز من حنطة
وشعير وسمسم وارز ودخن وذرة وعدس وسلت وسائر الحبوب ومن التمر والزبيب عملا بالنصوص السابقة المجردة عن التقييد بارض العشر المعلوم قصورها
عن معارضة غيرها من وجوه منها اتفاق الاصحاب عدا من عرفت على عدم الوجوب في غير التسع ولذا نسبه في س الى الشذوذ وهو كذلك كقوله بالوجوب في
الزيت والزيتون اذا كانا في الارض العشرية وفي العسل الماخوذ من ارض العشر لا في الخراجية كما في س لما سمعته من نفي الزكوة فيما عدا التسع في النصوص
السابقة المعتضدة بالاصل وفتاوى الاصحاب بل المسئلة من القطعيات التي لا ينبغي فيها الاطناب لكن قد ظهر لك انها يستحب الزكوة في كل ما انبتت
الارض مما يكال او يوزن جمعا بين ما في صحيح زرارة وما في غيره وان كان بينهما تعارض العموم من وجه لكن لا يخفى ظهور النصوص في كون محل الزكوة
ما جمع الوصفين ومن هنا يتجه تخصيص كل من العامين بالاخر وفي كشف الاستاذ انه لو اختلف البلدان فيهما لحق كل واحد حكمها ولعله لا يخ من تامل
وعلى كل حال فينبغي تخصيصها بما عدا الخضر والبقول كالقت والباذنجان والخيار وما شابهها مما هو موزون في العادة لما في صحيح زرارة السابق
من استثنائها منه المراد به الاعم من الواجب والمندوب مضافا الى خبر محمد بن اسمعيل السابق وموثق سماعة عن ابي عبد الله ع ليس على البقول ولا
على البطيخ واشباهه زكوة الحديث وصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع سئل عن الخضر فيها زكوة وان بيعت بالمال العظيم فقال لا حتى يحول عليه الحول وصحيح
الحلبي قلت لابي عبد الله ع ما في الخضر قال وما هي قلت القضب والبطيخ ومثله من الخضر قال ليس عليه شيء الا ان يباع مثله بمال فيحول عليه الحول
ففيه الصدقة وعن العضاة من الفرسك واشباهه فيه زكوة قال لا قلت فثمنه قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه وخبر زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله ع
انهما قالا عفى رسول الله ص عن الخضر قلت وما الخضر قال كل شيء لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد قال زرارة
قلت لابي عبد الله ع هل في القضب شيء قال لا الى غير ذلك معتضدا ذلك كله بفتاوى الاصحاب بل في محكي هي نفي الخلاف فيه وفي محكي المنتهى لا خلاف
بين الرسول ص وبين كافة شيعتهم من اهل الامامية ان الخضر كالقضب والبطيخ والقثاء والخيار والباذنجان والريحان وما اشبه ذلك مما لا بقاء
له لا زكوة فيه ولو بلغت قيمته الف دينار ولا زكوة على ثمنه بعد البيع حتى يحول الحول وهو على كمال حد ما يجب فيه الزكوة وعن هي لا شيء في الادوية
كالعصفر والزعفران ولا فيما ينبت كالقطن والكتان وعليه علماؤنا اجمع هذا كله مع فرض شمول عموم الندب لاكثرها بناء على دخول الكيل او
الوزن له اما على العدم كما عساه يظهر من الاستاذ في كشفه فلا حاجة الى التخصيص قال ولا يستحب الزكوة فيما لا يدخله الكيل والوزن من البقول والخضر
وان عرض في الحالها في مثل هذه الايام لكنه كما ترى وكيف كان فلا ينبغي التوقف في الحكم المزبور بل قد يستفاد من خبر زرارة السابق عدمها ايضا في
الثمار لصحيح المتقدم انفا المشتمل على عطف كل شيء يفسد من يومه على الخضر والبقول بل وصحيح الحلبي اذ المراد بالعضاة كما في الوافي جمع عضة واصله
عضهة فردت الهاء في الجمع كل شجر له شوك كانه اراد بها الاشجار التي تحمل الثمار كائنة ما كانت والفرسك كزبرج الخوخ او ضرب منه احمر بل يمكن
ارادة الثمار ايضا من خبر علي بن جعفر سأل اخاه موسى عن البستان لا يباع غلته لو بيعت غلته ما لا فهل يجب فيه صدقة فقال لا اذا كانت تؤكل
وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع في البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان بمال فيه الصدقة فقال لا لكن لم اجد من افتى به صريحا عدا
الاستاذ في موضع من كشفه نعم في س وضه نسبته الى الرواية فقال في الاول روي سقوطها عن العضاة كالفرسك وهو الخوخ وشبهه وعن الاشنان
والقطن والزعفران وجميع الثمار واحتمال ارادة نفي الزكوة الواجبة من النص يدفعه ظهور خبر زرارة في كونها كالخضر في السقوط بل قد عرفت ارادة
تحت مفهوم الخضر في احدهما فلا باس ح بتخصيص ذلك العموم بما في ذلك اما القطن والاشنان والزعفران ففي خبر عبد العزيز بن المهتدي سألت ابا الحسن
عن القطن والزعفران عليهما زكوة قال لا وخبر يونس سألت ابا الحسن عن الاشنان فيه زكوة قال لا لكن يمكن نفي الواجبة منهما خصوصا الاول
فيبقى العموم ح دالا على الندب بحاله ويؤيده اقتصار الاصحاب والله اعلم بقي شيء لم اعثر على محرر له في كلمات الاصحاب وهو ان الزكوة المستحبة كالواجبة
في التعلق بالعين وملك الفقراء لها ولو على جهة التزلزل يحتمل ذلك لظهور النصوص المزبورة كقوله في الحبوب كلها زكوة ونحوه في اتحاد كيفية
تعلق الواجبة والمندوبة الا ان اجراء لوازم الملك عليه في غاية الصعوبة واخراجه عن حكم الاملاك محتاج الى الدليل المعتبر ومن هنا قد يقوى
ان الاستحباب تكليفي محض لا مدخلية له في ملك المالك والمسئلة بعد محتاجة الى تامل والله اعلم وفي مال التجارة التي يأتي الكلام في المراد
منها وفي جملة ما يتعلق بها قولان احدهما الوجوب وعن جماعة نسبته الى قوم من اصحابنا وعن الحسن بن عيسى نسبته الى طائفة من الشيعة لكن

لم نتحققه الا من المحكي عن ظاهر ابني بابويه للامر بها وشبهه في صحيح ابن مسلم وحسنه وخبر ابي الربيع الشامي وخبر سعيد الاعرج وخبر الكرخي وخبر العلا وخبر ابي بصير وموثق سماعة الا انه مع ذلك كله فالاستحباب اصح واشهر بل هو المشهور نقلا وتحصيلا بل عن الانتصار نسبته الى الامامية كما هو الظاهر من الغنية لانه المراد من الامر المزبور لاصالة عدم الوجوب والنصوص السابقة الحاصرة للواجب في غيره وخبر اسحق قلت لابي ابرهيم الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها على ثمنها زكوة قال لا حتى يبيعها قلت فاذا باعها يزكي ثمنها قال لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وخبر ابن بكير وعبيد وجماعة من اصحابنا قالوا قال ابو عبد الله ع ليس في المال المضطرب به زكوة فقال له ابنه اسماعيل يا ابه جعلت فداك اهلكت فقراء اصحابك فقال اي بني حق اراد الله ان يخرجه فخرج وصحيح زرارة عن ابي جعفر ع انه قال الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه وصحيحه الاخر قال كنت قاعدا عند ابي جعفر ع وليس عنده غير ابنه جعفر ع فقال يا زرارة ان ابا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله ص فقال عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير او عمل به فليس فيه زكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما في ذلك الى رسول الله ص فقال القول ما قال ابو ذر فقال ابو عبد الله ع لابيه ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقراءهم ومساكينهم فقال ابوه ع اليك عني لا اجد منها بدا الى غير ذلك من النصوص المعلوم رجحانها على الاولى بالاصل والعمل ومخالفة العامة وغير ذلك فالمتجه حملها على الندب بل ربما توقف فيه بعضهم لظهور هذه النصوص في خروج ذلك مخرج التقية لكن فيه انه بعد التسليم لا تنافي بين ذلك وبين الندب على ان تكون التقية ح بالتعبير عن الندب بما ظاهره الوجوب اعتمادا على قرينة خارجية ومراعاة للجمع بين التقية والواقع ودعوى ان المراد من ذلك الامر بالوجوب تقية فلا دليل على الندب يدفعها اصالة حجية قول المعصوم ع وانه في بيان حكم شرعي واقعي وكان التقية يقتصر فيها على اقل ما يندفع به كذلك المستعمل فيها من قول المعصوم يقتصر فيه على اقل ما يمكن من ارادة التقية منه ومن ذلك ما نحن فيه ضرورة امكان كون التقية في ذلك التعبير الذي ذكرناه فيبقى الامر على ارادة الندب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب كما هو واضح والله اعلم وكذا يستحب في الخيل الاناث اجماعا محصلا ومحكيا في الخلاف والغنية وكره وهو المراد من صحيح محمد بن مسلم وزرارة عنهما ع قالا وضع امير المؤمنين ع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا وصحيح زرارة قلت لابي عبد الله ع هل في البغال شيء فقال لا فقلت كيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال قلت فما في الحمير قال ليس فيها شيء الحديث بعد نفي الوجوب والاصل ونصوص الحصر بل في خبر زرارة عن احدهما ليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم والاجماع وغير ذلك والله اعلم وتسقط الزكوة وجوبا وندبا عما عدا ذلك الا ما ستسمعه فلا زكوة في البغال والحمير والرقيق للاصل والخبر السالف في الاولين وفي موثق سماعة ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى اما صحيحه وصحيح محمد بن مسلم ان ابا جعفر وابا عبد الله ع سئلا عما في الرقيق فقالا ليس في الرأس اكثر من صاع تمر اذا حال عليه الحول وليس في ثمنه شيء حتى يحول عليه الحول فيمكن ارادة زكوة الفطرة منه على ان يكون ليلة الفطر مراده من حول الحول فيه والله اعلم ولو تولد حيوان بين حيوانين احدهما زكوي في الحاقه بالزكاتي اطلاق الاسم بلا خلاف اجده اذا كان الزكوي الام بل وان لم يكن وان قال في محكي ط المتولد بين الظباء والغنم ان كانت الامهات ظباء فلا خلاف في عدم الزكوة وان كانت الامهات غنما فالاولى الوجوب لتناول اسم الغنم له وان قلنا لا يجب لعدم الدليل والاصل براءة الذمة كان قويا والاول احوط اذ الظاهر ان مختاره الاول بل المحكي عنه في اخر كلامه التصريح بذلك نعم يحكى عن الشافعي الخلاف في ذلك بل وفيما اذا كان الزكوي الام ولا ريب في ضعفه بعد فرض صدق الاسم الذي عليه المدار حتى لو تولد من حيوانين غير زكويين بل وان كانا محرمين ولا استبعاد في قدرة الله فالحكم ح في الصورة المتعذرة واحد لكن في المسالك الضابط انه متى كان احد ابويه زكويا وهو ملحق بحقيقته زكوي سواء كان احد ابويه ام غيرهما نظرا الى قدرة الله تعالى وجبت فيه الزكوة وان لم يكن على حقيقة زكوي فلا زكوة ولو لم يكونا زكويين فان كانا محللين واحدهما وجاء بصفة زكوي وجبت ايضا والا فلا مع احتمال التحريم لو كانت امه محرمة وان جاء بصفة المحلل فلا زكوة وان كانا محرمين وجاء بصفة الزكوي احتمل حله ووجوب الزكوة وعدم الحل فتنتفي الزكوة وان جاء غير زكوي فلا زكوة قطعا وفي حله ان جاء بصفة المحلل الوجهان والوجه تحريمه فيهما لكونه فرع محرم وهو كما ترى خصوصا بعد قوله سابقا نظرا الى قدرة الله تعالى ضرورة عموم القدرة للجميع ودعوى انه وان اندرج في اسم الزكوي الا انه محرم ولا زكوة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة الفساد بعد تعلق الحل والزكوة على الاسم المفروض تحققه كدعوى ان ذلك شكل صوري والا فهو مختلف الحقيقة اذ مرجع ذلك الى قصر القدرة او نحو ذلك مما لا يسمع من مدعيه والله اعلم

القول في زكوة الانعام

وتمام الكلام فيه في الشرائط والفريضة واللواحق اما الشرائط فاربعة **الاول** اعتبار النصب اذ لا تجب الزكوة قبلها اجماعا بل ضرورة في المذهب ان لم يكن الدين وهي في الابل اثنا عشر نصابا خمسة كل واحد منها خمس بلا خلاف اجده بيننا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص ان لم تكن متواترة فيه مستفيضة فاذا صارت ستا وعشرين صارت كلها نصابا على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل في ف والغنية وغيرهما الاجماع عليه بل حكى غير واحد الاجماع على انها اثنى عشر نصابا بل يمكن تحصيل الاجماع وان خالف فيه القديمان فيما حكي عنهما فقال الحسن منهما ان الواجب في الخمس وعشرين بنت مخاض الى الستة وثلثين وقال ابو علي ذلك ايضا لكن زاد ان لم تكن فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه ولم يجعلا الست وعشرين نصابا مستقلا وان اوجبا بنت مخاض نحو المشهور ايضا الا انه كباقي افراد العفو فان خلافهما خاصة غير قادح فيه سيما مع انقراض الخلاف فيهما فيما اجد وان نسبه لم في محكي المع الى جماعة من محققي الاصحاب مع انا لم نجد ما يشهد له من النصوص سوى حسن الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قالا في صدقة الابل في كل خمس شاة الى ان تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلثين فاذا بلغت خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا واربعين فاذا بلغت خمسا واربعين ففيها حقة طروقة الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين فاذا بلغت ستين ففيها جذعة

ثم ليس

ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وسبعين فاذا بلغت خمسا وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ثم ترجع الابل على اسنانها وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء الحديث وهو مع اشتماله على ما لا يقول به احد من الاصحاب من جعل المائة والعشرين نصابا وباضافة الواحد نصابا اخر قال في الوسائل انه رواه الصدوق في معاني الاخبار على ما في بعض النسخ الصحيحة فاذا بلغت خمسا وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال فاذا بلغت خمسا وثلثين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون ثم قال فاذا بلغت خمسا واربعين وزادت واحدة ففيها حقة ثم قال وان بلغت خمسا وسبعين وزادت واحدة ففيها ابنتا لبون فاذا بلغت تسعين وزادت واحدة ففيها حقتان الخ ومنه يعلم قوة ما ذكره الشيخ فيه من اضمار وزادت واحدة اعتمادا على فهم المخاطب وان كان اقرب منه الحمل على التقية فان ذلك مذهب العامة ولذا قال عبد الرحمن بعد ان روى عن الصادق ع في الصحيح في ست وعشرين بنت مخاض الى خمس وثلثين هذا فرق بيننا وبين الناس وكانه ع في هذا الحسن اراد الجمع بين بيان الواقع والتقية التي قالوا ان الانسان على نفسه بصيرة فيها فقال في الخمس وعشرين بنت مخاض حسب ما عندهم ثم ذكر باقي النصب التي لم يخالفونا فيها تاركا منها ذكر الواحدة حتى يفهم السامع ارادتها في الجميع لان الكل على مذاق واحد كل ذلك مع معارضته للمعتبرة المستفيضة المعمول بها كصحيح عبد الرحمن وخبر ابي بصير وصحيح زرارة وموثقه الاخر فلا باس ح في حمله على ما ذكرنا او ربما حمل على الندب وعلى دفع ثلث على سبيل القيمة للخمس شياه او غير ذلك وعلى كل حال فلا ينبغي التامل في ضعف القول المزبور ولعله لذا نسبه الى الشذوذ في س فهذه ست نصب ثم ست وثلثون ثم ست واربعون ثم احدى وستون بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه ثم ست وسبعون على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل هي كذلك تحصيلا فضلا عن نقل المعتبرة المستفيضة خلافا للمحكي عن الصدوق فابدلها بالثمانين فاذا زادت واحدة ففيها ثني الى تسعين ولم نقف لهما على شاهد سوى المحكي عن الفقه المنسوب للرضا ع الذي لم يتحقق كي يصلح معارضا لما سمعت فلا ريب في ضعف القول المزبور وان النصاب العاشر ست وسبعون ثم احدى وتسعون فاذا بلغت مائة واحدى وعشرون فاربعون اربعون وخمسون خمسون او منهما على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة خلافا للمحكي عن انتصار المرتضى من عدم تغير الفرض من احدى وتسعين الا ببلوغ مائة وثلثين قال فيه مما انفردت به الامامية وقد وافقها غيرها انها اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين ثم ادعى الاجماع على ذلك وهو عجيب بعد دعواه نفسه في محكي الناصريات الاجماع على خلافه كالمحكي عن الخلاف والسرائر والتذكرة انها اذا زادت على المائة وعشرين واحدة وجب في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون الى ان قال وعلى هذا الحساب بالغا ما بلغ عند علمائنا وكذا عن المنتهى وفي كشف الحق نسبته الى الامامية وفي المقاصد الى علمائنا كافة الى غير ذلك من كلماتهم ومعاقد اجماعاتهم المتفقة على خلاف ما سمعته منه كنصوصهم بل لم اجد في شيء مما وصل الينا من نصوص اهل البيت ما يشهد له فلا ريب في ضعفه ولذا نسبه في س الى الشذوذ ايضا ومن ذلك كله يظهر لك ايضا ان ما في المتن ثم احدى وتسعون ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون لا يخلو من نظر ضرورة اقتضائه شمول اطلاق النصاب الكلي بعد الاحدى وتسعين ما دون المائة وواحدة وعشرين ولم يقل احد بالتخيير قبله فانه من جملته ما لو كانت مائة وعشرين فعلى اطلاقه فيها ثلث بنات لبون وان لم تزد الواحدة ولم يقل بذلك احد من الاصحاب وهو نقل في س ولعله اقوى الافادة وليس من جملتها ذلك بل نفى الكل على ان النصاب بعد الاحدى وتسعين لا يكون اقل من مائة واحدى وعشرين وانما الخلاف فيما زاد عنه واعتد ولم فرض ان الزايد على النصاب الحادي عشر لا يجب الا بخمسين كالمائة وما زاد عليها ومع ذلك فيه حقتان وهو صحيح فيما يختلف في المائة والعشرين والمص تبع في البيان في كون الواحدة الزائدة جزءا من الواجب او شرطا من حيث اعتبارها في العدد نصابا وقوى ان من اوجب بنت اللبون في كل اربعين يخرجها فتكون شرط الاجزاء وهو الاقوى فيقوى هنا اطلاق عده واحدا مما اي من قوله ثم يعرض لذكر الشرط اعتمادا على معلوميته وفيه ان مقتضى اطلاق المصنف تحديد الزيادة على الاحدى وتسعين اللهم الا ان يصرف ذلك بمعلومية عدم نقصها عما فوق النصاب عنه وعلى كل حال فلا ريب في ان ظاهره ليس بجيد كما هو واضح والله اعلم هذا وقد قال في الروضة الثاني والشهيد الثاني ان التقدير بالاربعين والخمسين ليس على التخيير بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان امكن بهما تخير وان لم يمكن بهما اعتبر اكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقراء فيجب تقدير المائة والاحدى وعشرين بالاربعين والمائة والخمسين بالخمسين والمائة وسبعين بهما ويتخير في المائتين وفي الاربعمائة يتخير بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما بل قيل ان ذلك خيرة ط وف والوسيلة وتر وكره وهي ونهاية الاحكام ويرجح بينه ما ذكروه بعنوان التمثيل بل لعله الظاهر من المتن خصوصا مع قوله فيما ياتي ولو امكن في عدد الخ بل لعله ظاهر القواعد ايضا حيث قال ويتخير المالك ايضا بل هو المحكي صريحا عن ايضاح النافع وتعليقه كفاية الطالبين وكشف الالتباس والميسية والموجز الحاوي كما انه ايضا له مع انه الموافق للاحتياط وفيه مراعاة لحق الفقراء والاتفاق عليه ظاهر في التعبير وصحيح الفضلاء فيه ايضا لكن المحكي عن ظ المقنع وعن وبه ورسم الاشارة ونع ود والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة وتع التخيير مطلقا كما هو صريح المدارك والمحكي عن مجمع البرهان وفوائد القواعد لسالك التسهيل ناسبا له جمعها الى الاصحاب كالرياض لاطلاق الادلة ولم يثبت اولوية مراعات الفقراء من المالك بل في النصوص العكس على انه قد يكون ذلك لاحظ جبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الكسور والعفو بزيادة السن في التقدير الاخر بل يدل عليه صريحا النصوص المشتملة على التخيير في المائة والواحد وعشرين بل اقتصر في بعضها على حسابها بالخمسين والذي يقوى في النظر في الجمع بين هذه النصوص وصحيح الفضلاء الوارد في البقر المتفق على مضمونه فيه ظاهر كما ستعلمه هو اتحاد الحكم في الجميع وعدم الفرق بين الابل والبقر في ذلك من النص بل والفتوى مع التامل والتدبر وجوب مراعاة

المطابق منهما بل لو لم يحصل الا بهما لو خطا معاً و يتخير مع المطابقة بكل منهما او بهما حتى ان له حساب البعض باحدهما والباقي بالآخر وكذا يتخير مع عدم التطابق
بتوقع ولا يجب تحري مراعاة الاقل عفواً للنصوص الواردة في المائة والاحدى والعشرين لبنت لبون في صحيح الفضلاء الا المطابق فلا ينافي ذلك نعم قد يتوقع
مراعاة الاقل في خصوص المائتين وستين للقطع بان الزيادة ان لم تؤد الواجب لا تنقصه كما تعرف زيادة تحقيق لذلك كله فيما يأتي ان شاء الله ولكن مع
ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط والله اعلم ثم ان ظاهر النص والفتوى اعتبار كون الزيادة واحدة فلو كانت جزءا من بعير لم يتعين بها الفرض قطعا بل في محكي
كره اجماعاً وهي لا نعلم فيه خلافاً الا من الاصطخري فما عن بعض العامة من تعين الفرض به واضح الفساد كما ان ظاهرهما ايضا كون الواحدة جزءا من النصاب
لا شرطاً لاعتبارها في العدد فيهما وظهور ثمرها في ان هذا النصاب كغيره بالنسبة الى الواجب وان كان حسابه باحد الامرين وهو المحكي عن الفاضل في النهاية
معللاً له بان تغير الواجب بها يقتضي تعلق الوجوب بها كالعاشرة وغيرها قال فلو تلفت الواحدة بعد الحول وقبل امكان الاداء سقط من الواجب جزء من مائة
واحدى وعشرين جزءا خلافا لجماعة من المتأخرين منهم ثاني الشهيدين والمحققين فجعلوها شرطا بل هو ما بل الله شيء بينهم لخروجها عما به الحساب على التقديرين وفيه
انه اعم من الشرطية قالوا انها لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيء كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر وفيه انه مبنى على تعلق الزكوة
بما عدا العفو وفيه بحث تسمعه فيما يأتي ان شاء الله والله اعلم وفي البقر الذي منه الجاموس بلا خلاف نصابان كليان ثلثون واربعون دائما اي كل ثلثين
وكل اربعين لا الاولان فقط ومنه ما لو اجتمعا كالسبعين فلا حاجة الى جعل النصب فيها ثلاثا تخصيصين وهما الثلثون والاربعون وكلما هو كل ثلثين
وكل اربعين كما عن بعضهم او اربعة بزيادة الستين على الاولين كما عن غيره او خمسة بزيادة السبعين بعد الستين ضرورة الاستغناء بما ذكرنا عن ذلك
كله وان كان النظر فيه الى صحيح الفضلاء الآتي فيتبعني زيادة النصب على ذلك كله لاشتماله عليها وعلى غيرها الا ان الظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلي
وعلى كل حال فقد اجاد في المسالك بجعل هذا الاختلاف لفظيا والامر سهل بعد وضوح المطلوب معلوم منه عدم الزكوة في الانقص من الثلثين
اجماعاً بقسميه نصا وعدها ايضا كالزائد على الثلثين حتى تبلغ الاربعين والمتناقي من الاطلاق نصا وفتوى البقر الاهلي فيتبعني الوحشي على
الاصل كما عن بعض التصريح به وستسمع تمام الكلام في نحو ملاحظة التطابق من النصابين وعدمه والله اعلم وفي الغنم خمسة نصب اربعة باجماع
كل من يحفظ عنه العلم كما عن المنتهى اربعون وفيها شاة فلا يجب فيها شيء قبل ذلك بلا خلاف نصا وفتوى كما انه لا خلاف في عدم اعتبار زيادة الواحدة
في وجوب الشاة الا من الصدوق فبين ما حكي عنهما والاجماع المحكي في نحو صريح كما سمعت وكره ونحو وظاهر الخ والغنية وغيرهما وصحيح الفضلاء وغيره حجة
عليهما مع انه لا شاهد لهما فيما بعد الا ما يحكي من الفقه المنسوب الى الرضا وهو غير حجة عندنا فضلا عن ان يعارض غيره ثم مائة واحدى وعشرون وفيها
شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلث شياه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى بل في الكتب السابقة الاجماع ايضا صريحا وظاهرا ثم ثلثمائة
وواحدة وهو النصاب الرابع فاذا بلغت ذلك قيل والقائل ابن ابي عقيل والجعفي والمفيد في احد النقلين والصدوق وابن ادريس والفاضل في بعض كتبه
وولده يؤخذ من كل مائة شاة وربما نسب ذلك الى ابن حمزة والموجود في وسيلته النصاب فيها اربعة والعفو كذلك والفريضة جنس واحد وهو في
كل نصاب واحد من جنسه باختلاف الغنم في البلد لا يتغير الحكم والنصاب الاول اربعون والثاني مائة واحدى وعشرون والثالث مائتان وواحدة والرابع
ثلثمائة وواحدة فاذا زاد على ذلك تغير هذا الحكم وكان في كل مائة شاة وظاهره وجوب الاربع في الرابع وانه بالزيادة عليه ينتقل الى المائة وكانه مخالف
للقولين نعم هو كالمحكي عن اشارة السبق قال انه في ثلثمائة وواحدة اربع فاذا زادت على ذلك سقط هذا الاعتبار واخرج من كل مائة شاة وكذا ابن زهرة
في الغنية الا انه يريد واجبا بالزيادة بلوغ المائة بقرينة معلومية عدم نقصان الفريضة بالزيادة واما ما يحكى عن سلار من قوله انه ينتقل
بزيادة مائة الى ان يخرج من كل مائة شاة فالظاهر ان الناقل ابدل الثاني بالثالث سهوا بل هو المقطوع به والله اعلم وقيل بل تجب اربع شياه حتى
تبلغ اربع مائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الاشهر بل المشهور بل في الخلاف وظ الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد صحيح الفضلاء الموافق
للاحتياط الذي ربما قيل بوجوب مراعاته هنا للتوقف بعد تعين البراءة عليه المخالف للعامة التي جعل الله الرشد في خلافها اذ الاول يحكى عن الفقهاء الاربعة
بل حكاه في الخلاف عن جميع الفقهاء ما عدا النخعي والحسن بن صالح ومن ذلك يظهر لك رجحانه على صحيح محمد بن قيس الذي هو دليل الاول بعد الاعتضاد
عن ترجيحه عليه سندا ايضا بل ودلالة اذ الموجود فيه فاذا زادت واحدة ففيها ثلث شياه من الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة
ويمكن ارادته الاربعمائة من الكثرة فيه فيكون النصاب الرابع وهو الثلثمائة وواحدة مسكوتا عنه ويؤيده عدم صدق الكثرة بالواحدة فاحتمال
ارادتها منها ولو على جهة البداء لا يخ من شيء وان كان قد اريد منها ذلك في نصوص الابل لكن القرينة كانت فيها واضحة بخلاف ما هنا
ولذلك قال بعض الافاضل لا تعارض بين الصحيحين لخلو صحيح ابن قيس عن التعرض لذكر زيادة الواحدة على ثلثمائة فان قوله فان زادت واحدة ففيها
ثلث من الغنم الى ثلثمائة يقتضي كون بلوغ الثلثمائة غاية لفرض الثلث داخلة في المغيا كما هو الشأن في اكثر الغايات الواقعة فيه وفي غيره من الاخبار
المتضمنة نصب الابل والغنم والكلام الذي بعده يقتضي ناطة الحكم بثبوت وصف الكثرة وفرض زيادة الواحدة ليس من الكثرة في شيء فلا يتناوله الحكم
حتى يقع التعارض بل يكون خبر الفضلاء مشتملا على بيان حكم لم يتعرض له في الصحيح المزبور لحكمة ولعلها التقية وايده بعضهم بان المعصوم بعد ان جعل
الغاية نفس الثلثمائة لا بلوغها ولو لما كان المعنى الى منتهى عدد ثلثمائة فاذا انتهى لا جرم يكون الزائد داخلا في الاربعمائة لكنه لم يقل فاذا زادت واحدة
ففي كل مائة شاة كما كان دابه القول كذلك في النصب الاخر وفي جميع النصب في غير هذه الصحيحة بل عدل عنه الى قوله فاذا كثرت الخ وما ذاك الا لنكتة جزما
معلوم ان الزائد على الثلثمائة كثير بل الثلثمائة ايضا وجميع المراتب بالنسبة اليه على حد سواء وكون انقضاء ثلثمائة قرينة معينة لارادة زيادة واحدة بعد
من لفظ كثرت لعله يتبعه العدل الى عبارة كثرت المتوغلة في الابهام من دون نكتة اصلا الا ان الثلثمائة ولا انقص منها كثيرة ايضا كثرة كاملة بالعدد من دون

تفاوت بينها وبين ما اذا زادت واحدة فقط حتى يعبر المعصوم عنها بعبارة اذا كثرت مع عدم تعبيره اصلا فيما نقص عن زيادة خصوص الواحدة في هذه المرتبة
بلفظ الكثرة اصلا ونحو ذلك مما لا يخفى على الذوق السليم ان الوجه في مثل ذلك انما هو التقية كما هو دابهم المعلوم في مواضع كثيرة كل ذلك مضافا الى اشتماله
على ما لا نقول به من قوله الا ان يشاء المصدق ومن قوله ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق الا اذا اريد الاجتماع في الملك والافتراق فيه ونحو ذلك ومن
قوله يعد صغيرها وكبيرها الى غير ذلك ومعارضته هذا كله باعتضاد صحيح ابن قيس بالاصل الذي هو مع معلومية انقطاعه معارض بالاحتياط وبخبر زرارة المروي
في ئي وخبر الاعمش وفقه الرضا مضافا الى اشتمال صحيح الفضلاء على ما لا يقول به احد من الاصحاب في النصاب الثاني يدفعها عدم ثبوت الخبر المزبور بل لا يخفى
على من تامل ان زيادة تدل التي فيه وهي محل الاعتضاد من الصدوق لا من الخبر فلاحظ وتامل وكذا الاستشهاد يشتد بها في خبر الاعمش واما اشتمال صحيح الفضلاء
على ما ذكره فانما هو في بعض النسخ دون البعض الآخر ودون الكافي وغيره وكيف كان فلا ينبغي للفقيه التامل في رجحان صحيح الفضلاء على صحيح ابن قيس
فتعين الفتوى به انما الكلام في الفائدة على هذا التقدير في جعل الاربعمائة نصابا مع ان الواجب فيها ما وجب في الثلثمائة وواحدة ونحوه يجري على
القول الآخر بالنسبة الى الثلثمائة وواحدة والنصاب الذي قبلها فانهما ايضا متحدان في وجوب الثلث ويمكن ان يكون الوجه في ذلك متابعة النص وان لا مجال
في الفريضة مع فرض كون النصاب الثاني كليا اذ افراده متعددة يتغير بعض الاول في غالب افراده غير قادح وما حاله الا كحال النصاب في الابل اذ بلغت
مائة واحدى وعشرين خمسين مع ان الواجب في اول الافراد ما وجب في الاحدى وتسعين ضرورة كون النصاب هنا اذا بلغت اربعمائة كل مائة شاة وان اتحد مع
الاول في هذا الفرد لكنه يتغير بعده بالخمسمائة فصاعدا وكذلك في الثلثمائة وواحدة على القول الآخر ويجري الكلام في الواحدة الزائدة على الثلثمائة ح
ما سمعته في الزائدة على المائتين في الابل بالنسبة الى شرطيتها وجزئيتها هذا ولكن المص قال ونصعر عليه غير متظهر الفائدة في الوجوب والضمان اي تظهر
الفائدة بذلك في جعل الاربعمائة نصابا والثلثمائة وواحدة نصابا مع اتحاد موجبهما بمعنى انه يكون في الاول الاربعمائة وفي الثاني الثلثمائة وواحدة وكذلك
الثلثمائة وواحدة والمائتين وواحدة على القول الآخر لان الكلام في الواحدة الزائدة على الثلثمائة هو الكلام في واحدة الابل التي قد مضى البحث فيها ومنه يعلم
الحال في الضمان الذي هو الفائدة في الحقيقة وان ذكر المص وغيره انه فائدة ثانية والامر سهل بعد وضوح المراد ووجه ظهور الفائدة به انه اذا تلفت واحدة من الاربعمائة
بعد الحول بغير تفريط سقط من الواجب جزء من مائة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عن الاربعمائة ولو واحدة وتلف منها شيء لم يسقط من الفريضة شيء ما دامت الثلثمائة
وواحدة لوجود النصاب والزائد عفو والفريضة انما تتعلق به لا مع العفو وكذلك القول في مائتين وواحدة وثلثمائة وواحدة على القول الآخر ولو تلف
واحدة من الثلثمائة وواحدة شاة سقط على قول الشيخ جزء من ثلثمائة جزء وجزء من الاربع شياه ومن الاربعمائة جزء من الاربعمائة جزء منها والمراد بالجزء اربعة
اجزاء كما صرح به فخر المحققين فقال لو تلفت الواحدة من غير تفريط بعد الحول وقبل امكان الاداء على القول بوجوب الاربع سقط على ثلثمائة جزء وجزء
واحد يسقط منه جزء واحد هو اربعة اجزاء من ثلثمائة جزء وجزء واحد من شاة فيبقى الواجب عليه ثلث شياه ومائتا جزء وسبعة وتسعون جزءا من
ثلثمائة جزء وجزء من شاة واما على القول الآخر فلا يسقط التالف على الثلثمائة جزء وجزء لان الواحدة الزائدة شرط لا جزء من محل الوجوب قلت هو كذلك
على احد الاحتمالين وعلى كل حال اليه يرجع ما في الدروس وان اختلف الطريق قال ولو تلفت الشاة من الثلثمائة وواحدة سقط من الفريضة جزء من خمسة
وسبعين جزءا من شاة ان لم يجعل الشاة الواحدة جزءا من النصاب والا كان الساقط جزءا من خمسة وسبعين جزءا وربع جزء من شاة وان كان في قوله ان لم يجعل
الشاة الخ تامل اذ مقتضاه عدم سقوط شيء من الفريضة المفروض تعلقها بما عداها كما سمعته من الفخر على انه بناء على وجوب الاربع في الثلثمائة وواحدة
لا يأتي احتمال الشرطية في الواحدة ضرورة كون الحساب بالمائة مائة انما يكون في الاربعمائة لا فيما دونها في الثلثمائة وواحدة جزء قطعا لانه نصاب مستقل لا تعلق له
بغيره كما هو واضح وكيف كان فما ذكره من الطريق كانه اخذه من الشهيد في غاية المراد قال فيما حكي عنه لو تلفت واحدة من ثلثمائة وواحدة سقط عنه جزء من خمسة
وسبعين جزءا وربع جزء ومرجع الجميع الى واحد عند التامل وان اختلف طريق التوزيع والامر في ذلك كله سهل انما الكلام في امرين احدهما ما يظهر من
غير واحد بل هو صريح الفاضل ذكره وغيرها من اختصاص تعلق الوجوب في النصاب دون العفو ولعلهم اخذوه مما في النصوص من انه لا شيء فيه لكنه
قد يشكل بناء على ان الزكوة في العين بان اشاعة النصاب يستلزم الاشاعة في الجميع فينبغي ح توزيع التالف على الجميع كما انه ينبغي تبعية النماء للجميع وان
كان قد تحصل من الزائد على النصاب لانه لعدم تعينه يتجه الاشتراك فيه على مقتضى ما ذكره من الاشاعة ومن هنا قال في الدروس تبعا للمحكي عن مجمع
البرهان انه يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الاربعمائة لان مقتضى الاشاعة توزيع التالف على الحقين وان كان الزائد
على النصاب عفوا اذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتامل وتبعه عليه في خبره وهو جيد جدا اللهم الا ان يقوم اجماع او نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى
الضوابط في الملك الخارجي الذي ليس هو كصفة الوجوب ونحوه مما لا يقدح فيه عدم تعيين المحل لكن الى الان لم اتحققه وان ارسله جماعة ارسال المسلمات
بل ربما وقع من الفاضل تبنية البناء مشعرا بدعوى الاجماع عليه بل ربما فسر العفو بذلك وانه المراد من المص وغيره من قولهم الفريضة تجب في كل نصاب من
نصب هذه الاجناس وما بين النصابين لا يجب فيه شيء لكن يمكن كون المراد من ذلك في النص والفتوى عدم وجوب شيء غير ما وجب للنصاب به وان كان محل
ما وجب للنصاب الجميع ولعل لذا لم يستشكل هذه العبارة بالمناقشة السابقة بل ظاهره او صريحه عدم جريان المناقشة السابقة فيها قال اما ان الفريضة تتعلق
بكل واحدة من هذه النصب فلان ذلك معنى تقدير النصب واما ان ما بين النصابين لا يجب فيه شيء فلان ذلك فائدة التقدير ويدل عليه قوله ع في حسنة
الفضلاء وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء وهو كما ترى صريح فيما ذكرنا بل عبارة المصنف الآتية كذلك في عدم الدلالة على المطلوب قال وقد جرت العادة
من الفقهاء بتسمية ما لا تتعلق به الفريضة من الابل شنقا ومن البقر وقصا بالتحريك فيهما ومن الغنم عفوا ومعناه في الكل واحد ضرورة ارادة غير النصاب
منه فالتسع من الابل نصاب ومنه النصاب ح والشنق اربع بمعنى انه لا يسقط من الفريضة شيء لو تلفت الاربع قبل تعلق الوجوب لحصول النصاب

الذى هو سبب الوجوب دونها فلا يكون نحو فى هذه العبارة وما اشبهها دلالة على ما نحن فيه وكذا التسعة والثلثون من البقر فانها نصاب وقص فالفريضة
يتعلق وجوبها من الثلثين والزايد عفو حتى يبلغ الاربعين وكذا المائة وعشرون من الغنم فان نصابها اربعون والفريضة فيه وعفوها ما زاد حتى
يبلغ مائة واحدى وعشرين وكذا ما بين النصب التى قد تقدمت فتدبر جيدا فان بعض متاخرى المتاخرين قد اطنب فى بيان تحقق الاشاعة فى النصاب دون
العفو لكنه لم يات بشىء معتد به والله اعلم ثم انهما ما عشا بها على القول بان تلف الواحدة من الاربعمائة يوجب سقوط جزء من مائة جزء من المجموع على
عدم السقوط لكفاية الثلثمائة وواحدة فى وجوب الاربع حينئذ فيقوم هذا النصاب مقامه وقد يدفع ذلك فى المقام ونظايره بان النصاب الذى يدخل فى
نصاب اخر يسقط ملاحظته ويكون هو السبب فى وجوب الفريضة فقيام احدهما مقام الاخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضى كونه كذلك بعده ولم اعثر
على محرر للمسئلة نعم عن كشف الرموز انه قال فائدة اذا وجبت فى المال واسنان او ازيد فهل يخرج من الكل او لكل نصاب راس الذى يظهر من الروايات هو الاول
وقال شيخنا دام ظله الثانى اقوى وثمرة الخلاف انه لو تلف من النصب شىء بعد الحول بغير تفريط فعلى الاول ينقص من الواجب فى النصب بقدر التالف وعلى الثانى
يوزع على ما بقى من النصاب الذى وجبت فيه التالف ولا يسقط ذلك النصاب فى المحكى عن غاية المراد مثل فى الفائدة انه لو تلف مائة بغير تفريط بعد الحول
احتمل وجوب شاتين لانعقاد الحول على وجوب شاة فى كل مائة ويحتمل بملكية مائتين وواحدة حولا ولا تاثير للزائد لعلمه نعم بانتفاء شرط وجوبها ورد
بسقوط السابق بالكلية عند وجود اللاحق واجيب بانه لو تلف واحدة قبل الحول بلحظة لوجب الثلث فى السابق فلو انتفى اعتباره لم يكن كذلك فحال التلف
يكشف عن اعتبار السابق وقال ايضا فى المحكى عنه ومثل فى القاعدة انه اذا تلف واحدة من ثلثمائة وواحدة سقط من جزء من خمسة وسبعين جزء وربع
جزء بناء على اخذها وجب فى السابق ويقسط الزائد على الزائد لو تلف من اربعمائة تسع وتسعون لم يسقط من الفريضة شىء لوجود النصاب تاما واورد
بان الاربعمائة ليست عبارة عن النصب الماضية وزيادة بل مجموعها اما نصاب واحد او بعنه نصب كل نصاب مائة قلت قد عرفت التحقيق فى المسئلة وان
المفهوم من النصوص انحصار الاسباب فى النصاب الاخير دون غيره والله اعلم فتدبر جيدا فانهم وان اكثروا الكلام فى بيان ذكر الفائدة الا انه لا فائدة معتد
بها فيه ولولا مخافة الاطالة لذكرنا جملة من عباراتهم كالبيضة وكشف الرموز وغيرها وكشفنا عنها فلاحظ وتامل وكيف كان فلا يضم مال
الانسان الى غيره وان اجتمعت مع اجتماع شرايط الخلطة كاتحاد المكان والمسرح والمرعى والعشرة بالاشتراك فى اربعين شاة مثلا او كان لكل واحد عشرون لاتحاد
المسرح والمراح والمشرب والفحل والحالب والمحلب بلا خلاف اجده فى شىء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه كما ان النصوص واضحة الدلالة عليه فلا يعتبر
ح بلوغ النصابين منهما فى وجوب الفريضة بل يعتبر فى مال كل واحد منهما بلوغ النصاب ولو بلغ فوق الكثور وكذا لا خلاف بيننا فى انه لا يفرق بين مالى
المالك الواحد ولو تباعد مكانها بل الاجماع ايضا بقسميه عليه والنصوص واضحة الشمول له سواء كان بينهما مسافة القصر او لا وانما خالف فيه وفى سابقه
بعض العامة التى جعل الله الرشد فى خلافها وقوله ع لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق يمكن بين ارادة الاجتماع والافتراق فى الملك منه لا المكان
ويمكن ارادة النهى عن الفرق والجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياه او اهلها من منزل الى اخر بل صدقها فى اماكنها وربما يأتى ما يؤيد هذا المعنى فى اداب
المصدق والله اعلم **الشرط الثانى** السوم فلا يجب الزكوة فى المعلوفة اجماعا بقسميه بل فى محكى المعتبر انه قول العلماء كافة وفى محكى المنتهى لا خلاف فيه بين المسلمين
وعليه علماء الاسلام فى الحدائق وفى صحيح الفضلاء عن ابى جعفر وابى عبد الله ع فى حديث زكوة الابل وليس على العوامل شىء انما ذلك على السائمة الراعية و
فى صحيحهم الاخر عنهما ايضا فى حديث زكوة البقر ليس على النيف شىء ولا على الكسور شىء ولا على العوامل السائمة شىء انما الصدقة على السائمة الراعية وفى صحيح
زرارة قلت لابى عبد الله ع هل على الفرس يكون للرجل يركبها او البغل شىء فقال لا ليس على ما يعلف شىء انما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها
الذى يقتنيه فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شىء الى غير ذلك من النصوص ومنها استفيد انه لا يجب فى السخال الا اذا استغنت عن الامهات بالرعى
لعدم صدق السوم قبله فيبتدئ حولها من حينه لا من حين النتاج كما هو خيرة الفاضل فى جملة من كتبه والشهيد فى اللمعة والكركى والقطيفى والصيمرى على ما حكى عن
بعضهم لكن المحكى عن ابى على وظ ف والمبسوط اعتباره من حين النتاج واختاره ثانى الشهيدين بل فى مسالكه والخ انه المش بل عن ظ ف الاجماع وان كان لم نتحقق الشهرة
فضلا عن الاجماع نعم تشهد له جملة من النصوص كصحيح زرارة عن ابى جعفر ع ليس فى صغار الابل شىء حتى يحول عليها الحول من يوم تنتج وموثقه الاخر عن احدهما
فى حديث ما كان من هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم فليس فيها شىء حتى يحول عليها الحول منذ يوم تنتج قيل ونحوه خبر اخر لزرارة ايضا وروايتان للقاسم بن
عروة مضافا الى المرسل عن زرارة عن ابى جعفر ع ليس فى صغار الابل والبقر والغنم شىء الا ما حال عليه الحول عند الرجل وليس فى اولادها شىء حتى يحول
عليها الحول وان كان المعارض بينه وبين ما دل على اعتبار السوم من وجه الا انه ارجح منه لو لا اعتضاده بالنصوص السابقة على انه يمكن ارادة ذلك من حين
الولادة منه فيكون موافقا للاخبار السابقة وربما يؤيده اتحاد الراوى بل والمروى عنه بل يمكن ان الظاهر منه بقرينة عدم ما يصلح بداية للغاية التى فيه غيره
فيخص ح اخبار السوم بها وما فى الخ من المناقشة فى السند من ان كون الحول غاية لا يدل على عدم غاية اخرى حتى ينافى ما دل على السوم واضح الضعف ضرورة
كون السند فى غاية الاعتبار وابتداء الحول من حين النتاج ينافى اعتباره من حين السوم كما هو واضح لكن فيما حضرنى من الخ روى خبر زرارة باسقاط قوله من يوم الخ
وكانه لذا ذكر الاحتمال المزبور مع انك قد عرفت ظهور دخالة فى المرسل المجرد عن ذلك واحتمال كون المراد من نصوص النتاج نفى شىء فيها من يوم النتاج
لانه بداية للحول فيحتج على الطائفة الحاكمة بالتقييد بنصوص السوم فى غاية السقوط لمخالفته المتبادر وقرب المتعلق واقتضائه ما هو كالتعقيد فى عدم ذكر
بداية الغاية وغير ذلك مما لا ينبغى فلا ريب ح فى قوة ما ذكرنا نعم قد يقوى ما فى البيان من التفصيل بين المرتضعة من سائمة فحولها من حين النتاج و
بين المرتضعة من معلوفة فحولها من حين السوم لعدم زيادة الفرع على اصله وموافقته لمقتضى الحكمة فى السوم والعلف وانسياق الاولى من هذه النصوص خصوصا
من نحو قولهم فيها وما كان من هذه الاصناف مشيرا بها الى ما تعلقت بها الزكوة منها بل لعل ذلك هو المراد من عبارات الاصحاب ايضا فيبقى غيرها على مقتضى اصل

ومادل على اعتبار السوم بل ربما قيل بصدق اسم كل من الامهات على نتاجها لكن فى كشف الاستاذ الظاهر الحاق رضعاء المتغذية باللبن بالسائمة دون الكبار فيكون
حولها من حين النتاج من غير فرق بين ان ترضع من سائمة او معلوفة او منهما ولا بين استمرار الرضاع تمام السنة والتركيب منه ومن السوم ولا بين كون الرضاع
بعوض ولا من المالك او لا على تامل فى الاصل او فى بعض الاقسام ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا وكيف كان فلا بد من استمرار السوم جملة الحول
فلو علفها بعضا ولو كان يوما استانف الحول عند استيناف السوم كما فى القواعد ومحكى نهاية الاحكام والموجز وكشفه وكذا النافع والتبصرة والتلخيص والارشاد
بل ايضاح النافع لصحيح زرارة السابق الذى صرح فيه باعتبار السوم فى الحول وظاهر غيره نعم فى محكى ف ونهاية الاحكام وس وتن وجز وكشفه وغيرها على
ما حكى عن بعضها التصريح بانه لا اعتبار فى اللحظة عادة بل ربما ظاهر من محكى المنتهى والتذكرة وغيرهما من ذلك بل فيه وفى تن انه لا عبرة باليوم فى السنة بل فى الاخير
فى الشهر تردد واقربه بقاء السوم للعرف فان اراد انه لا عبرة باليوم فى الشهر كالمحكى عن فوائد الشرايع وغيرها مما كان له وجه بل لا يخ من وجه ان زاد الشهر فى السنة مفرقا
اما مع الاتصال فلا ريب ان الاقرب خلافه بل لعله كذلك ايضا فى المنفصل بل فى اليوم فى الشهر بل فى اليوم فى السنة كما سمعته من المص وغيره لعدم صدق السوم
تمام الحول الا على التسامح العرفى الذى لا يبتنى عليه الحكم الشرعى وما فى محكى المنتهى من انه لو كان كذلك لزم ان لو علف لحظة واحدة ان يخرج عن اسم السوم
ليس كذلك يدفعه وضوح الفرق بينهما ضرورة كون نحو كالرعى لحظة للمعلوفة ومن هنا ينقدح احتمال كون المراد ذلك لمن جعل المدار على العرف كالكركى
وثانى الشهيدين وغيرهما بل ربما نسب الى اكثر المتاخرين بل الى المش الا من صرح منهم بعدم العبرة باليوم فينحصر الخلاف ح فيه وفيما قيل من انه يعتبر فى اجتماع
السوم والعلف الاغلب كما عن ابى على والخلاف وط وقال فى الاخير فان تساويا فالاحوط اخراج الزكوة وان قلنا انه لا يجب فيها زكوة كان قويا لانه لا دليل
على وجوب ذلك فى الشرع والاصل برائة الذمة وقد عرفت ضعف الاول منهما وانه فرق بينه وبين اللحظة بل قد يفرق بين العلف يوما وترك السوم
يوما ونحوه لمانع مثلا فانها لا يخرج عن الاسم بذلك اللهم الا ان يدعى تساويهما فى العرف على غير وجه التسامح فتامل واما الثانى فهو فى غاية الضعف بل
فى محكى تن انه ضعيف وهى من بيت العنكبوت ضرورة انتفاء صدق اسم السوم العام بذلك والقياس على السقى فى الغلات ليس من مذهبنا مع انه مع الفارق
ليس من مذهبنا مع انه مع الفارق اذ نظيره ما لو فرض الامتزاج فى اليوم بالسوم والعلف ان كان الحكم فيه ايضا كذلك لعدم صدق السوم ولا ينافيه عدم
صدق العلف بعد تعليق الوجوب عليه لا النفى خاصة على العلف كما هو واضح ومن هنا قال المص الاشبه باصول المذهب الاول ومنه يعلم الحال ايضا فيما لو اعتلفت
من نفسها بما يعتد به فى الخروج عن الاسم ضرورة انها متى كانت كذلك بطل حولها لخروجها عن اسم السوم به وان كان لم يعلفها احد واحتمال تعلق
الزكوة لعدم المؤنة على المالك واضح الضعف كما تسمع نظيره فيما ياتى وكذا الحكم لو منع السائمة مانع كالثلج ونحوه فعلفها المالك او غيره من ماله او من
مال المالك باذنه او بغير اذنه لخروج بالجميع عن الاسم خلافا للتذكرة ومحكى الموجز وكشفه فيما لو علفها الغير بغير اذن المالك فيلحق بالسائمة واحتمله ن وفى ك
لا يخ من وجه اذ لا مؤنة على المالك فيه ونحوه ما ياتى فيما لو علفها من مال المالك بغير اذنه لوجوب الضمان عليه لكن الجميع كما ترى لا ينطبق على ما عندنا من عدم حجية
العلة المستنبطة والسوم لغة الرعى ووصف السائمة بالراعية فى النص للكشف لا لمدخليته للمؤنة فيه وعدمها ولذا صدق عليها الاسم وان صانع المالك الظالم
على رعيها فى الكلاء بالكثير بل وكذا لو استاجر ارضا للرعى بل قال بعض مشايخنا انه كذلك حتى لو اشترى لها مرعى لان الظاهر ان الرعى فى المرعى سوم ملكا كان او
غيره كما هو مقتضى اللغة والعرف ولعله لظهور الفرق بين شراء المرعى واستيجاره الارض للرعى واحتماله لكون الغرامة فى مقابلة الارض دون الكلاء اذ مفهوم الاجرة
لا يتناوله غير واضح بعد ما عرفت من عدم كون المدار على الغرامة وعدم المؤنة ولا على ملك العلف وغيره بل على صدق الاسم فى النص والفتوى فاعتبار الملك فى العلف
وعدمه فى السوم كما فى تع فى غير محله وفى تن اذا اشترى مرعى فى موضع الجواز فان كان مما يستنبته الناس كالزرع فعلف وان كان غيره ففيه تردد نظرا الى الاسم والمعنى
وفيه ما قد عرفت من كون المدار على الاسم وقال ايضا لا يخرج من اتصاف اجرة الراعى ولا الاصطبل قلت هو كذلك لاطلاق الادلة وكيف كان فالمدار على
الاسم والظاهر عدمه فى الرعى من نبات الدار والبستان وان احتمله فى كشف الاستاذ خصوصا مع سعتها والامر سهل بعد ما عرفت من ان المدار ذلك الذى يعلم منه عدم
الزكوة فى غنم ايران وخراسان واذربيجان الا ما شذ وندر منها لانها على ما قيل تعلف الشهرين والثلثة لا تخرج الى المرعى وعدمها ايضا فى المعلوفة ليلا
والسائمة نهارا والامر واضح فى ذلك كله والله اعلم **الشرط الثالث** الحول وهو معتبر فى الحيوان والنقدين مما يجب فيه الزكوة اجماعا بقسميه بل عند
اهل العلم كافة الا ما حكى عن ابن عباس وابن مسعود فى محكى المنتهى بل لا خلاف بين العلماء فيه وفى اعتباره فى زكوة التجارة فى محكى كره بل فيه ح انه ضرورى
النصوص فيه ان لم تكن متواترة فهى فى غاية الاستفاضة كصحيح الفضلاء وغيره وكذا يعتبر فى مال التجارة والخيل مما يستحب بلا خلاف اجده فيه ايضا نصا
وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه قد سمعت نفى الخلاف فى كره وفى ك هو موضع وفاق بين العلماء ومع ذلك كيف كان فحده بالنسبة الى تعلق الخطاب بالزكوة
احد عشر شهرا هلاليا مع عدم الانكسار ثم هل الثانى عشر فعند هلاله يجب ولو لم تكمل ايام الحول الذى هو الاثنى عشر بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه
وان كان الاصل فى ذلك حسن زرارة الذى هو كالصحيح قلت لابى جعفر ع رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك
قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الثانى عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكوة انما الكلام فى استقرار الوجوب به وتوقفه على تمام الثانى عشر
بحيث لو اختل احد الشروط فيه انكشف عدم الوجوب وعلى الاول يحتسب الثانى عشر من الثانى وعلى الثانى يحتسب من الاول قولان اولهما للمدارك والايضاح
والموجز وكشفه وحاشيتى القاضى ملا ميرزا وغيرهما على ما حكى عن بعضها بل هو ظاهر الاصحاب كما اعترف به فى محكى تن وخيره وض بل كاد يكون صريح بعضهم كالفاضل
فى ه وغيره وثانيهما للشهيدين والكركى والميسى وغيرهم وفى كره اشكال والاقوى الاول لظاهر الحسن المذكور المعتضد بظاهر الفتوى وظ معاقد الاجماعات وما فى
لك من ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عنه لكن فى طريقه كلام فالعمل على الثانى متعين واضح الضعف ضرورة معلومية قبول هذا الحسن ضا للاجماع على العمل
به فى الجملة على انه ليس فى طريقه سوى ابراهيم بن هاشم وهو ممن يبنى الحالة بل يمكن ان يكون عدم نصهم على توثيقه لكونه اجل من ذلك مضافا الى عمل الاصحاب

به فی غیر المقام بل هو نصه فقد عمل به ایضا فلا ینبغی التوقف فی ذلک من هذه الجهة کما انه لا ینبغی التوقف فی الحنا لا مضا الحقیقة الشرعیة فی لفظ الحول وهو
مع انا لم نجد له استعمالا فی غیر هذا الحسن لا یتم علی ما ذکروه لما من العنوان بما کان حقیقة فی لسان المتشرعة ومن المعلوم عدمه هنا اذ یمکن عدم افضاء
ذلک بل ولا المجاز الشرعی فی لفظ الحول بل التجوز فی حولان الحول علی ان یکون المراد تمام الاحد عشر لانه لا یتحقق الا بدخول الثانی عشر فالحول باق علی معناه
اللغوی والعرفی ای الاثنی عشر شهرا الا ان المع فی وجوب الزکوة وجوبا مستقرا مضی الاحد عشر والدخول فی الثانی عشر لا مضی الجمیع وهو المفهوم من قولهم
کل ما لم یحل الحول علیه عند ربه فلا زکوة فیه بل لعل قوله ع فی الحسن المزبور فقد حال الحول مشعر بذلک باعتبار ارادة الحول المعهود فی الذهن
المتعارف وانه بالدخول فی الثانی عشر یتحقق ولو شرعا حولان الحول ولعل ذلک اولی من التجوز فی لفظ الحول فی الحسن وغیره من النصوص الذی هو بمنزلة لفظ
الاثنی عشر والسنة فی اخوه والعام فی ثالث بل ربما یؤیده تعارف اطلاق بلوغ الخمسین سنة مثلا علی من دخل فی الخامسة وهکذا ولو مجازا ولم یتعارف اطلاق
الحول والسنة والعام علی العشرة اشهر مثلا وان وقع فی بعض الاحیان علی ضرب من التسامح وبالجملة لا ینبغی التامل فی اولویة المجاز المزبور من التجوز فی لفظ
الحول وان کان المطلوب یتم بهما وبالحقیقة الشرعیة ایضا واما ما یقال من ان الحسن المزبور وان کان ظاهرا فی الوجوب المستقر بالدخول فی الثانی عشر
الا ان ما دل علی اشتراط الشرائط شروط الاخر طول الحول یقتضی خلافه بناء علی ارادة المعنی الحقیقی من الحول فیها لعدم ما یصلح قرینة لعدمه فالجمع بینهما
ح یقتضی التزلزل کما هو الشان فی الواجبات المشروطة بشرائط حیث یرد وجوبها بامر او خبر مطلقا غیر مشروطة بشرط اصلا او ببعض الشروط فیحمل الحسن ح
علی الوجوب المتزلزل وما دل علی تلک الشرائط علی الوجوب المستقر مع ابقاء لفظ الحول فیها علی حقیقته ودعوی ان الشرائط المذکورة انما هی شرائط
وجوب الزکوة فاذا تحقق الوجوب فلا معنی لکون الشرائط لتحقق الوجوب بعد تحققه وانقضاء وقته والا لزم کون الشرط متاخرا ومن شانه التقدم یدفعها
منع وجوب تقدم الشرط مطلقا فان بقاء الحیوة مع التمکن من الصلوة بشرائطها الی اخر الصلوة شرط فی وجوبها والمراة یجب علیها الصوم مثلا واذا اتفق
انها حاضت فی الاثناء انکشف عدم الوجوب الی غیر ذلک مما هو من هذا القبیل فقد یجاب بظهور ما ذکرنا فی ارادة الدخول فی الثانی عشر من حول الحول
فی کل ما اعتبر فیه ذلک لذا منعه من الفرار فیه وانه کالفرار بعد الاثنی عشر بالهبة ونحوها ومن ذلک لا ینبغی انکار ظهور الحسن فی ان جمیع ما یعتبر
فی وجوب الزکوة حده الدخول فی الثانی عشر لا انه بالنسبة الی تعلق الوجوب خاصة وان بقی شرطیة الشرائط مستمرا الی تمام الاثنی عشر بل هو عند التامل
تفکیک فی النصوص لا یرتکبه فقیه کما هو واضح بادنی تامل نعم قد یتوهم لا دلالة فی الحسن علی احتساب الثانی عشر من الحول الثانی باحد الدلالات فیمکن
القول باحتسابه من الاول وان حصل الاستقرار بالاحد عشر جمعا بین الحسن المزبور وما دل علی ان الزکوة فی کل سنة مرة فیحتسب الثانی عشر من الاول
وان استقر الوجوب قبله ولا ینافی ذلک جملة من کلمات الاصحاب بل عن الاردبیلی التصریح بذلک فتامل فانه جید علیه یحمل اخبار منادی رسول الله ص
وخبر الکرخی وغیره مما یدل علی احتساب الاثنی عشر ومن ذلک وما قدمنا یعلم ما فی کلام جملة من الاعلام فی المقام خصوصا الاستاد الاکبر فی شرحه علی
المفاتیح فانه اطنب فی المقام لکنه لم یات بشیء یعتد به ومن الغریب ما عنه من ظن ان الاصحاب یقولون ان الحول احد عشر وجزء من الثانی عشر فاخذ یعترض علیهم
بان ذلک یقتضی امرا غریبا ضرورة ان هذا الجزء لو فرض ساعة مثلا فالحول الثانی یقتضی ساعتین وهکذا وفیه ما لا یخفی بعد الاحاطة بما عرفت من
انا لو قلنا بکون الحول حقیقة شرعیة او مجازا فهو فی الاحد عشر خاصة وما فی بعض العبارات من ظهور دخول الجزء انما هو لتحقیقها الا لدخوله
فی مسمی الحول او المراد منه کما هو واضح لکل من تصفحها مع ان بعضها کالارشاد قد اقتصر علی الاحد عشر وظنی انه هو مراد الجمیع وان صدق بعض ما
یوهم خلافه من بعضهم بل وقع فیه ما هو اغرب من ذلک فلاحظ وتامل وکیف کان فلو اختل احد شروط وجوبها فی اثناء الحول الشرعی او اللغوی بناء
علی عدم استقرار الوجوب الا به بطل الحول مثل ان نقص عن النصاب او لم یتمکن من التصرف فیها او نحو ذلک مما عرفت اشتراطه بلا خلاف ولا
اشکال فی شیء من ذلک او عاوضها بغیر جنسها او بجنسها ونوعها کغنم سائمة ستة اشهر مثلا بغنم کذلک او مثلها مما هو مساو لها فی الحقیقة کا
بالضان او اخص من ذلک کالانوثة والذکورة علی الاصح الاشهر بل المشهور بل عن الغنیة وصریحها الاجماع علیه ان لم یقصد الفرار بل فی تبع
ان المخالف شاذ ولعله کذلک اذ لم نجده الا للشیخ فی المحکی عن مبسوطه فاوجب الزکوة بابدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها وبما ظهر من
فخر المحققین وفاته کما ستعرف قال فی ثر ان اجماعنا علی خلاف ما ذهب الیه فیه ومع ذلک لم نجد له دلیلا معتدا به عدا المرسل فی محکی ح د
للفخر وهو غیر حجة وان من عاوض اربعین سائمة ستة اشهر باربعین سائمة کذلک صدق علیه انه ملک اربعین سائمة طول الحول وهو واضح
الضعف ضرورة ان کلا منهما لم یحل علیه الحول فلا ریب ان الاصح سقوط الزکوة لانقطاع الملک ولقوله ع فی عدة روایات کل مال لا یحول علیه
الحول عند ربه فلا شیء علیه وکیف کان فلا خلاف فی غیر ذلک حتی من الشیخ قال فخر المحققین علی ما حکی عنه فی ح د اذا عاوض النصاب بعد
انعقاد الحول علیه مستجمعا للشرائط بغیر جنسه هو زکوی ایضا کما لو عاوض اربعین شاة بثلاثین بقرة مع وجود الشرائط فی الاثنین انقطع الحول
وابتداء الحول الثانی من حین تملکه وان عاوضه بجنسه قد انعقد علیه الحول ایضا مستجمعا للشرائط لم ینقطع الحول بل بنی علی الحول الاول
وهو قول الشیخ ابی جعفر الطوسی قدس الله روحه للروایة وانما شرطنا فی المعاوض علیه انعقاد الحول لانه لو عاوض اربعین سائمة باربعین
معلوفة لم یجب الزکوة اجماعا وکذا لو عاوض اربعین سائمة ستة اشهر باربعین سائمة اربعة اشهر لم یجب الزکوة اجماعا بل ینبغی ان تکون
اربعین سائمة ستة اشهر باربعین سائمة مدة ستة اشهر ومتی اختل احد الشروط لم یجب الزکوة اجماعا وکذا لو عاوض نصابا من الذهب
بنصاب منه وکان الماخوذ منه طفلا او مجنونا لم ینعقد الزکوة اجماعا لانه لم ینعقد علیه حول اجماعا وکذا لو عاوض ببعض النصاب انتهی و
مثل والقائل المرتضی فی المحکی من انتصاره والشیخ ایضا فی المحکی من جملة کتبه انه اذا فعل ذلک فرارا وجبت الزکوة وهو القائل المشهور ونقل

وتحصیلا لا یجب وهو الاظهر لانقطاع الملک ایضا واطلاق الادلة الشامل لصورتی الفرار وعدمه وخصوص ما ورد فی جواز الفرار من خبر علی بن یقطین عن
ابی ابرهیم ع وحسن عمر بن یزید عن ابی عبد الله ع وحسن زرارة وحسن هرون بن خارجة وغیر ذلک مما هو وارد فی سبک الدراهم والدنانیر الذی یدل علی ما
نحن فیه بطریق اولی فلا ینبغی فی الحکم المذکور خصوصا مع انا لم نجد ما یشهد للقول الاخر سوی ما حکاه المرتضی من الاجماع المبین خلافه وموثق محمد بن
مسلم واسحق بن عمار وخبر معویة بن عمار الواردة فی الحلی وابدال الدراهم بالدنانیر او بالعکس کالمحکی عن فقه الرضا وهی مع ان خبرین منها فی غیر ما نحن فیه محمولة
علی الندب او الفرار بعد الحول او علی التقیة او غیر ذلک مما تعرفه فی محله انشاء الله عند ذکر المص له فی النقدین ولا تعد السخال ای الاولاد مط وان کان السخال
اسما لولد الغنم الا ان المراد هنا مطلق الاولاد من الاصناف الثلثة ولو تغلیبا وعلی کل حال لا تعد مع الامهات اذا فرض کونها نصابا مستقلا عنها او
مکملة لنصاب اخر اذا اضیف الیها ولا کان زمان الملک فیهما متحدا بل لکل منها حول بانفراده بلا خلاف اجده بل الاجماع فی محکی ف وظهی والانتصار وغیرها
علیه مضافا الی ظهوره من النصوص السابقة فی مسئلة ابتداء حولها ومن اطلاق الادلة الشامل لذلک ولغیره من متفاوت الملک زمانا وان لم یکن
بالولادة فلو ولد خمس من الابل خمسا او اربعون من البقر اربعین او ثلثین التی هی نصاب مثل الاربعین فکذا بعدها کان لکل حول بانفراده یؤدی
فریضته وکذا لو ملک ذلک فی الزمان المختلف ضرورة عدم الفرق بین تجدد الملک بالولادة وغیرها ولا ینافی ذلک قول الصادق ع فی خبر محمد بن قیس
فی الغنم ویعد صغیرها وکبیرها ضرورة امکان کون المراد عد کل منهما مستقلا بعد بلوغ النصاب فی کل منهما وحول الحول او غیر ذلک مما لا ینافی ما
تقدم اما اذا لم تکن نصابا مستقلا ولا مکملة لنصاب فلا شیء فیها قطعا للاصل وظاهر النصوص ولعل من ذلک ما اذا ولدت الاربعون من الغنم اربعین
لعدم کون الاربعین بعد الاربعین نصابا مستقلا ولا مکملة لنصاب اخر لان الثمانین من الغنم لیست نصابا کما عرفت فلیس فیها ح الاشارة وفاقا للفاضل فی
منتهاه وتذکرته وقواعده وتحریره ونهایته وثانی الشهیدین وسید المدارک وغیرهم علی ما حکی عن بعضهم وربما احتمل وجوب شاة لها ایضا واحتمله فی محکی المع
وجعله فی س وجها لقوله ع فی کل اربعین شاة ولانه نصاب کامل وجبت الزکوة فیه مع الانفراد فکذا مع الانضمام وفیه ان المراد من الاول النصاب المبتداء اذ
لو ملک ثمانین فعند لم یجب علیه شاتان اجماعا وان الفرق واضح بین صورتی الانضمام والانفراد فلا یقاس احدهما علی الاخر خصوصا بعد قوله ع لیس فی الغنم بعد
الاربعین شیء حتی تبلغ مائة واحدی وعشرین الشامل لما نحن فیه اما اذا لم تکن نصابا مستقلا ولکن کانت مکملة للنصاب الاخر للامهات کما لو ولدت ثلثون من
البقر احد عشر او ثلثون من الغنم اثنین واربعین او ملکها کذلک بغیر ولادة ففی سقوط اعتبار الاول وصیرورة الجمیع نصابا واحدا او وجوب زکوة کل
منهما عند انتهاء حول الاول تبیع او شاة وعند مضی سنة من ذلک شاتان او مسنة ویجب فریضة الاول عند حوله فاذا جاء حول الزیادة لوحظ ما
یخصها من فریضة نصاب المجموع فاذا جاء الحول الثانی للامهات اخرج ما نقص من تلک الفریضة وهکذا فیخرج فی مثال البقر فی الحول الاول للامهات تبیع
وللعشر عند حولها ربع مسنة فاذا جاء الحول الاخر للامهات یخرج ثلثة ارباع مسنة ویبقی هکذا دائما او عدم ابتداء حول الزائد حتی ینتهی الحول الاول
ثم استیناف حول واحد للجمیع وجوه اوجهها الاخیر وفاقا للفخر والشهید وابی العباس والمقداد والکرکی والصیمری وسید المدارک والخراسانی والفاضل البهبهانی
والاستاذ فی کشفه والمولی فی الریاض والمحدث البحرانی علی ما حکی عن بعضهم لوجوب اخراج زکوة الاول عند تمام حوله لوجود المقتضی وهو اندراجه فی الادلة
وانتفاء المانع ومتی وجب اخراج زکوته منفردا امتنع اعتباره منضما الی غیره فی ذلک الحول للاصل وقوله ع لا ثنیا فی صدقة وقول ابی جعفر ع لا یزکی
المال من وجهین فی عام واحد ولظهور ادلة النصاب المتاخر فی غیر المفروض ومنه یعلم انه لا وجه للقول بتوزیع الفریضة ح فرارا من تثنیة الصدقة
والی ذلک یرجع ما فی ضه وغیرها وان کانت العبارة لا تخلو من قصور قال اما لو کان غیر مستقل ففی ابتداء حوله مطلقا او مع اکماله للنصاب الذی
بعده او عدم ابتداء حوله حتی یکمل الاول فیجزی الثانی لهما اوجه اوجهها الاخیر فلو کان عنده اربعون شاة فولدت اربعین لم یجب فیها شیء ای علی
الاخیرین وعلی الاول فشاة وثمانون فولدت اثنین واربعین فشاة للاولی خاصة ثم یستانف حول الجمیع بعد تمام الاول وعلی الاولین یجب
اخری عند تمام حول الثانیة فان اقصی ما یمکن ان یوجه انه ان المراد بغیر المستقل ما لیس نصابا فی حالی الانضمام وعدمه لیشمل ما لو کان نصابا فی حال
الانفراد فیتجه تمثیله بالاربعین الوالدة اربعین فان السخال لیست نصابا مستقلا فی حالة الانضمام ولا مکملة للنصاب الاخر للامهات فلیس فیها شیء علی
الاخیرین وفیها شاة علی الاول الذی ابتداء الحول له مطلقا مع کونه نصابا ولو فی حال الانفراد ویکون نسخ ذلک اشارة الی ما سمعته من محتمل المع وس وغیرهما
والوجه الثانی انه لا یبتدء له حول الا اذا کان مکملا للنصاب الذی بعده فیلغو ح ما مضی للامهات ویحسب للنصاب الاخیر من حین الولادة والوجه الثالث
انه لا یبتدء له حول حتی یکمل حول الامهات ثم یستانف حول الجمیع الا ان مقتضی ذلک اعطاء شاتین علی الوجه الثانی لا شاة واحدة کما هو الظاهر اللهم
الا ان یرید اختصاص حول الامهات ویعطی زکوته ثم اذا تم حول الزیادة یعطی زکوة النصاب الثانی لکن لا تعطی تامة فرارا من تثنیة الصدقة ولان بعض النصاب
مزکی فیعطی شاة واحدة تکون هی مع ما مضی من شاة الامهات تمام فریضة النصاب الثانی فهو جید ومن ذلک کله ظهر لک قصور العبارة وعدم حسن التمثیل
بل لا یخ من نظر ولذا اعترضها غیر واحد من المحشین وتکلف لها الفاضل الهندی بما یعلم عدم دلالة العبارة علیه بل وعدم ارادة المص له فلاحظ وتدبر والامر
سهل بعد وضوح الحال لدیک ولو کانت الزیادة مع کونها مکملة للنصاب مشتملة علی نصاب مستقل کما لو ملک عشرین من الابل ثم فی اثناء الحول ملک
ستة اخری بالولادة او بغیرها فیحتمل ان یکون ابدا فی العشرین اربع شیاة وفی الست شاة ویحتمل ان یسقط حکم العشرین من حین ملک الست فلا یجب ح
الا بنت مخاض اذا حال حول الست ویحتمل ان یکون الواجب اولا فی العشرین اربع شیاه وفی الست ستة اجزاء من ستة وعشرین جزءا من بنت مخاض ثم یجب فی
المجموع بنت مخاض ولکن بالتوزیع بان یکون اذا کمل حول العشرین وجب عشرون جزءا من بنت مخاض واذا تم حول الست وجب ستة اجزاء منها ویحتمل ان
یکون الواجب اذا تم حول العشرین اربع شیاه اذا تم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بازائه من الاربع شیاه فی الجزء من الحول الاول الذی ملک فیه الست

مثلا اذا ملك اثنى في منتصف الحول فالعشرون في النصف الاول من الحول اربعة نصب وفي النصف الثاني جزء من النصاب السادس فاذا تم الحول الاول ادى اربع
شياه فاذا تم حول الستة ظهر ان نصف الاربع شياه للنصب الاربعة والنصف الاخر للنصاب السادس فهو بازاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض وهي
العشرون فشاتان بازاء عشرة اجزاء من ستة وعشرين جزء من بنت مخاض ولكن الاقوى الاول الذي هو مقتضى اطلاق الاصحاب ان لها حولا بانفرادها اذا
كانت نصابا مستقلا وكذا الكلام فيمن ملك خمسا اولا ثم ملك عشرين ومنه يعلم ما في المحكي عن هي من انه لو ملك اربعين شاة ستة اشهر مثلا ثم ملك
تمام النصاب الثاني وزيادة واحدة مثلا وجب عليه عند تمام حول الاول شاة وهل يحصل ابتداء انضمام النصاب الاول الى النصاب الثاني عند ملك الثاني
او عند اخذ الزكوة من الاول الاقرب الاول لانه يصدق عليه قد ابتداء الملك انه ملك مائة واحدى وعشرين في اذا مضت ستة من ابتداء ملك الزيادة وجبت
عليه شاتان فيجب عليه في سنة ونصف ثلث شياه الا انه يبقى فيه اشكال من حيث ان النصاب الاول اخرج عنه الزكوة منفردة فلا يجوز اعتباره منضما
مع الغير في ذلك الحول ولو قيل بسقوط حكم اعتبار النصاب الاول عند ابتداء تمام ملك النصاب وصيرورة الجميع نصابا واحدا كان حسنا اما لو ملك تمام
النصاب الثاني بغير زيادة مثلا ملك احدى وثمانين بعد مضي ستة اشهر على اربعين لم يجب عليه عند تمام سنة الزيادة شيء لنقصان النصاب عند استجماع
الفقراء من الاربعين بخروج عن التجربة ايضا وفي ضل الاصبع انه لو وجب عند تمام الاول شاة وعند تمام الثاني شاة ونصف لم يلزم ضرر على المالك
او المستحق قلت لكن لا نساعد على ما ذكره من الاقرب ضرورة صدق ملك الاربعين حولا عليه في اثناء حول الزيادة فالمتجه ملاحظة حول الكل منهما قال في س
ولو ملك مالا اخر في اثناء الحول من جنس ما عنده فان كان نصابا مستقلا كخمس من الابل بعد خمس وكاربعين بقرة وعنده ثلثون او مائة واحدى وعشرين
من الغنم وعنده اربعون فلكل حول بانفراده ولو كان غير مستقل كالاثنين استانف الحول للجميع عند تمام الحول الاول على الاصح ولو ملك احدى وعشرين بعد
خمس فالشاة بحالها وكذا الى خمس وعشرين ولو ملك ستا وعشرين جديدة ففيها بنت مخاض عند تمام حولها وفي اربعين من الغنم بعد اربعين ثلثين
من البقر بعد ثلثين وجه بالوجوب وقيل لو ملك بعد الاربعين احدى وثمانين فلكل حول ورد بتلم النصاب بمستحق المساكين فشرط زيادة واحدة
وهو سهو ولو قلنا بان الزكوة في الذمة على القول النادر قلت مثله يرد على ما في عد ايضا حيث قال ولو ملك خمسا من الابل نصف حول ثم ملك
اخرى ففي كل واحدة عند كمال حولها شاة ولو تغير الغرض بالثاني بان ملك احدى وعشرين فالشاة عند تمام حول نصابها واحد وعشرون جزء
من ستة وعشرين جزء من بنت مخاض عند تمام حول الزيادة ولو ملك ثلثين بقرة وعشرا بعد ستة اشهر فعند تمام حول الثلاثين تبيع او
تبيعة وعند تمام حول العشر ربع مسنة فاذا تم حول اخر على الثلاثين فعليه ثلثة ارباع مسنة فاذا حال الاخر على العشر فعليه ربع مسنة وهكذا و
يحتمل التبيع وربع المسنة دائما وابتداء حول الاربعين عند تمام حول الثلاثين وعن فخر المحققين انه قال المسائل التي ذكرها والدي عن ذلك الى انه لا يحقق هذه
المسائل على القول بان الزكوة في العين لحصول النقص بما يخرج اولا من النصاب قال انه يمكن تاويلها على قول الشيخ بتقديم الزكوة معجلة ولا ينقص بها
النصاب والامر في ذلك كله سهل كسهولة معرفة الحال فيما سمعت من الفروع بعد الاحاطة بما ذكرنا بل وغيرها من الفروع المذكورة في كره وتبره ونهي ويرو
وق وشرح اللمعة للاصبهاني وان اطنبوا فيها وفي ذكر الوجوه المبنية على توزيع الفريضة وغيرها مما لم نساعد عليه الادلة فلاحظ وتامل وتدبر
والله اعلم ولو حال الحول فتلف من النصاب شيء فان فرط المالك ولو بتاخير الاداء مع التمكن منه من دون مسوغ شرعي ضمن وان لم يكن فرط سقط
من الفريضة بنسبة التالف من النصاب بلا خلاف ولا اشكال في ذلك كله ضرورة كونه بعد حول الحول وفرض الزكوة في العين امانة في يده فيجري عليها
حكمها ح ولو تلف النصاب كله لم يكن عليه شيء مع عدم التفريط وهو المراد من المرسل عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون له ابل او بقر او غنم او متاع فيحول
عليه الحول فتموت الابل والبقر والغنم ويحترق المتاع قال ليس عليه شيء بل لعل الظاهر من الفاء فيه وقوع ذلك بعد حول الحول بلا فصل يعتد به فلا
تاخير فيه للاداء واذا ارتد المسلم عن فطرة قبل الحول لم تجب الزكوة لانقطاع الملك واستانف ورثته الحول لانتقال المال اليهم اذ الردة كالموت في ذلك
وان كان الارتداد بعده وجبت الزكوة لوجود المقتضي وارتفاع المانع وتولى اخراجها الامام او القائم مقامه وان لم يكن عن فطرة لم ينقطع الحول لبقاء
الملك ووجبت الزكوة عند تمام الحول ما دام باقيا لانه مكلف والمنع من التصرف في المال لتقصير منه مع انه متمكن منه بالاسلام ويتولى اخراجها الامام
او من يقوم مقامه لعدم صحتها منه وان كان مكلفا بها كما هو واضح لكن عن ط انه ان كان قد اسلم عن كفر ثم ارتد ولحق بدار الحرب ولا يقدر عليه زال ملكه
وانتقل المال الى ورثته والا فالى بيت المال وان كان حال عليه الحول اخذ منه الزكوة وان لم يحل لم يجب عليه شيء وربما ظهر من بعضهم التردد فيه بل
وافقه الفاضل في المحكي عن منتهاه وتحريره والصيمري في كشفه وهو مع مخالفته للاصل لم نجد له شاهدا يعتد به بل الشواهد على خلافه ولتحرير المسئلة
مقام اخر وعلى كل حال يتولى الاخراج عنه الامام او نائبه لعدم صحتها منه ولو عاد الى الاسلام كان الماخوذ مجزيا بخلاف ما اذا اداها بنفسه ولو كانت العين
باقية لو كان القابض عالما بالحال اخذه الينه واجزات هذا كله في الرجل اما المراة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بذلك كما هو معلوم
في محله والله اعلم **الشرط الرابع** ان لا تكون عوامل ولو في بعض الحول فانه ليس في العوامل زكوة ولو كانت سائمة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه
عليه والنصوص المعتبرة دالة عليه ايضا فما في الموثق بل الخبر من ان عليها زكوة مطرح او محمول على الندب او التقية او على ارادة العارية من الزكوة فيها والكلام
في صدق العوامل كالكلام في السائمة حتى ان خلاف الشيخ هناك يأتي مثله هنا فلاحظ وتامل وظاهر المتن وغيره بل هو صريح جماعة عدم اعتبار امر اخر غير
ذلك خلافا للمحكي عن سلار فاعتبر الانوثة وهو متروك كما اعترف به في التذ بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فضلا عن النصوص مع انا لم نجد له شاهدا
معتدا به وما يقال ان قوله ع في خمس من الابل شاة يشهد باعتبار تذكير العدد يدفعه مع انه في الابل خاصة ولا يتم في العشرين والاربعين ونحوهما مما
صرح به في بعض كتب اللغة كما قيل من ان الابل شامل للذكر والمؤنث وان جرى عليه حكم التانيث كغيره من الالفاظ التي يستوى فيها التذكير والتانيث

والله اعلم

والله اعلم واما الفريضة فقد تقدم ذكرها في الغنم واما في غيرها فيقف بيانها على مقاصد **الاول** الفريضة في الابل شاة في كل خمسة حتى تبلغ خمسا
وعشرين فاذا زادت واحدة كان فيها بنت مخاض وقد سمعت خلاف القديمين في ذلك وضعفه فاذا زادت عشرا كان فيها بنت لبون فاذا زادت عشرا
اخرى كان فيها حقة فاذا زادت خمسة عشر كان فيها جذعة فاذا زادت خمس عشر اخرى كان فيها بنتا لبون فاذا زادت خمس عشر ايضا كان فيها حقتان فاذا
بلغت مائة واحدى وعشرين طرح ذلك وكان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون كما نطق بذلك كله صحيح البجلي عن الصادق ع وخبر ابي بصير عنه ع
ايضا وصحيح زرارة عن ابي جعفر ع وموثقه الاخر عنه وعن ابي عبد الله ع لكن اقتصر في الاولين وفي الاخير على قوله في كل خمسين حقة وزاد في الاخير في كل
اربع بنت لبون ومن الجميع يستفاد في الجملة خلاف ما صرح به جماعة منهم المحقق الثاني والشهيد الثاني والشيخ وابنا ادريس وحمزة والفاضل وابو
العباس والميسي والقطيفي والصيمري وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل في شرح اللمعة للاصبهاني انه صرح به الاصحاب من غير نقل خلاف وفي المحكي الخلاف نسبته
المثال المنطوق على ذلك الى اقتضاء المذهب وعن بعض ان حكي عن الخلاف ذلك قال هذا هو الصحيح المتفق عليه المجمع لكن قد عرفت اقتضاء النصوص
خلاف ذلك في الجملة من وجوب مراعاة المطابق منها حتى لو كان الجمع بينهما هو المطابق وجب حسابها معا كالمائة والاربعين لو حصلت المطابقة بكل منهما
تخير والا وجب اعتبار اكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقراء فيجب الحساب ح بالاربعين في المائة والواحدة والعشرين والمائة وخمس وستين وتخير في الار
بعمائة بين حسابها جميعا بخمسين خمسين فيخرج ثمان حقاق او اربعين اربعين فيخرج عشر بنات لبون وبين حسابها بالاول ومائتين بالثاني فيخرج اربع
حقاق وخمس بنات لبون ضرورة تطابق الجميع على جواز حساب المائة واحدى وعشرين بكل خمسين مع ان حسابها بالاربعين هو الاقل عفو العدد
زيادة غير الواحدة فيه بخلاف الاول الذي يزيد فيه تمام الواحدة والعشرين فكان ذلك منهم كالاجتهاد في مقابلة النص المبني على حكمة لا نعرفها ولعل التفاوت
في السن بين الحقاق وبنات اللبون يقوم مقام التعدد في الاخير فالحقتان مثلا يقومان مقام ثلث بنات لبون ولعلهم اخذوا ذلك من صحيح الفضلاء الوارد
في البقر عن الصادقين ع قالا في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وليس في اقل من ذلك شيء وفي اربعين بقرة مسنة وليس فيما بين الثلثين الى الاربعين شيء حتى تبلغ اربعين
فاذا بلغت اربعين ففيها مسنة وليس فيما بين الاربعين الى الستين شيء فاذا بلغت الستين ففيها تبيعان الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومسنة الى
الثمانين فاذا بلغت ثمانين ففي كل اربعين مسنة الى تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبيعات حوليات فاذا بلغت عشرين ومائة ففي كل اربعين مسنة بل
قيل لا خلاف في ذلك في البقر ومنه استفادوا ان النصاب فيها ثلثون واربعون باعتبار حسابها فرضه المعلوم ارادة المثال منه بذلك وقد لاحظ فيه المطابقة
حتى في صورة الجمع بينهما كالسبعين وعدم تعرضه لحساب المائة بالاربعين والستين غير مناف اذ لا يجب الاستقصاء في الامثلة كما ان اقتصاره على الاربعين في الاخير
كذلك بعد ما تكرر من الاجتزاء بالثلثين في المطابق لم نرجع الحاصل منه الى ان النصاب في البقر كل ثلثين وكل اربعين كما هو معقد اجماع محكي ف وكره على
التخيير لكن هذا الصحيح مع اشتماله على كثير مما لا نقول به وهو وارد في البقر يمكن ان يكون المراد منه بيان المثال لا تعين ذلك ووجوبه على انه في خصوص
المطابق ولا دلالة فيه على وجوب مراعاة الاقل عفوا بل تلك النصوص في الابل صريحة في خلافه فلعل المتجه في الاقتصار على المستفاد من مجموع ما ورد
في البقر والابل مراعاة المطابقة خاصة دون الاقل عفوا لكن على كل حال اطلاق جماعة من الاصحاب التخيير بل هو صريح البعض بل عن ظ فوائد القواعد
والرياض نسبة التخيير مط الى ظاهر الاصحاب وان كان فيه ما لا يخفى بعد ما عرفت سابقا بل ربما استفيد ممن عقب اطلاقه كالمصنف بقوله ولو امكن في
عدد فرض كل واحد من الامرين كان المالك بالخيار في اخراج ايهما شاء اختيار القول باعتبار ظهوره في اختصاص التخيير بذلك بخلاف ما اذا كان المطابق
احدهما خاصة نعم لا دلالة فيه على اعتبار الاقل عفوا اذا كان كل منهما غير مطابق بل لعل المصرح بذلك قليل فيمكن ان يقال باعتبار المطابق منهما
ولو بمجموعهما وتخير مع مطابقتهما معا وعدم مطابقتهما معا لكن لا ريب ان الاولى تحري الاقل عفوا بل قد يتوهم تعينه في المائتين وستين مثلا فيحسب ما
دون المائتين بالخمسين فيعطي حقة والا لزم اقتضاء زيادة العشر على الخمسين نقصانا بالحق لو حسب بالاربعين اعطى بنت لبون لوجوب الحقة قبلها وكيف
كان فالتخيير حيث يكون للمالك كما صرح به جماعة بل عن هي نسبته الى علمائنا بل عن كره الاجماع عليه ولعله المنساق من الادلة فضلا عن تحقق الامتثال
باحدهما فلا تسلط لغير المالك عليه خلافا للمحكي عن ف وط فقال بتخير الساعي ولا دليل عليه بل ظ الدليل خلافه بل ربما احتمل من احتجاج الاول منهما
موافقته للمش فلاحظ وتامل هذا كله في الابل وفي كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسنة كصحيح الفضلاء المتقدم وان كان غير مشتمل
على التخيير بين التبيع والتبيعة لانه رواه في المع كذلك قال ومن طريق الاصحاب ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وابو بصير والفضيل عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع
قالا في البقر في كل ثلثين تبيع او تبيعة وليس في اقل من ذلك شيء حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان او تبيعتان ثم في سبعين تبيع او تبيعة ومسنة
وفي تسعين ثلث تبايع ولعله عثر عليه فيما عنده من الاصول لكن كما هو مظنة ذلك بل ارسل في ف اخبار بذلك على انه في الصحيح المروي على ما رواه
الكليني والشيخ في المرتبة الرابعة قال فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبيعات حوليات مضافا الى دعوى اولوية التبيعة من التبيع لكونها اكثر نفعا بل عن
هي لا خلاف في اجزاء التبيعة عن الثلاثين للاحاديث ولانها افضل بالدر والنسل بل لعل ذلك الغنية وكره وهي وف وتبح الاجماع على ذلك على ما حكي
عن بعضها بل كاد يكون صريحها او بعضها مؤيدا ذلك كله بالشهرة المحكية في التح وغيره بل المحصلة بل لم نجد فيه مخالفا صريحا اذ ليس اقتصار ابن ابي عقيل و
الصدوقين والمفيد في كتاب الاشراف فيما حكي على التبيع اعتمادا على الاولوية المزبورة وان كان تبعهما على وجه تجزى على انها فريضة لا على وجه القيمة لا يخلو
من نظر ومنه يعلم وجه الاشكال في اجزاء المسنة عنها وان ادعى الاجماع عليه بعضهم نعم قد يتوقف ان الصدوق في الفقيه والمقنع واقتصر في الثلثين على
ذكر التبيع الحولي لكن في السبعين قال تبيعة ومسنة وفي التسعين ثلث تبايع وما ذاك الا لعدم الفرق بينهما عنده كل ذلك
مع ما قيل من ان التبيع لغة ولد البقر ذكرا كان او انثى بل ربما كان ذلك ظ ابن الاثير في نهايته وكيف كان فلا ينبغي التامل في التخيير المذكور نعم يتعين

السنة في الاربعين ولا يجزي المسن عنها قطعا للاصل والصحيح المذكور ومحكي الاجماع وغير ذلك ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في ذلك بين كون البقر الذي عنده ذكورا او اناثا او مختلطة خلافا للمحكي عن بعض فاجتزى بالمسن اذا لم يكن عنده الا ذكورا معللا له بان الزكوة مواساة فلا يكلف غير ما عنده وهو مع انه اجتهاد في مقابلة النص يقتضي اجزائه في غير الفرض اذا لم يكن عنده مسنة وهو معلوم البطلان كما لا يخفى وكذا لا يجزي عن التبيع او التبيعة الا على الوجه لعله ينزل عليه ما عن بعض من الاجماع على اجزائها عن احدهما والله اعلم بقي الكلام في شيء وهو انه حيث يكون الخيار للمالك في الفريضة ولو باعتبار الخيار في الحساب ما الذي يثبت للفقير في العين بناء على ان الزكوة فيها قبل حصول الاختيار منه اذ ملك احدهما الا على التعيين في الاعيان الخارجية غير معهود بل غير معقول ودعوى ان المملوك معين في علم الله تعالى لانه يعلم بما يختاره يدفعها انه قد لا يختار اللهم الا ان يقال ان الله يعلم مختاره لو اختار لكنه كما ترى ولعل الاولى التزام احد امرين اما ان الزكوة غير جارية على حكم الاملاك المعروفة كما يؤيده ما سمعته سابقا منهم من اشاعة الفريضة في النصاب دون العفو واما القول بان الفريضة في نظر الشارع بقيمة واحدة فالتبيع والتبيعة سواء وكذا الحقتان مثلا مع بنات اللبون الثلثة فان التعدد يقوم مقام التفاوت في السن الذي يتعلق بالمالك ما يقابل احدهما فلا ابهام ولا ترديد حينئذ فانه جيد فانه دقيق والله اعلم **المقصد الثاني**

في الابدال من وجبت عليه بنت مخاض وليست عنده اجزاء ابن لبون ذكر بلا خلاف اجده كما اعترف به بعضهم بل عن كره انه موضع وفاق وفي خبري زرارة وابي بصير ولفظ الاول فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ذكر بل في عدة غيرهما الاجزاء اختيارا بل في فتح الفتوى على الاجزاء مطلقا واضطرارا وعن بعض وعن الغنية عنده ان بنت المخاض في قيمة ابن اللبون الذكر خلافا لظاهر جماعة وصريح اخرى فلا يجزي الا اذا لم يكن عنده بنت مخاض لكن الاول الاصح من قوة لقيام علو السن مقام الانوثة ولذا لم يكن فيه جبران اجماعا كما عن كره بخلاف دفع بنت اللبون وبه صرح في الخبر الاتي ولا ينافي عدم ارادة الشرط حقيقة من عبارة النص ولا الاقتضى عدم اجزائها عنده اذا لم يكن موجودة حال الوجوب وان وجد بعده بناء على ان الشرط عدم كونها عنده حينئذ لا حال الاداء مع معلومية بل العلو لم عد النادر بل قيل ان ظاهر الاصحاب كونه موضع وفاق ولو لم يكن عنده كان مخيرا في ابتياع ايهما شاء مما يرشد الى التخيير في الفرض ضرورة انا لم نبنه على كون الشرط حقيقة وجوب شرائها الاطلاق دليل الا ولم يخرج منه الا صورة عدم وجودهما عنده ووجود ابن اللبون كما هو المنساق من النص بل صرح به فيما سمعته من صحيح زرارة وخبر سبيع بل لو سلم عدم شمول النص لهذه الصورة ايضا وجوبها مقدمة لتحصيل يقين البراءة ولعله لذا عين شراءها في البيان ومال اليه في مجمع البرهان كما قيل وما يقال في توجيه اجزائه عنها في الفرض من انه بشرائه يصير واجدا له فاقدا لها نعم لو اشترى بما تعين الى شراءها ايد فعدان البحث في الواجب عليه قبل شرائه ماذا كما هو واضح وكيف كان من وجبت عليه سن من الابل وليست عنده وعنده اعلا منها بسن دفعها واخذ شاتين او عشرين درهما وان كان ما عنده اخفض بسن دفع معها شاتين او عشرين درهما على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل في الغنية وعن كره ومجمع البرهان وغيره الاجماع عليه في خبر سبيع عن جده عن ابيه عن امير المؤمنين ع في كتابه الذي كتب بخطه حين بعثه على الصدقات من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانه يقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده جذعة فانه يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته حقة وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعنده حقة فانه يقبل منه الحقة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعنده ابنة مخاض فانه يقبل منه ابنة مخاض ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده ابنة مخاض وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما فمن لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء الحديث ومثله روى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع في حديث كون الابل قال كل من وجبت عليه جذعة ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده جذعة دفعها واخذ من المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئا فما عن الصدوقين والجعفي من ان التفاوت بين بنت مخاض واللبون شاة يأخذها المصدق او يدفعها مع انه نادر كما قيل مخالف لجميع ما عرفت بلا شاهد نعم قد يلوح ما في كره ولك ومحكي المبسوط من جواز الاكتفاء بشاة وعشرة دراهم حملا لما في الخبرين المزبورين على المثال الا كان جمودا استعمالها ان ظاهر النص والفتوى عدم اختصاص الحكم المزبور بما اذا كان القابض الساعي او الامام دون الفقير والفقيه لكن عن الموجز وكشفه انه نوع معاوضة فتوقف على الوالي ونبه مع انه الفقيه كذلك منع كونه معاوضة موقوفة على ذلك بل هو حكم شرعي لذلك كان الخيار في ذلك الى العامل كما نسبه في الى الاصحاب فاذا دفع الناقص مع الجبر فقد دفع ما وجب عليه لا القيمة وصرح غير واحد ايضا بان الحكم كذلك سواء كانت القيمة السوقية مساوية لذلك وناقصة او زائدة عليه بل لا اجد فيه خلافا للاطلاق المذكور نعم استشكل الفاضل والكركي وثاني الشهيدين وسبطه وبعض من تأخر فيما اذا انقصت قيمة المدفوع من المالك عن الشاتين او العشرين درهما او ساوته من اطلاق النص ومن انه كانه لم يؤد شيئا بل استوجبه سيد المدارك والبهبهاني في شرحه عدم الاجزاء حملا للرواية على ما هو المتعارف والغالب في ذلك الزمان ومن ان مقتضى ذلك مراعاة القيمة وقت الدفع فان ساوت قيمة الواجب اجزا وان نقصت تممها بما يكملها واذا ادت التكملة على الشاتين والعشرين درهما او نقصت وان زادت اخذ التفاوت وكك وهو كما ترى مخالف لظاهر النص والفتوى المعتضد باعتبار ذلك على حسب هذا التقدير الشرعي الذي مبناه بحسب الظاهر ملاحظة الحال في ذلك الزمان

فلا عبرة بالتفاوت في غيره زيادة ونقصا فلو فرض كون الادنى سنا ازيد قيمة من الواجب او مساويا لم يكن للمالك دفعها بلا جبر للنص ومن ذلك وتقدم ما يعلم انه ليس على حسب التفاوت الممتنع بينهما التراضي ونحوه نعم لو اراد المالك عوض المقدر شرعا او ازيد منه اعتبر التراضي بينه وبين الامام او وكيله العام او الخاص والفقير هذا وفي ذلك ان كان المالك هو الدافع اوقع النية على المجموع وان كان الاخذ ففي محل النية اشكال ثم استقرب ايقاع النية على المجموع واشتراط المالك على الساعي او الفقير ما يجبر به الزيادة فيكون نية وشرطا لا نية بشرط قلت كان الاشكال لان ايقاع النية على ما عدا الجبر يشكل باحتمال نقص المدفوع عن الجابر او مساواته له فلا يبقى شيء وجعل التراضي على جزء ما من المدفوع مقابل الجابر وايقاع النية على ما عداه يشكل بعدم لزوم التراضي فليس الا الطريق المزبور فتامل جيدا ولو تفاوتت الاسنان بازيد من درجة واحدة لم يتضاعف التقدير الشرعي ورجع في التفاوت الى القيمة السوقية على الاظهر الاشهر بل المشهور نقلا وتحصيلا بل في انه قطع به الاصحاب من غير نقل خلاف اقتصارا فيما خالف الضوابط من وجوه على المتيقن منها وفتوى خلافا للمحكي عن الشيخ والجعفي و ط والغنية وكره والمخ بل في الغنية الاجماع عليه لكن علله بان اصحابنا لا يختلفون في جواز اخذ القيمة في الزكوة فلعله غير مخالف بل قيل ان عبارة ط يلوح منها ذلك فينحصر الخلاف في الثلثة ويكون نادرا مع انا لم نقف له على شاهد سوى ما قيل من ان بنت المخاض والجبر مساوية لبنت اللبون وهي مع الجبر مساوية للحقة فبنت المخاض مع الجبرين مساوية للحقة لان المساوي للمساوي مساو والمقدمات الثلثة ممنوعة فلا يكون قياسا وفيه منع المساواة من كل وجه لعدم الدليل عليه ذلك الاطلاق فيه ليستند اليه لا غيره فلا يجوز التعدي عن غير النصوص وسوى اجماع الغنية الذي عرفت حاله مع التسليم موهون بمصير من عرفت الى خلافه وسوى دعوى زيادة المثال من النصوص وهي مجرد احتمال لا دليل عليه ولقد اجاد في حيث انه بعد ان حكى عن بعض اصحابنا انه ان كان بينهما درجتان فاربع شياه وان كان ثلثة درج فست شياه او ما في مقابلة ذلك من الدراهم قال وهذا ضرب من الاعتبار والقياس والمنصوص من الائمة والمتداول من الاقوال والفتيا بين اصحابنا ان هذا الحكم فيما يلي السن الواجبة من الدرج دون ما بعد عنها وكذا لا يجزي ما فوق الجذع من الاسنان عنه مع اخذ الجبر بلا خلاف اجده كما عن كره بل في الاجماع عليه ايضا نعم يجزي ذلك كله بملاحظة القيمة السوقية بل الظاهر عدم اجزاء ما فوق الجذع من الاسنان كالرباع والثني عن احد الاسنان الواجبة من غير جبر وان احتمله بعضهم لكونه غير الواجب ولا دليل على البدلية ودعوى استفادة ذلك من الاولوية فيكون الواجب ذلك فما فوق يدفعها منع الاولوية لعدم تنقيح العقل ولا تنقل لها وخبر الجبر لا دلالة فيهما على ذلك بل وربما يدل على العكس فتامل جيدا وكذا لا يجزي بنت المخاض عن الخمس شياه وان اجزأت عن الست والعشرين بل لا يجزي عن الشاة الا على وجه القيمة لكن في انه يجزي فرض كل نصاب اعلى عن الادنى وزاد في الاول في اجزاء البعير عن الشاة فضلا عن الاعلى بالقيمة وجهان قلت قد عرفت ان اقواهما العدم واما الاول فهو متجه فيما اذا لم يكن عنده الفرض وكان علو الاعلى بدرجة ضرورة اجزائه في هذا الحال مع اخذ الجبر فبدونه اولى على ان الجبر حق المالك فله اسقاطه بل يمكن القول باجزائه في حال وجود الفرض وان كان بادي النظر في النصوص والفتاوى اعتبار عدم الفرض في الاجزاء بل صرح به بعضهم الا ان التامل الجيد يقتضي بعدم ارادة الشرط حقيقة من ذلك وان المراد بيان قيام هذا الفرد مقام الفرض وان المالك بالخيار جريان الشرط مجرى الشرط الغالب في عدم ارادة المفهوم منه وان مثل هذا الكلام يؤتى في مقام التيسير خصوصا اذا كان الفرد الاول اهم وافضل لا ان المراد الترتيب في الوجوب فح يكون الحال في ذلك نحو ما سمعته منا في اجزاء ابن اللبون الذكر عن بنت المخاض بل العارف بلسان الشرع يعلم ان الشارع لم يقصد الوجوب بالترتيب حقيقة من ذلك بل لا يعلق الوجوب على الوجود عنده وان كان متمكنا من الشراء ولم يبين ان المدار على زمان الخطاب او الى حال الاداء ولا غير ذلك مما لا يخفى على ذي الذكاء والعارف بلحن خطابهم عدم تساهلهم على تقدير الوجوب في ذلك فتدبر جيدا واوضح من ذلك الاجزاء من غير جبر اخذا ولو منه معه في المحكي عن ط لو كانت عنده بنت مخاض الا انها وجميع ابله مهازيل لا يلزمه اعطاؤها ولعل فيه استيناسا لما قلناه كما انه قد يستانس له بما صرح به بعضهم من انه لو فقد الاصيل والبدل تخير بين شراء الفريضة وبين شراء الادنى ودفعها مع الجبر او الاعلى واخذ الجبر بالتقريب الذي سمعته في ابن اللبون واما اجزاء الاعلى بدرجتين حال عدم الفريضة فضلا عن حال وجودها كما يقتضيه اطلاقه فغير صحيح بناء على المختار من عدم اجزائه مع الجبر وانه ليس الا ملاحظة القيمة كما عرفت الحال فيه **المقصد الثالث** في

اسنان الفرائض المعلوم الرجوع فيها هنا الى اللغة بعد انتفاء الشرعية والعرفية بنت المخاض بفتح الميم اسم جمع للنوق الحوامل واحدتها خلفة ولا واحد لها من لفظها هي التي لها سنة ودخلت في الثانية اي امها ماخض بمعنى حامل ولو بالمثانية على معنى انها لحقت بالحوامل وان لم تكن حاملا وحاصل المراد انه وضعتها امها في سنة قد حملت النوق التي وضعن مع امها وان لم تكن هي منها فنسبتها الى الجماعة لذلك الا انه وابن ناقة الانوثة متعدده ووجه التسمية ما قيل من ان العرب كانت تحمل الفحول على الاناث بعد وضعها بسنة فتحمل في السنة والامر سهل وبنت اللبون هي التي لها سنتان ودخلت في الثالثة اي امها ذات لبن ولو بالصلاحية وان لم تكن كذلك فعلا والحقة بكسر الحاء المهملة هي التي لها ثلث سنين ودخلت في الرابعة فاستحقت ان يطرقها الفحل كما عن بعضهم في وجه التسمية او يحمل عليها كما عن اخر والاولى تعليلها بهما وعلى كل حال لا يعتبر فيها ذلك فعلا قطعا وما في حسنة الفضلاء وكلام ابني الجنيد وابي عقيل والصدوق انها حقة طروقة الفحل محمول على ذلك ويؤيده ما عن الخليل في العين والعالي من الكلام الطروقة للقلوصة التي بلغت الضراب والجذعة بفتح الجيم والذال المعجمة هي التي لها اربع ودخلت في الخامسة ولعله المراد مما في المجمل من انها ما تم له خمس سنين وكذا ما سمعته عن المقاييس وعن المع وهي سميت بذلك لانها تجذع مقدم اسنانها اي تسقطه لكن لم نجد ذلك فيما حضرنا من كتب اللغة نعم يظهر من بعضها انها سميت بذلك لحداثة سنها وشبابها بل قد صرح الجوهري بان هذا السن لا ينبت فيه سن ولا يسقط في المحكي عن المقاييس الجيم والذال والعين ثلثة اصول احدها يدل على حدوث السن وطراوته فالجذع من الشاة ما اتى له سنتان ومن الابل ما اتى له خمس سنين وفي المجمل ايضا الجذع الدهر الازلم لانه جديد ابدا ويقال فلان في هذا الامر جذع اذا اخذ فيه حديثا وعلى كل حال فهي اعلا الاسنان الماخوذة في الزكوة بلا خلاف معتد به اجده في ذلك بل ولا في شيء مما تقدم وعن الصدوق

انه ذكر اسنان الابل فقال اول ما يطرح امه حوار الى تمام السنة فابن مخاض الى تمامها فابن لبون الى الرابعة فاذا دخل فيها سمي الذكر حقا والانثى حقة فاذا
دخل في الخامسة سمي جذعا فاذا دخل في السادسة سمي ثنيا فاذا دخل في السابعة القى رباعيته وسمي رباعيا فاذا دخل في الثامنة القى السن التي بعد
الرباعية وسمي سديسا فاذا دخل في التاسعة فطر نابه وسمي بازلا فاذا دخل في العاشرة فهو مخلف وليس له بعد هذا الاسم اسم والتبيع عند الاكثر
على ما في شرح اللمعة للاصبهاني هو الذي تم له حول الى تمام السنتين وكل منهم اخذه من صفة في حسن الفضلاء بالحولي بل عن المغرب تفسيره لكن
قد يقال انه لا يتعين الحولي لما كمل له حول كما اعترف به الاصبهاني في شرحه للمعة بل قد يقال انه في اكثر ما رويناه من كتب اللغة ولد البقر في اول
سنة وهو لا يعطي كمال سنة بل خلافه وصرح الثعالبي في فقه اللغة وابن قتيبة في ادب الكاتب انه قبل الجذع وفي ط قال ابو عبيدة تبيع لا يدل
على سن وقال غيره انما سمي تبيعا لانه يتبع امه في الرعي ومنهم من قال لان قرنه يتبع اذنه حتى صارا سواء فاذا لم يدل اللغة على معنى التبيع والتبيعة
فالرجوع فيه الى الشرع والنبوة مدينين وقال تبيع او تبيعة جذع او جذعة وقد فسره ابو جعفر وابو عبد الله ع بالحولي قلت عن ظاهر العين و
المجمل والمغايبين والمفردات للراغب موافقة ابي عبيدة الا انه قد يقوى ما عند الاصحاب لصحيح ابن حمران عن ابي عبد الله ع التبيع ما دخل في الثانية و
بالحولي في الحسن ودعوى انه اعم كما في شرح اللمعة للاصبهاني نايد فيها بناء على خلافه والاطلاق لسواد الحولي في هذا الزمن على الاعم من ذلك غير معتد به في كشف المعنى
الحقيقي كما هو واضح بادنى تدبر وكيف كان فهذا قيل في وجه التسمية انه سمي بذلك لانه يتبع قرنه اذنه او يتبع امه في الرعي والاولى التعليل بهما واما المسنة
فهي الثنية اي التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة وعن ط ما لو اهي التي تم لها سنتان وهو الثني في اللغة فينبغي ان يعمل عليه وروي عن النبي ص انه قال المسنة هي
الثنية فصاعدا والامر في ذلك سهل وانما الكلام في قوله ويجوز ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ومن العين افضل وكذا في سائر الاجناس و
تفصيل البحث في ذلك انه لا خلاف معتد به في الاجتزاء باخراج القيمة في غير الانعام بل في المعتبر والتذكرة والتنقيح وظ ط والايضاح وغيرها على ما حكي عن بعضها الاجماع عليه
وفي صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى سالته عن الرجل يعطي عن زكاته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك قال لا باس وصحيح البرقي عن ابي
جعفر الثاني ع كتبت اليه هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج
من كل شيء ما فيه فاجابه ع ايما تيسر يخرج وهو ظاهر في عموم جواز كل ما يتيسر الشامل لما اذا تيسر مع اخراج الصدقة على كل منهما انه تيسر فلا وجه للمناقشة
في دلالته على الاجزاء مطلقا الى غير ذلك مما يدل على الاجزاء فما عن الحلي من منع اخراج القيمة مط في غير محله بعد ما عرفت مع ان المحكي عنه في شرح اللمعة
التصريح بموافقة المش انما الاشكال فيها في الانعام والمش بين الاصحاب نقلا وتحصيلا ذلك ايضا بل في ف والغنية وعن الانتصار ود ونة الاجماع عليه بل قيل انه
قد يظهر ذلك من ط ايضا ولا يخرج من فتح لفتوى ما سمعته في غيرها بل قيل انها اولى بالجواز بل قد يظهر من قوله ع ايما تيسر ان له الدلالة على الميسور بل بما يدعي العموم فيه
للجميع ان كان اول السؤال خاصا بل لا ريب في عدم ظهوره بالخصوصية بل لعل الظاهر منه عدمها بل قد يومي اخبار الجبر في الجملة الى ذلك ايضا بل في الغنية
بعد ذكر الجبر المتقدم قال وعلى هذا الحساب يؤخذ ما هو اعلى وادنى بعد درجتين او ثلث بدليل الاجماع المشار اليه فان اصحابنا لا يختلفون في جواز اخذ القيمة في الزكوة
مضافا الى ترك الاستفصال في بعض النصوص كالمروي عن قرب الاسناد عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منهم ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم
فقال لا باس وغيره مؤيدا ذلك كله بما يظهر من حسنة بريد بن معوية وغيرها من النصوص من ارادة المسامحة للمالك وانها مواساة فلا يكلف بالشاق ولان
القيمة غالبا تكون انفع للفقير وبان المقصود من الزكوة دفع الخلة وسد الحاجة ونحو ذلك مما يحصل بالقيمة والعين بل ربما يكون دفع العين في بعض الاوقات
ضررا على الفقير لحاجته الى السياسة العاجز عنها وربما حصل ضرر عليه بذلك حتى لو اراد لم يحصل بيعه بخلاف دفع القيمة من الراغب فيها لشدة الحاجة
مما وشدة نفسه عليها فهو عنه بمكانه ليست عند غيره وبما دل على ان للمالك التخيير في العين والتغيير باذل للساعي ما هو بيع الانعام وان المالك احق من غيره
حتى ورد في خبر محمد بن خالد عن ابي عبد الله ع في ادب الساعي الى ان قال فاذا اخرجها فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان
لم يردها فليبعها بل قيل انما يكون احق بها لو جاز له العدول الى القيمة وان كان قد يناقش بامكان منع ذلك بل اخذ العين منه ولا ثم بيعها منه قد يدل على
عدم جواز دفع القيمة لكن قد يقال ان اخذ العين التقويم بزيادة حتى تقف على من يكون ذلك للتعرف بالقيمة بل قد يدعى ظهور الخبر المزبور في ذلك لان المراد
اخذها زكوة ثم اخذ القيمة اذ ذاك كانه من اللغو والعبث وقوله ع لا تباع الصدقة حتى تعقل اي تؤخذ وتدرك وتقبض محمول على ذلك ونحوه مما لا ينافي
المطلوب ولعل الداعي الى هذا التصرف والتقويم في الانعام دون الغلات والنقدين عدم معرفة القيمة فيها بخلافهما ومن هنا احتاج الى هذا التصرف فيها
بخلافهما وبالجملة لا يكاد يخفى على من تصفح النصوص في ابواب ما ورد من المقاصة بها عن الدين ودفع الكفن منها ونحو ذلك قدر زقنا الله معرفة لسانهم ولحن خطابهم
ظهور اجتزاء الشارع بالقيمة لو دفعها المالك وانه لا يكلف دفع العين بل قد يظهر من خبر قرب الاسناد ومعقد اجماع الخلاف والغنية عدم تعيين القيمة
بالدراهم والدنانير بل يجزي فيها من اي جنس يكون كما هو ظ المتن وصريح بل نسبه بعضهم الى الاصحاب قال نص بعضهم وتلويحا من اخر بل في البيان لو اخرج
في الزكوة منفعة من العين كسكنى الدار فالاقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لانها تحصل تدريجا ولو اجر الفقير نفسه او عقاره ثم احتسب مال الاجارة
جاز وان كان معرضا للفسخ لكن في ك ان جواز احتساب مال الاجارة جيد لكونه معرضا للفسخ لا يصلح مانعا اما جواز احتساب المنفعة فمشكل بل يمكن تطرق الاشكال
الى اخراج القيمة مما عدا النقدين قلت ولا ينحصر انصراف القيمة اليهما بل ربما يؤيده خبر سعيد بن عمر عن ابي عبد الله ع قلت يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق
والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى وفي الوافي هذا الحديث لا ينافي ما قبله لان التبديل انما يجوز بالدراهم والدنانير
دون غيرهما الا انك قد سمعت معقد اجماع الخلاف وغيره ومقتضاه جواز دفع المنفعة عن ذلك بعد ان كان قبض العين قبضا لها والوفاء شيء مستقل بنفسه
لا دليل على اعتبار كون المدفوع له عينا بل ربما ظهر من خلاف كشف ان اعتبار ذلك هنا من اقوال العامة فلاحظ وتامل والخبر بعد الاغضاء عن سنده لم يعلم

الزكوة فيه

الزكوة فيها عن المشتري او كان قابضا لها عن الغير دراهم ودنانير ولكن مع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه فيما نحن فيه بل لا ينبغي تركه في دفعها
في الانعام تخلصا من خلاف المفيد ربما مال اليه في المعتبر وك وغيرهما على ما حكي عن بعضها لكنه في غاية الضعف ثم ان كان المدفوع اليه الامام او
وكيله العام او الخاص ضرورة ولايتهم على الفقير فلهم المعاوضة عن ماله فاذا اراد قبض القيمة من اي جنس يكون عنه لم يكن اشكال في الجواز ودعوى عدم
جواز ذلك لهم واضحة الفساد نعم قد يكون للمنع وجه لو كان المدفوع اليه احد الفقراء مع ان الاقوى خلافه لما عرفت وكيف كان فالمعتبر في القيمة وقت الاخراج
لانها انما اجزأت بدلا وليست واجبة بالاصالة عندنا فهي من قبيل العوض فالمعتبر فيه وقت الاخراج لكن في محكي كرة انما تعتبر القيمة وقت الاخراج ان لم يقوم
الزكوة على نفسه فلو قومها على نفسه وضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فالوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد والناقص وان كان قد فرط
بالتاخير حتى انخفض السوق وارتفع اما لو لم يقوم ثم ارتفع السوق او انخفض اخرج القيمة وقت الاخراج وفيه انه بعد تنزيل التقويم على ارادة المعاوضة
عليها لا دليل على ولايته بحيث يكون له المعاوضة على الزكوة على وجه يكون الواجب عليه في الذمة القيمة لا العين فالمتجه وجوب العين وملاحظة القيمة وقت
الاخراج ولو انخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب اذا كان التاخير بتفريطه والظاهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت في العين والله اعلم
والشاة التي تؤخذ في الزكوة فريضة في الابل والغنم فريضة وجبرانا بل والقائل الشيخ وبنو حمزة وزهرة وادريس والفاضل والشهيدان والعليان والمقداد
والقطيفي على ما حكي عن بعضهم اقلها الجذع من الضان والثني من المعز بل هو المش نقلا على لسان جماعة وتحصيلا بل في الرياض ليس فيه مخالف يعرف بل في
الغنية الاجماع عليه وقيل ما يسمى شاة لكن عن جماعة انه لم يعرف القائل بذلك لعدم كذلك وان اختاره جماعة من متاخري المتاخرين وربما كان في المحكي عن
هي ويونس ميل اليه وعلى كل حال فالاول اظهر للاجماع المحكي المعتضد بما عرفت وخبر سويد بن غفلة اتانا مصدق رسول الله ص وقال نهينا ان ناخذ المراضع و
امرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وكونه من طرق العامة غير قادح بعد نقل الاصحاب له واستدلالهم به وموافقته للشهرة العظيمة التي هي طريق تبين له نعم ليس فيه
دلالة على تمام المطلوب واوضح منه دلالة المرسل عن عوالي اللئالي عنه ص انه امر عامله ان ياخذ الجذع من الضان والثني من المعز قال ووجد ذلك في كتاب علي ع
ويمكن ان يكون ذلك اشارة الى الخبر المزبور فيكون نوع تبين له وكاشفا عن اجماله بل لعل موثق اسحق بن عمار عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال اذا اجذع
محمول على ذلك ايضا بقرينة الاجماع على عدم اعتبار ذلك في حول الزكوة وانما المعتبر النتاج او السوم كما عرفته سابقا فيكون المراد منه حينئذ الاخذ في الزكوة
لا العد مؤيدا ذلك كله بانه لو كان مسمى الشاة مجزيا على وجه يشمل السخل حال ولادته او قريبه لاشتهر ذلك تمام الاشتهار وتوفرت الدواعي على نقله
مع ان الامر بالعكس بل المنع من اخذ المريضة والهرمة وذات العوار ونحوها يقتضي خلافه بل لا يبعد دعوى انصراف اطلاق الشاة في النصوص الى خلاف
ذلك بل لعل الفتوى ايضا كذلك ويشهد له امر السيد لعبده بشراء شاة على ان الاطلاق الصادر فيها انما هو في مقام اظهار احد النصب وتمييز نصب الشاة
عن نصب الابل ولا اقل من ذلك كله ينقدح الشك في المراد من الاطلاق المزبور فيبقى قاعدة توقف يقين الشغل على يقين البراءة بحالها فمن الغريب الاستناد
اليه في مقابلة جميع ما عرفت والمراد بالجذع من الضان ما كمل له سبعة اشهر والثني من المعز ما كمل له سنة كما عن س وك وتنقيح وفوائد الشرائع وايضاح النافع و
وتعليق الارشاد والميسية والروضة وكذا الشرائع على ما حكي عن بعضها بل عن غير موضع انه المش بل عن محشي الروضة انه لا يعرف قولا غيره بل في ظ الغنية الاجماع على
الثني في بحث الهدي بل والجذع وان قال انه الذي لم يدخل في السنة الثانية وعن بعضهم في الثني انه روي في بعض الكتب عن الرضا ع لكن في جع الكتاب
انه يجزي في الهدي من الضان الجذع لسنة بل في شرح الاصبهاني للروضة انه المفسر في الصدوقان والشيخان في المقنعة ويه والمصباح وعلم الهدى في الجمل والمسائل
وابنا زهرة وحمزة والفاضلان في فع والارشاد وفخر الاسلام على ذلك قلت يمكن ارجاعه الى السابق وان كان لا يخلو من تكلف والمحكي عن اكثر اهل اللغة ان
الجذع ما دخل في السنة الثانية نعم عن المغرب والازهري الجذع من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر وارسل بعضهم عن ابن الاعرابي الاجذاع وقت وليس
بسن فالعناق يجذع لسنة وربما اجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها فهي جذعة ومن الضان اذا كان ابن شابين اجذع لستة اشهر الى سبعة
واذا كان ابن هرمين اجذع لثمانية الى عشرة وفي الصحاح وقيل في ولد النعجة انه يجذع في ستة اشهر او تسعة اشهر ولم ار له موافقا ولعل لفظ تسعة من
تصحيفات النساخ وفي محكي ط بعد ما ذكر اسنان المعز وذكر ان السخلة منه اذا دخل في الثانية فهي جذعة والذكر جذع قال واما الضان فالسخلة منه
مثل ما في المعز سواء ثم هو حمل للذكر وللانثى رخل الى سبعة اشهر فاذا بلغت سبعة اشهر قال ابن الاعرابي ان كان من شابين فهو جذع وان كان من هرمين
فلا يقال جذع حتى يستكمل سنة فاذا دخل في الثانية فهو ثني وثنية على ما ذكرناه في المعز سواء الى اخرها وانما قيل جذع في الضان اذا بلغ سبعة اشهر واجزأ
في الاضحية لانه اذا بلغ هذا الوقت كان له نزو وضراب والمعز لا ينزو حتى يدخل في السنة الثانية فلهذا اقيم الجذع في الضحايا مقام الثني من المعز وفي شرح الاصبهاني
انه قطع في الحج بما حكاه عن ابن الاعرابي والفاضل في كرة اقتصر هنا على ذكر كلام ابن الاعرابي وفي نهي على نقل ما في ط قال وقطع في يه وعد والشهيدان وابن
ادريس بانه ما كمل سبعة اشهر ونسب في س كونه ابن ثمانية ان كان ابن الهرمين الى القيل وفي جع هي وكرة ويه انه ابن ستة اشهر وقيل ان كان ابن شابين
فابن ستة اشهر وان كان ابن هرمين فابن ثمانية وان كان ابن شاب وهرمة فابن سبعة الى غير ذلك من كلماتهم هذا كله في الجذع واما الثني من المعز فقد عرفت
التصريح بانه الداخل في الثانية وفي شرح الاصبهاني انه نسبه مع ذلك الى الصدوقين والشيخين وعلم الهدى وسلار وابني زهرة وادريس والفاضلين قال وهو الموافق
للمفردات للراغب ونسبه ابن الاثير الى احمد بن حنبل لكن المش عند اللغويين انه الداخل في الثالثة وبه صرح في محكي ط في اسنان الغنم وكرة الا انه يقوى في النظر ما
سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصا وكلام اهل اللغة بمرأى منهم ومسمع وخصوصا مع احتمال كون المراد منه ذلك في الزكوة وان كان اسم
الثني في اللغة للداخل في الثالثة فيجزي ح ذلك في زكوة الغنم والابل والجبران واحتمال مراعاة المماثلة في الاولى لقاعدة الشركة يدفعه اطلاق الادلة مضافا الى
ما سمعته وتسمعه من كيفية الشركة فلاحظ وتامل بل منه ينقدح ما اشكل على بعض الاعلام في اجزاء الجذع في زكوة الغنم بناء على كونه دون الحول بان الشركة في العين

يقتضي كون

يقتضي كون الفريضة احد النصاب الذي حال عليه الحول فكيف تكون جذعا حتى ان الفاضل البهبهاني في شرحه على المفاتيح قد اطنب كمال الاطناب في ذلك وان كان
قد سبقه اليه في الجملة الاردبيلي ولم يتخلص منه الا باحد امرين اما اختصاص الجذع المزبور في غير زكوة الغنم واما بان الجذع ما كمل له حول لكن ستعرف ضعف
هذا الاشكال لان المراد بالشركة المزبورة في نحو زكوة الابل من كون الفريضة مشاعة في مجموع النصاب حتى ان كل واحد منه للفقير فيه جزء فلا باس ح
بتقديرها بالجذع وغيره ضرورة رجوع الحاصل الى الفقير ملك ما يقابل الجذع من النصاب كالتبيع في البقر والشاة وبنت المخاض مثلا في الابل الذي من المعلوم
عدم اختصاص وجوب الزكوة بها لو وجد مسمى الفريضة في النصاب بل لو وجد لا يتعين على المالك اعطاؤه كما ان من المعلوم عدم اختلاف كيفية الوجوب
في خصوص مسمى الفريضة في النصاب وعدمه بل وعدم الفرق في كيفيته في نصاب البقر والغنم والابل وكان منشأ الاشتباه عدم تصور خلو نصاب الغنم عن مصداق
مسمى الفريضة اي الشاة التي اقلها الجذع بخلاف غير الغنم من النصب لكن لا يخفى عليك عدم صلاحية مثل ذلك للفرق بل قد يقطع الفقيه بادنى تامل
في اتحاد المراد من خطاب الزكوة في جميع هذه الموارد بل وغيرها كما انه مع زيادة تحقيق لذلك انه لا اشكال في ذلك ح من هذه الجهة نعم قد يشكل كون سن
الجذع من الضان ذلك لخلو كلام اهل اللغة عنه كما عرفت بل وجماعة من الفقهاء بل المعظم بناء على ما تقدم وربما يقوى في النظر ما سمعته من ابن الاعرابي
من كون الجذع عنده الا سنا لعله لا ينوب عنها الجذع لسنة ممن تقدم النقل عنهم وعلى كل حال فالمراد ان اقل المجزي من ذلك الا انه يجزي غيرهما من الاعلى منهما
سنا اولى بالاجزاء واذا دفع كان فريضة فما في ش من انهما لو فقدا اي الجذع والثني في غنمه دفع الاقل وائم القيمة او الاكثر واسترد الزائد في غير محله بل نسبته
الى الاخير كما انك قد عرفت عدم الفرق بين شاة الابل والغنم والجبران لاطلاق الادلة فما عن بعضهم من الفرق فيعتبر المماثلة في الوسط دون الطرفين في غير محله
والله اعلم وكيف كان فلا يؤخذ المريضة من النصاب السليم ولا الهرمة من نصاب الفتيات ولا ذات العوار من نصاب الصحيح عند الاصحاب كما عن بعضهم بل عن آخر
نفي الخلاف فيه بل قيل قد نقل على ذلك الاجماع في مواضع وفي شرح اللمعة للاصبهاني الاتفاق كما يظهر في الاخير وحكي عن المنتهى انه لا يعلم في الاولى والاخيرة
مخالفا وقال الصادق ع في صحيح محمد بن قيس ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ولعل المريضة تندرج في ذات العوار لانه بفتح العين
وضمها بل وكسرها مطلق العيب على انه لا قائل بالفصل بين الثلاثة بل لعل النهي عن اخذ اولى كما ستعرف فيومي اليها ايضا بناء على ان ذلك للكفة [?]
الذي هو مرض مضافا الى قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وعموم الخبيث لغير ذلك غير قادح بعد الخروج بالدليل كل ذلك بعد الاغضاء
عن قاعدة الشركة في العين التي لا ينافيها الاطلاق المقتضي تخيير المالك بعد الشك في شموله لما هنا ولو لما عرفت وعلى كل حال فالحكم مما لا اشكال فيه
لكن استثناء المشية للمصدق بالكبرى اي اخذ الصدقة من غير موافق لقاعدة اعتبار المصلحة في الولي او عدم المفسدة اللهم الا ان يحمل على ما اذا كان في المقبول
بالقيمة مصلحة للفقراء فيقبلها او على ما اذا تمكن من بيعه بقيمة الصحيح او المراد بقوله في سهم نفسه او غير ذلك كما لا ينافي القواعد اذ الخروج بمثله
عنها كما ترى وان حكي ذلك عن المقنع والمفاتيح هذا كله اذا لم يكن النصاب جميعه كذلك وبعضه الا اجزاء ولو على النسبة كما ستعرف الحال عند تعرض المص
له ثم ان الظاهر من الفتاوى ومعاقد الاجماعات عدم الفرق في ذلك بين الانعام جميعها كما هو مقتضى بعض ما ذكرناه من الادلة وان كان النص في الغنم
وكيف كان فليس للساعي التخيير من دون رضى المالك قطعا بل اجماعا للاصل وقاعدة الشركة وظاهر النصوص التي منها الصحيح المشتمل على وصية امير
المؤمنين ع لمصدقه الذي ارسله الى بادية الكوفة قال فيه اذا اتيت مال فلا تدخله الا باذنه فان اكثره له فقل له يا عبد الله اتاذن لي في دخول مالك فان
اذن لك فلا تدخله دخول متسلط عليه فيه ولا عنف به فاصدع المال صدعين ثم خيره اي الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له ثم اصدع الباقي صدعين
ثم خيره فايهما اختار فلا تعرض له فلا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله فاذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه فان استقالك فاقله ثم اخلطهما واصنع
مثل الذي صنعت اولا حتى تاخذ حق الله في ماله الحديث قال الصادق ع لمحمد بن خالد عامل المدينة في حديث مر مصدقك اذا دخل المال فليقسم الغنم نصفين
ثم يتخير صاحبها اي القسمين شاء فاذا اختار فليدفع اليه ثم ليأخذ منه صدقته فاذا اخرجها فليقومها فيمن يزيد الحديث نعم الكلام في ان للمالك الخيار
في اي فرد بحيث ليس للساعي معارضته ومنازعته واقتراح القرعة عليه ولا قولان المش الاول بل عن ظ التذكرة الاجماع عليه لان المخاطب بايتاء الزكوة فيه
على مقتضى ما خوطب به تحقق امتثاله وظهور الخبرين المزبورين وغيرهما خلافا للشيخ وجماعة فالقرعة مع المشاحة واليه اشار المص بقوله فان وقعت المشاحة
قيل يقرع حتى يبقى السن التي تجب فيها بل عن بعضهم لزومها ابتداء الا انه في غاية الضعف لظهور النص في اخذها بدونها بل يمكن دعوى القطع من مثل
ما ورد في دفع المالك الزكوة وصرفها على الفقراء بنفسه وشرائه لهم ما يحتاجون وغير ذلك بخلاف ذلك بل يمكن دعواه ايضا منها بان الخيار له وانه ليس
لاحد منازعته ومعارضته فيعطي منها ما شاء لمن شاء من غير فرق بين كونها الانعام وغيرها بل السيرة القطعية على ذلك خصوصا في امثال هذه
الاوقات التي ليس للزكوة فيها ساع بل كانه من ضروريات المذهب بل الدين وبذلك وبعضه يخرج عن قاعدة الشركة كما خرج عنها في الاعطاء من غير العين
واعطاء القيمة والتصرف في النصاب بعد الضمان ونحو ذلك ولعله لذا حمل القول بها على الندب في محكي كره وتي فقال في الاول وقيل يقرع وهو على
الندب وقال في الثاني وقيل يقرع وهو على الندب مع انه لولا التسامح والخلوص من شبهة الخلاف لكان الندب محل بحث ايضا ومن الغريب ما الحق به بعض فضلاء
متاخري المتاخرين من اعتبارها في المقام مراعيا قاعدة الشركة فقال بعد دعوى الاجماع عليها من الخصم وغيره ان قسمة المال المشترك تكون بالقرعة
عندهم الا ما شذ لانها نوع معاوضة عن حق كل من الشريكين بالاخر على وجه اللزوم الثابت عندهم بالقرعة للاجماع ولانها لكل امر مشكل ومجرد التراضي
بدونها انما يفيد اباحة التصرف المراد من وجوهها اعتبارها في اللزوم نحو ما ذكروه في المعاملات بالنسبة الى صيغها بعد جريان المعاطات وهو
من غرائب الكلام ضرورة ظهور النصوص بل صراحتها في عدم توقف الملكية عليها خصوصا خبر سماعة منها اذا اخذ الرجل الزكوة فهي كماله يصنع
بها ما شاء ولو كان لزوم القسمة منحصرا في القرعة لكان الواجب على الشارع اظهاره في مقام من المقامات فضلا عن ان يظهر عكسه ودعوى ان هذه

النصوص كنصوص البيع في الخلو عن التعرض للصيغة التي يحصل بها اللزوم ولو ان مثل هذا الخلو يقتضي بعدم الاحتياج الى القرعة لاقتضى عدم اعتبارها
في جملة من الشركات التي خلت نصوصها عن التعرض لها في ضمنها كالفتاوى ومن المعلوم خلافه وانه ليس الاتكال الا على ما ذكروه في باب القسمة كما
ترى لا ينبغي ان يصغى اليها بعد تصريح المص هنا بعدم اعتبارها وظهور النصوص وتصريحها بذلك على ما عرفت نعم قد يقوى وجوب الوسط
بما يصدق عليه اسم الفريضة في المقام وغيره فلا يكلف الاعلى ولا يجزيه الادنى لانه المنساق الى الذهن من امثال هذه الخطابات التي ستعرف ارادة تقدير الحصة
الشائعة للفقير في النصاب بذكر التبيع والشاة وبنت المخاض وغيرها من الفرائض لا ان المراد اعيانها التي قد لا تكون في النصاب بل ليست فيه قطعا في الخمس
من الابل ونحوه ولا ينافي ما تسمعه انشاء الله من تحقق كون الزكوة في العين على جهة الشركة مشاعة في جميع النصاب فلا يتبع في الانصراف الى الوسط كما في جميع
ما ورد من نظائر ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ما في كلام جملة من الاعلام حتى من قال بالمختار منهم فانه استند الى اقتضاء ذلك ومن ان مقتضاهما الاخذ
من الجيد والردي والوسط الا ان اقل الواجب عليه الوسط فلاحظ وتامل واما الثالث وهي ان الزكوة تجب في العين لا في الذمة على الشهرة نقلا وتحصيلا بل في شرح
المفاتيح للبهبهاني كاد يكون اجماعا وفي موضع من كره نسبته الى اصحابنا وفي آخر عندنا وفي ثالث نفي الخلاف عنه وفي كشف الحق نسبته الى الامامية بل في محكي المنتهى هو مذهب
علمائنا اجمع حيوانا كان او غلة او اثمانا وبه قال اكثر اهل العلم وفي السرائر انهم اوجبوا الزكوة في الاعيان دون غيرها من الذمم وفي محكي الانتصار
انه الذي يقتضيه اصول الشريعة وفي محكي مجمع البرهان انه المفهوم من الاخبار ولعله لا خلاف فيه عند اصحابنا وعن بعض ان القائل بالذمة مجهول وانه نسبه
الى الشذوذ من اصحابنا وفي البيان عن ابن حمزة انه نقله عن بعض الاصحاب قيل ولعله في الواسطة انه ليس لدي الان الوسيلة اثر وارسل القول به في محكي كم
ولعله يريد بعض العامة كما نسبه اليه في محكي المع وكيف كان فلا ريب في تعلقها بالعين في الغلات الوارد فيها العشر ونصفه ونحوهما مما هو حصة مشاعة في العين
الخارجية بل وفي غيرها كالنقدين والانعام الوارد فيها بلفظ في التي هي حقيقة في الظرفية كقوله ع في مائتي درهم خمسة وفي اربعين شاة شاة ونحوها
خصوصا بعدما ورد من النصوص بلفظ الشريك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم وانه فرض الله لهم فيها كذا وكذا وما ورد في آداب المصدق وغيره مما هو
ظاهر او صريح في ذلك وما ورد من تلف الزكوة بتلف المال من غير تفريط ومن تتبع الساعي العين لو باعها المالك وغير ذلك مما لا يبقى للفقيه معه ريب في تعلقها بالعين
مضافا الى ما حكي من الاتفاق على تقدمها على الدين اذا قصرت التركة وكاملة [?] تعين النصاب بالمثل وسقوطها بتلف النصاب من غير تفريط وتتبع الساعي العين لو
باعها المالك ولم يؤد الزكوة وغير ذلك مما لا يتم بمقتضى الضوابط الا على تعلقها بالعين فما في بعد ذلك كله من ان المراد من لفظ في السببية نحو قوله ع في
القتل خطأ الدية ونحوهما مما هو شايع معروف مؤيدا ذلك كله بعدم تعقل الظرفية حقيقة في نحو قوله ع في خمس من الابل شاة ونحوه مما كانت الفريضة
فيه ليست من جنس النصاب فيعلم ان باقي الخطابات كذلك لان الجميع من مذاق واحد بانه لو كانت في العين لم يجز للمالك الاعطاء من غير العين حتى القيمة مع
ان الاجماع المحكي عن جماعة على جوازه بل يمكن تحصيله مضافا الى ما دل على اعطاء القيمة وصحيح عبد الرحمن الآتي المشتمل على تادية الزكوة من غير العين ايضا في غير
محله ضرورة معلومية المجاز بل في استعمال في في السببية وكثرته بعد التسليم غير مجدية بل لو سلم مساواته للحقيقة امكن ترجيح الظرفية بما عرفت من النصوص
غير ما يحتاج ارتكاب التجوز في نحو قوله ع في خمس من الابل شاة بارادة ان له في الابل الخمس مقدار نسبة الشاة اليها ويكون المراد من ذكر الشاة ضبط
الحصة المشاعة بل الظاهر ارادة ذلك في جميع خطابات الزكوة التي لم ينص عليها بالحصة المشاعة كالغلات لكون الجميع باعتراف الخصم على مذاق واحد فقوله
في الست وعشرين بنت مخاض مثلا اي فيها ما يقابل بنت المخاض ضرورة عموم الخطاب للتي فيها بنت مخاض ولغيرها مما لا يمكن كون المراد منه فيها نفس بنت المخاض
بل التي منها الاثنين زكوة عند القائلين بتعلقها بالعين ضرورة كونها جزء النصاب الذي تعلق الزكوة بجميعه فليس المراد من الجميع ح الا ضبط الحصة المشاعة بذلك
حتى قوله ع في اربعين شاة شاة ويرجع الجميع الى معنى ما ذكره في الغلات المصرح فيها بالحصة المشاعة فلا احتياج الى التفصيل بين كون الفريضة من جنس
النصاب وعدمه فالاول الزكوة منه في العين بخلاف الثاني اذ قد عرفت ان الجميع من واد واحد ولعل الداعي الى ذكرها بهذا الطريق بعد كونه احد الطرق
انه قد تنتهي الحصة الى ما لا يضبطه الكسور المعروفة من العشر فنازلا كما ان الداعي الى ضبطها بالشاة وبنت المخاض ونحوهما دون القيم سهولة معرفة ذلك بالنسبة
اليهم في تلك الاوقات وتيسره لهم ولذلك خير في الجبر بين الشاتين والعشرين درهما مضافا الى احتمال التفاوت بين الحصة المقدرة بمقابلة الشاة وبين
الحصة المقابلة بقيمتها المحمولة على الدراهم والدنانير فتامل فيه جيدا فانه دقيق نافع واعطاء البدل غير العين والقيمة غير مناف بعد ان كان ذلك بدليل شرعي
معتبر مبني على الارفاق بالمالك كما يومي اليه خبر المصدق على ان ذلك معارض بتخلف لوازم كونها في الذمة كما عرفت ورفع اليد عن القولين باعتبار
تخلف اللازمين مع بعد تسليم امكانه احداث قول ثالث كما هو واضح وعلى كل حال فقد ظهر لك من ذلك اندفاع ما عساه يتوهم من انه على تقدير العين
يستلزم استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في نحو قوله في الست وعشرين بنت مخاض بالنسبة الى ما اذا كانت جزءا منه وما لم تكن بارادة العين في الاول
وما يقابل القيمة في الثاني لما عرفت من اتحاد المراد في الجميع وكذا اندفاع الاشكال الذي استعظمه جملة من الفضلاء على قول من سمعت من الاصحاب
بان اقل الفريضة في الغنم الجذع وهو ما كمل له سبعة اشهر وبان الفريضة جزء من النصاب فلابد من حول الحول عليها كالنصاب فكيف تكون سبعة
اشهر اذ قد عرفت ان ذلك التقدير للفريضة التي هي حقيقة الحصة الشائعة في مجموع النصاب بل هي على النسبة في كل جزء جزء من النصاب ولا فرق
فيما به التقدير بين السبعة اشهر والاقل والاكثر كما هو واضح واطلاق اسم الفريضة على ما به التقدير باعتبار انطباقه عليها في حال الاخراج وان
الشارع اعتبر تقدير الفريضة بل لعله المراعى في التقويم دون الحصة ونحو ذلك لا انه الفريضة حقيقة اولا وبالذات بل ظهر مما ذكرنا كيفية تعلقها
بالعين وانها على جهة الاشاعة في مجموع اجزاء النصاب كما هو الظاهر من كلام الاصحاب على ما اعترف به في ك بل عن ايضاح الفخر نسبته اليهم لا انه
تعلق رهانة والمال في الذمة او ليس فيها او الارش جناية كذلك كما سمعته من الادلة الظاهر بعضها ان لم يكن جميعها والتصريح في نفي هذين الاحتما

لكن في كره بعد البناء على الهنا في العين قال وهل يصير اهل السهمين بعد الزكوة شركاء لرب المال الاقرب المنع وهو احد قولي الشافعي والا لما جاز
للمالك الاخراج من غيره ويحتمل ضعيفا الشركة ثم ذكر الاحتمالين المزبورين غير مرجح احدهما على الاخر وذكر ما يتفرع عليهما وعلى الشركة وقال في البيان
في كيفية تعلقها بالعين وجهان احدهما انه على طريق الاستحقاق فالفقير شريك وثانيهما انه استيثاق فيحتمل انه كالرهن ويحتمل انه كتعلق ارش الجناية
بالعبد وتضعف الشركة بالاجماع على جواز ادائها من مال اخر وهو مرجح للتعلق بالذمة وعورض بالاجماع على تتبع الساعي العين لو باعها المالك فلو
منبع تمحض التعلق بالذمة كان الواجب شاة ثم قال ويحتمل ان يفرد تعلق الزكوة في نصب الابل الخمسة بالذمة لان الواجب شاة وليست من جنس المال ويجاب بان
الواجب في عين المال قيمة شاة والجميع كما ترى والاصل في هذه الاحتمالات العامة وان تبعهم عليها غيرهم غفلة عما تقتضيه نصوصنا وغيرها وح فلو باعها
المالك النصاب نفذ في نصيبه قولا واحدا كما اعترف به في البيان وتقف في حصة الفقير على اجازة الامام او وكيله فيأخذ من الثمن بالنسبة ولو ادى المالك
الزكوة من غيره بعد البيع لم يجد في الصحة ضرورة عدم الملك حال البيع اللهم الا ان يجعل الشرط الملك ولو متاخرا عنه وفيه بحث ومنع وما يقال
ان التادية من الغير تقوم مقام الاجازة يدفعه بعد اختصاصها بالتادية للامام او وكيله دون الفقير انه لا تجدي الاجازة منه لعكس لو لا انه لم يكن
اختصاص الحق به ان للمخرج الرجوع بالثمن على النسبة كما هو مقتضى الاجازة اللهم الا ان يكون ذلك معاوضة عنه وهو كما ترى نعم لو ضمن المال قبل
البيع وقلنا بصحة الضمان لا على معنى انه نقل المال اليه بالقيمة في ذمته اتجه الجواز لحصول الشرط لكن في صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله قلت
للصادق ع رجل لم يزك ابله وشاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم تؤخذ زكوتها ويتبع البايع او يؤدي زكوتها البايع
واحتمل في البيان قال اذا باع بعد الوجوب نفذ في قدر نصيبه قولا واحدا وفي قدر الفرض يبنى على ما سلف فعلى الشركة تبطل البيع فيه ويتخير المشتري
الجاهل لتبعض الصفقة فان اخرج البايع من غيره ففي نفوذ البيع فيه اشكال من حيث انه كاجازة الساعي ومن ان قضية الاجازة تملك المجيز الثمن وهنا
ليس كذا اذ قد يكون المخرج من غير جنس الثمن ومخالف له في القدر قلت يمكن ان يكون بمنزلة الاجازة له في ضمانه اياه ونقله اليه ثم قال وعلى القول
بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين فيتجدد البطلان ويتخير المشتري وعلى الرهن يبطل البيع الا ان يتقدم الضمان ويخرج من غيره
وعلى الجناية يكون البيع التزاما بالزكوة فاذا اداها نفذ وان امتنع تتبع الساعي العين وحيث قلنا بالتتبع لو اخرج البايع الزكوة فالاقرب لزوم البيع من
جهة المشتري ويحتمل عدمه اما لاستصحاب خياره واما لاحتمال استحقاق المدفوع فتعود مطالبة الساعي قلت فيه ان المتجه على الاول عدم تتبع الساعي
العين لعدم تعلق الحق بها كما هو الفرض وقد يقوى الصحة على الثاني اذا تعقبه الفك باداء الزكوة من غيره على ما تسمعه انشاء الله في كتاب الرهن وكانه عرض بما ذكره لما
في كره قال فاذا باع النصاب بعد الحول وقبل الاخراج فالبيع في قدر الزكوة مبني على الاقوال فان اوجبناها في الذمة جوز البيع ومن جعل المال مرهونا فالاقوى الصحة
ايضا لمكان استقرار حق المساكين فان له اسقاطه بالاخراج من غيره وان قيل تعلق ارش الجاني ابتنى على بيع الجاني والوجه ما قلناه من صحة البيع مطلقا وتتبع
الساعي المال اذا لم يؤد المالك المال فينفسخ البيع فيه على ما تقدم ولو لم يؤد المالك من غيره ولم يأخذ الساعي من العين كان للمشتري الخيار لتزلزل ملكه
وتعرض الساعي به متى شاء ولو دفع المالك الزكوة من موضع اخر سقط خيار المشتري لزوال العيب ويحتمل ثبوته لامكان ان يخرج المدفوع مستحقا
فيتبع الساعي المال ثم قال ولو قلنا ببطلان البيع في قدر الزكوة كما اختاره الشيخ صح البيع في الباقي فللمشتري الخيار ولا يسقط خياره باداء الزكوة من موضع اخر
لان العقد في قدر الزكوة لا ينقلب صحيحا بذلك وفيه مواضع للنظر لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا كما لا يخفى عليك انه لا يتجه ما ذكراه من صحة البيع
على تقدير الشركة في نصيبه لا على المختار من ان الشركة على جهة الاشاعة في كل جزء من اجزاء النصاب دون الشركة على جهة الفرد في الكلي بمعنى ان للفقير شاة من
الاربعين مثلا دائرة لان له في كل شاة جزءا اذ هو مع انه خلاف ظاهر الادلة السابقة لا يتم القول بالصحة في نصيبه عليه للابهام والاجمال في كل من نصيب الفقير
والمالك فلا يصح بيع واحد منهما لانه بمنزلة بيع شاة من هذه الشياه وعبد من هؤلاء العبيد وقد عرفت الاجماع على الصحة في نصيب المالك بل قد يستفاد
مما هنا قوة ما ذكرناه سابقا من تعلق الزكوة بالنصاب والعفو لو كان لا انها مختصة به دون العفو فانه قد لا يتجه صحة البيع ح للابهام والاجمال ايضا فتامل
جيدا والله اعلم وكيف كان فعلى المختار اذا تمكن من ايصالها الزكوة الى مستحقها فلم يفعل وقد فرط فاذا فرط لزمه الضمان بلا خلاف في الثاني ولا اشكال ضرورة
معلومية هذا الحكم في الامانات التي هذه من جملتها بناء على الهنا في العين اما الاول فلا ريب فيه على تقدير عدم جواز التاخير اذ هو ح كالغاصب اما على الجواز
كما هو مقتضى جملة من النصوص المعتبرة على ما تعرفه في محله فلعل الضمان فيه للاجماع المحكي ان لم يكن المحصل وصحيح ابن مسلم قلت لابي عبد الله ع رجل بعث
بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه
فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه
وان لم يجد فليس عليه ضمان وصحيح زرارة عنه ع ايضا عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه
لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن اذا عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها بها يقيد اطلاق ما دل على عدم
الضمان بالارسال ونحوه كما انه لا منافاة بينهما وبين ما دل على جواز التاخير والارسال ونحوهما لعدم التضاد بين الجواز والضمان الذي لم يعتبر فيه الاثم
في شيء من الادلة كما هو واضح واطلاق التفريط في المتن وغيره عليه من حيث ترتب الضمان به لا من جهة الاثم وربما تسمع فيما يأتي انشاء الله زيادة تحقيق للمسئلة
وكذا يلزمه الضمان لو تمكن من ايصالها الى الساعي او الامام لكون الايصال اليهما ايصالا الى اهلها بل الظاهر ان الحكم كذلك في المجتهد ووكيله بالنسبة الى هذا
الزمان لاتحاد المدرك في الجميع وهو عموم ولايتهم والله اعلم ولو امهر امرأة نصابا ملكته بالعقد كما تعرفه في محله انشاء الله وح فلو اقبضها اياه وحال عليه
الحول في يدها وجب عليها الزكوة بلا خلاف ولا اشكال فيه لاطلاق الادلة السالم عن المعارض وكونه في معرض السقوط او التشطير غير قادح كما في الهبة

وغيرها

وغيرها ولو طلقها قبل الدخول وبعد الحول ولم تخرج بعد الزكوة من العين ولا من الغير مع تمكنها من الاخراج كان له النصف موفرا وعليها حق الفقراء
تخرجه من نصيبها او غيره للاتيان التي يمكن امتثالها بخلاف ما لو وجد تالفا فانه ينتقل القيمة وخطاب الزكوة خاص بها لا مدخلية للزوج به فلا
ينقص من نصيبه شيء لكن قد يناقش فيه في بادي النظر بان مقدار الزكوة قد خرج عن ملكها بحول الحول فليس الباقي في يدها الا ما عداه والطلاق انما يفسخ
الملك الذي هو عقد النكاح في النصف وهو حقيقة الحصة المشاعة في جميع المهر مع فرض ذهاب شيء منه حق يعد من النصف نسبته فينتقل الى
القيمة لانه يتبع منه جميعه منها والا لاقتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق اختصاصه فيما بقي في يدها من النصف الاخر وهو معلوم البطلان ضرورة
عدم كون ما في يدها النصف المشاع حقيقة وان اطلق عليه اسم النصف فالمتجه في الفرض انتقال النصف المشاع في غير فريضة الزكوة للزوج وتغرم له
قيمة النصف من الفريضة ويكون المراد مما في المتن ونحوه من ان له النصف موفرا عدم النقصان في حقه باعتبار ضمانها له قدر الفائت لا ان له النصف
كلا من الموجود واحتمله في س تبعا للمسالك ومن هنا كان المحكي عن كره فيما نحن فيه ان لها الاخراج من الغير ومن العين ويكون الحكم كما لو طلقها بعد الاخراج
كذلك واحتمله في س قال ولو طلق قبل الدخول بعد الحول وجبت الزكوة عليها فان طلقها بعد الاخراج اخذ نصف الباقي ونصف قيمة المخرج ولا ينحصر حقه
في الباقي على الاقوى وان طلق قبل الاخراج احتمل ان لها الاخراج من العين وتضمن للزوج فلو اقتسما قبل الاخراج فالاقوى صحة القسمة وتضمن للساعي فلو
اتلفت فله الرجوع على الزوج ثم هو يرجع عليها ولو طلق قبل تمكنها من الاخراج لم تسقط زكوة ما اخذ الزوج لرجوع عوضه اليها وهو البضع بخلاف ما
اذا تلف بعض النصاب قبل التمكن من الاخراج وكذا الدروس قال ولو تشطر قبل الدخول وبعد الحول فالزكوة عليها وفي جواز القسمة هنا نظر فيه الجواز
وضمانها وبه قطع في ظ فلو تعذر اخذ الساعي من نصيبها الزوج ورجع الزوج عليها ولا تسقط وجوب الزكوة في النصف هنا ولو طلق قبل امكان الاداء لرجوع
العوض اليها قلت لا يخفى عليك بناء على ما ذكرنا سابقا من التعلق بالعين على جهة شركة الاشاعة ان المتجه استحقاقه النصف كلا من العين لعدم المعاوضة
بين الخطاب به والخطاب بالزكوة بعد فرض الاشاعة في كل منها فكل شاة مثلا نصف منها للزوج وجزء من اربعين جزء للفقير فهو ح كالنصف مثلا او الثلث في
المواريث ويختص النقصان في نصيبها خاصة لان الباقي بعد اخراج الحصتين لها نعم لو ان خطاب الزكاة يقتضي شاة مخصوصة وشاة كلية مردده اتجه كون
انتقال نصف الموجود له وغرامة ما فات بالزكوة عليها ومن ذلك ظهر لك ان ليس لها الاخراج من العين قبل القسمة كما عن نهي وير المصرح به لكون المال مشتركا
بينها وبين الزوج والفقراء بل عن الشافعي المنع من القسمة قبل اداء الزكوة الا ان تتكفل لها بضمان ونحوه فتختص الشركة بينها وبين الزوج فتصح القسمة نعم
يمكن ان يقال بصحة القسمة مراعاة بالاداء على نحو ما سمعته في بيع النصاب ولا فرق في الحكم المزبور بين طلاقها قبل التمكن من الاداء او بعده ضرورة حصول
ملك الفقير بحول الحول وعدم معارضة ما ثبت للزوج بالطلاق له مضافا الى تاخره عن خطاب الزكوة كما هو الفرض فلا حاجة الى التعليل برجوع العوض اليها
وهو البضع فمن الغريب ما عن ير من ان الوجه سقوط نصف الفريضة واغرب منه التعليل له بانه كالتلف قبل التمكن ولم يثبت عنده عوضية البضع ضرورة وضوح
الفرق بين المقامين وعدم بناء المسئلة على عوضية البضع وعدمها على ان المحكي عنه في نهي انه قرب وجوب الزكوة فيما لو انفسخ النكاح بعيب وسقط المهر كله وان
ضمنت قدر الماخوذ فيها ولا فرق بين المسئلتين اللهم الا ان يخصا ذلك بما اذا كان بعد التمكن وان كان هو غير مجد لهم في الحكم في اصل المسئلة لان التمكن من الاداء
معتبر في الضمان لا في الوجوب والفرض ان خطاب النصف او الكل حصل بعد خطاب الزكوة فهو كما لو كان تالفا من يدها وهو واضح هذا كله فيما لو طلقها
قبل الاخراج من العين اما لو كان بعده فالمتجه اخذ نصف الموجود وغرامة نصف قيمة المخرج في الزكوة او نصف مثله وان كان مثليا ولا ينحصر حقه في
الباقي وفاقا لما سمعته من س وت وهو المحكي عن كره في اخر كلامه خلافا للمحكي عنه وير وغيرهما فحصروه في الباقي بل ربما استظهر من المتن والقواعد
ومحكي نهي ولعله لاطلاق كلامهم وان كان قد يحتمل كون موضوع المسئلة في كلامهم ما كان قبل الاخراج وقد عرفت ان التحقيق فيه ذلك وعلى كل حال
فلا ريب ان الاقوى ما ذكرنا لما عرفت من ان نصف المهر حقيقة الحصة المشاعة في جميع اجزائه فمع فرض تلف شيء ولو بالانتقال الى الغير يسقط من النصف
على النسبة وان غرمت له القيمة او المثل لانه في يدها مضمون عليها وبذلك ظهر لك الفرق بين الطلاق قبل الاخراج وبعده ضرورة عدم ملك
الفقير في الاول الجميع الشاة بل حصة منها لا تعارض ملك الزوج لنصفها بخلاف الثاني الذي قد ملك الفقير فيه جميع الشاة كما هو واضح اما لو كان الاخراج
من غير العين فلا خلاف اجده في استحقاق الزوج كلا من المجموع لوجود المقتضي وهو الطلاق وعدم المانع كما عرفت وما يتوهم في بادي النظر من ان ذلك
انتقال جديد اليها بسبب اداء القيمة او غيرها والطلاق انما يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النواقل الجديدة فلو فرض انتقال المهر
عنها بهبة ونحوها ثم عاد اليها بارث او غيره ثم طلقها قبل الدخول لم يكن له الا القيمة لان الطلاق فاسخ لا ناقل يدفعه بعد تسليم ان ليس له الا القيمة فيما
فرض مثالا للمانع فيه ان ما هنا ليس كذلك لما عرفت من عدم المعاوضة بين حق الزكوة وما يثبت للزوج من النصف لكونهما حقين مشاعين في المال
المحتمل لهما من غير عول كما اوضحناه سابقا فلا فرق بين بقائه للفقير وبين انتقاله عنه ح والله اعلم ولو ملك النصف بعد قسمته مع الزوج قبل
اداء الزكوة حيث يصح لها ذلك بتفريط منها او لم تؤد الزكوة لفلس او غيره كان للساعي ان يأخذ حقه من العين التي في يد الزوج ويرجع الزوج عليها به
لانه مضمون عليها الا ان الظاهر كون حقه نصف الزكوة لانها نماؤها بناء على ما عرفته من الاشاعة ويتبعها اي الساعي في النصف الاخر لان الغرض التفريط
منها نعم اذا لم يكن تفريط فلا رجوع له عليها واما احتمال رجوعه بتمام الزكوة على ما في يد الزوج لانه على ما قلناه من تعلقها بالعين على وجه الاشاعة لا الكلي
في النصاب كان المتجه بناء على ما ذكرنا لو كان التلف بعد الطلاق انتقال نصف الموجود الى الزوج ويغرمها ما قابل النصف التالف لا انه يختص
بالموجود ضرورة اقتضاء الشركة ذلك كما هو واضح بادني تامل والله اعلم ولو كان عنده نصاب فحال عليه احوال فان اخرج زكوته في راس كل سنة
من غيره تكررت الزكوة فيه لعدم نقصانه وان لم يخرج من غيره وجب عليه زكوة حول واحد لحصول النقصان ح بناء على المختار من كون التعلق في العين

تعلق الشركة اما على تقدير وجوبها في الذمة فالمتجه تكرار الزكوة في كل سنة ولو وصل الى حد ينتقص النصاب ويزيد عليه بتعاقب السنين وهو
واضح نعم لو كان عنده اكثر من نصاب كتسعة واربعين من الغنم مثلا فحال عليه الحول كانت الفريضة في النصاب فيجب في الحول الثاني من الزائد فيجب
فريضة وهكذا في كل سنة الى ان ينتهي الزايد فينقص المال عن النصاب كما في السنة الحادية عشر في المثال المفروض فانه لا يجب فيها زكوة لنقصان النصاب
في السنة العاشرة وكذا لو كان عنده ست وعشرون من الابل ومضى عليه حولان وجب عليه للحول الاول بنت مخاض فينقص النصاب ويرجع في السنة الاخرى الى
نصاب الخمس وعشرين فيجب فيه خمس شياه فان مضى عليه ثلثة احوال وجب عليه للاول بنت مخاض وللثاني خمس شياه وللثالث اربع شياه لنقصان
عن نصاب الخمس وعشرين بالسنة الثانية فيرجع الى نصاب العشرين الذي فيه اربع ويكون المجموع ح سبع شياه وذلك كله واضح لكن في ذلك لا يخفى ان ذلك مقيد
بما اذا كان النصاب بنات مخاض او مشتملا عليها او قيمة الجميع قيمة بنت المخاض اما لو انتقص المفروض فان كانت زائدة عن قيمة بنت المخاض امكن ان يفرض خروج
قيمة بنت المخاض عن الحول الاول من جزء واحدة من النصاب ويبقى منها ما فيه خمس شياه ايضا ولو كانت ناقصة عن قيمة بنت المخاض نقص النصاب في الحول الثاني
عن خمس وعشرين فيجب فيه اقل من خمس شياه كما لا يخفى وموجبه ان كان يمكن ما فرضه اخيرا يحصل في نصاب بنت المخاض والمشتمل عليها اذا فرض كونها من
الافراد العالية فان الواجب للتفريج في النصاب قيمة الوسط من بنت المخاض وخطاب الزكوة لا يتعلق ببنت المخاض التي هي احد اجزاء النصاب بل الواجب
فيها جزء ايضا كغيرها كما هو واضح والامر سهل هذا ولا اظنك تحتاج بعد ذلك الى كيفية تفريع هذه الفروع ونظايرها على قولي تعلق الرهانة والارش الجنابة
مع كونها في الذمة وعدمه وما ينافي منها وما لا ينافي ولا كيفية التفريع لوضوحه بادنى تامل حتى مسئلة الضمان بالتمكن من الايصال الى المستحق وعدمه ان
كان قد يقال ان مسئلة الضمان وعدمه لا تبتني على الاقوال لوفاء الامة من الاجماع والنصوص فلاحظ وتامل جيدا والنصاب المجتمع من المعز والضان كذا
من البقر والجاموس وكذا من الابل العرابي والبخاتي يجب فيه الزكوة بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا ولتعلق الزكوة على اسم
الابل والبقر والغنم الشامل للجميع ولكن الكلام في ان المالك بالخيار في اخراج الفريضة من اي الصنفين شاء تساوت القيم او اختلفت كما هو ظاهر القواعد
والارشاد وصريح جماعة من متاخري المتاخرين وربما لاح من السرائر او انه يجب التقسيط والاخذ من كل بقسطه مع تفاوت القيم على معنى اخراج فريضة قيمتها
مقسطة على الصنفين على النسبة كما هو خيرة الفاضل في بعض كتبه والشهيد بن والكركي وابي العباس والصيمري ومحكي ط وغيرها بل قيل انه المش لانه الذي يقتضيه
قاعدة الشركة فلو كان عنده عشرون بقرة وعشرون جاموسة وقيمة المسنة من احدهما اثنى عشر ومن الاخر خمسة عشر اخرج مسنة من اي الصنفين شاء
قيمتها ثلثة عشر ونصف التي هي مجموع نصفي القيمتين بل احتمل في البيان انه يجب في كل صنف نصف مسنة او قيمته كما عن بعض العامة ثم قال ورد بان عدل
الشرع في الناقص عن ست وعشرين من الابل الى غير العين انما هو لئلا يؤدي الاخراج من العين الى التشقيص وهو هنا حاصل نعم لو لم يؤد الى التشقيص كان
حسنا كما لو كان عنده من كل نصاب وفيه ان التشقيص لازم بناء على ما سمعته سابقا من كيفية تعلقها بالعين بل عند التامل يرجع هذا الاحتمال الى القول
بالتقسيط السابق ضرورة انه مع فرض عدم الفريضة التي قيمتها ما عرفت ينتقل الى التنصيف المزبور في القيمة بل هذا الاحتمال اوفق بقواعد الشركة عند
التامل نعم هو مناف لاطلاق ما دل على اجزاء مسمى الفريضة كمنافاة القول بالتقسيط لذلك وكشف الحال بناء على ما ذكرناه من كيفية تعلق الزكوة في العين
واما على الاشاعة وان هذه المسماة بالفريضة كرت ضبطا لتلك الحصة المتعلقة بالمال ومن هنا انصرفت الى الوسط من المسمى فلا يجزي الادنى ولا
يكلف الاعلى ح لا تفاوت في كون النصاب جميعه من الجاموس ومن البقر او مجتمعا بعد فرض كون الجميع من جنس واحد هنا والحصة واحدة لتقديرها
باقل افراد الوسط من الجنس فاذا دفعه من اي صنف يكون اجزاء لصدق الامتثال وان تطوع بالعالي من افراد الوسط زاد خيرا كما لو تطوع باعلى افراد الجنس
نعم لا يجزيه الادنى من افراد الصنف الادنى من افراد الجنس لانه ادنى الجنس ح وقد عرفت تقدير حصة الفقير بغيره بخلاف الوسط من اي صنف يكون فاذا كان
الامر كك لم تكن قاعدة الشركة تقتضي التقسيط المزبور نعم لو كان هناك خطابان احدهما يقتضي وجوب تبيع الجاموس لو كان هو النصاب والاخر يقتضي تبيع
البقر اتجه مراعاة الامرين في الاجتماع على حسب النسبة لا ما نحن فيه الذي ليس الا خطاب واحد وهو قوله في كل ثلثين من البقر تبيع مثلا والفرض شموله للصنفين
الثلثة كما ان ظاهره يقتضي اتحاد الفريضة منها اجمع وليس الا على ما ذكرناه لان الفريضة في كل صورة مغايرة للاخرى ضرورة عدم امكان استفادة
ذلك من نحو الخطاب المزبور بناء على التعلق بالعين على الوجه الذي ذكرناه كما هو واضح بادنى تامل ومن ذلك ظهر لك قوة القول الاول وان المالك بالخيار لكن
على الطريق المزبور وانه لا ينافي القول بالشركة التي قد عرفت كونها على الوجه المزبور بل ليس النصاب المجتمع من الصنفين الا كالنصاب من الصنف الواحد
المختلفة افراده بالجودة فانه لا اشكال في عدم التقسيط فيه فكذا ما نحن فيه ضرورة عدم الفرق بين اختلاف القيم في افراد الصنف الواحد والصنف المتعدد
بعد الاتحاد في الجنس الذي هو مورد خطاب الزكوة وصدق اسم الفريضة على كل واحد من الفردين والفرض ان التقدير بها كما هو واضح بل ظهر ما ذكرناه انه
يجزي عن نصاب كل من الصنفين فرد من الصنف الاخر فيجزي عن نصاب الضان شيء من المعز وعن نصاب المعز جذع من الضان كما عن كرة التصريح به بل عنها
ايضا والمبسوط انه اذا كان المال ضانا او ماعزا كان الخيار لرب المال ان شاء اعطى من الضان وان شاء من الماعز وهو موافق لما قلناه هنا لكن المحكي
عنهما فيما نحن فيه التقسيط لعدم العائدة فيه وان اقتضاه اطلاق بعضهم لكن يجب تنزيله على اختلاف القيمة بل ربما كان في كلامه ما يشهد بذلك وعلى كل
حال فالتحقيق ما عرفت ولو قال رب المال لم يحل على مالي الحول او قد اخرجت ما وجب علي او تلف ما ينقص تلفه النصاب او لا حق علي او نحو ذلك قبل
منه ما لم يعلم كذبه بلا خلاف يظهر منا كما اعترف به في الجملة بعضهم للاصل في البعض وقول امير المؤمنين ع في حسن بريد بن معوية لمصدقه ثم قل لهم يا عباد الله
ارسلني اليكم ولي الله لآخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه فان انعم لك منعم منهم فانطلق
معه وفي رواية اخرى فان ولى عنك فلا تراجعه مؤيد ذلك كله بان الاخراج حق له لكونه ولاية كولاية الوكيل كما هو حق عليه ولانه لا يعلم غالبا الا من

لعدم

لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم خصوصا وقد جاز احتسابها من دين وغيرها بل تعذر الاشهاد عليه لانه عبادة فيقبل قوله في ذلك ولم يكن عليه
بينة ولا يمين في ادائها وان كان مخالفا للاصل بلا خلاف اجده نعم في ش يصدق المالك في تلفها بظالم وغيره بيمينه بعد الحكم بتصديقه في عدم
الحول بغير اليمين قيل ولعله لكونه الاولى على خلاف الاصل دون الثانية لكن مقتضى ثبوته في كل ما كان من هذا القبيل حتى الاخراج اللهم الا ان يفرق
بينه وبين غيره بانه عبادة فلا يكلف البينة على ادائها بخلاف غير الاخراج وكيف كان فلو شهد عليه شاهدان فصل بانه قد حال عليه الحول وان المال
موجود عنده لم تقبل لعموم ما دل على عموم البينة ولا معارض له حتى الحسن المزبور الظاهر في غير المفروض ما لو شهد بعدم الاخراج فان كان مع دعوى
المالك الاخراج في صورة لا يمكن الشهادة بنفيها كما كان يقول دفعت الزكوة الى هذا المستحق في اليوم الفلاني من غير محاسبة عليه بدين ونحوه فشهد انه
لم يكن في ذلك اليوم في هذا البلد او دفعت الشاة الفلانية في يوم كذا فشهد بانها قبله ونحو ذلك فلا اشكال في القبول لانه وان كان نفيا الا
انه باعتبار كونه شيئا مخصوصا يرجع الى الاثبات بخلاف النفي المطلق الذي لا يمكن العلم به غالبا وكذا لا تقبل دعوى المالك مع العلم بكذبها ضرورة
او لو نبه في ذلك من عدم سماعها مع الشهادة عليه بخلافها مضافا الى ادلة الامر بالمعروف وغيره وبه صرح في ضه وغيرها بل كانه من الواضحات لكن ربما
توهم القبول معه عملا باطلاق الحسن المعلوم عدم ارادة ما يشمل ذلك منه كما هو واضح فاذا كان المالك اموال متفرقة في اماكن متعددة الا انها
من جنس واحد كان له اخراج الزكوة من ايها شاء بلا خلاف ولا اشكال ضرورة خياره مع الاجماع وقاعدة الشركة لا تنافي ذلك بعد ثبوته بالادلة
السابقة وكذا لو كانت اجناسا مختلفة بناء على الاجزاء بالقيمة وانها لا تختص بالنقود فلم يتضح لنا وجه ذكر المص ذلك هنا مع استفادته من المباحث
المتقدمة ويمكن ان يكون لخلاف بعض العامة او لدفع توهم المنع من ذلك للمنع من اخراج الزكوة عن البلد التي حصلت فيه مع وجود المستحق لكن ينبغي تحقيق
الحال في ذلك ولو كان السن الواجبة في النصاب كبنت مخاض والحقة والمسنة مريضة وباقي النصاب صحيحا لم يجبر على الساعي اخذها او دفعها
المالك بل لا يجوز واخذ غيرها مما هو من افراد المريضة ان اختار المالك شراها مثلا فان لم يختر المالك ذلك ولا البدل الشرعي الذي عرفته سابقا دفع
القيمة من النقدين وغيرها بالقيمة على التفصيل الذي مر سابقا وكان المص ذكر ذلك توطئة لما بعده وهو قوله ولو كان كله مراضا بمرض واحد لم
يكلف شراء صحيحة بلا خلاف بل ظ نسبته الى علمائنا في كره وغيرها والمحكي عن المنتهى الاجماع عليه كظاهر اقتصار نسبة الخلاف فيه الى مالك ومحكي كره بل هو صريح
الحدائق للاصل وما سمعته سابقا من ان الزكوة في العين على وجه الشركة حقيقة وان المراد من ذكر الفريضة تقدير الحصة الواجبة فلا تفاوت ح بين
كون النصاب مريضا او صحيحا ضرورة رجوع الحال الى نحو قوله ع فيما سقت السماء العشر الذي من المعلوم عدم الفرق بين الجيدة والرديئة وهكذا قوله ع
في الاربعين شاة شاة المراد منه وجوب ربع العشر وانسياق الصحة من قوله في خمسة وعشرين من الابل بنت مخاض ونحوه لو سلم غير مناف بعد كون المراد منه
تقدير النسبة مع فرض ضبطها بنسبة الصحيح من بنت المخاض الى باقي النصاب الصحيح كان الواجب الحصة المشاعة التي هي العشر ونحوه مثلا فلا تفاوت ح
بين المراض والصحاح اذ حاصله ان الله تعالى اوجب الزكوة في الابل والبقر والغنم كما هو مضمون النصوص ولاحظ تقدير الحصة في الجميع بالصحيح كما هو واضح
نعم لو فرض تفاوت المرض او فرض كونه في البعض دون البعض اتجه عدم الاجزاء بالمريضة لعدم انطباقها على الحصة المشاعة التي هي ربع العشر في الاربعين
من الغنم مثلا اذ المفروض تفاوت الافراد في القيمة فلو كان عنده عشرون شاة صحيحة قيمة كل شاة عشرة دراهم وعشرون مريضة قيمة كل واحدة منها
خمسة دراهم كان قيمة ربع العشر فيه سبعة دراهم ونصف لا الخمسة دراهم التي فيه ضرر على الفقير ولا العشرة التي فيه ضرر على المالك ومع ذلك
مناف لقاعدة الشركة ومن هنا صرح الشيخ وابن حمزة والفاضل والشهيد والكركي وغيرهم بمراعاة التقسيط في صورة التلفيق بل نسبه بعضهم
الى الاصحاب لكن قال لو انه يخرج ح فردا من مسمى الفريضة قيمته نصف قيمة الصحيح ونصف قيمة المريض لو كان التلفيق بالنصف وهكذا في الثلثين والثلث
وغيره بل في محكي كره وير لو كانت كله مراضا والفرض صحيح لم يجز ان يعطي مريضا لان الفرض صحيحا بل يكلف شراء صحيح بقيمة الصحيح والمريض قال في الاول
فاذا كان بنت لبون صحيحة في ستة وثلثين مراض كلف بنت لبون صحيحة بقيمة جزء من ستة وثلثين جزء من صحيحة وخمسة وثلثين جزء من مريضة لكن
قد يشكل ذلك بان الفريضة لا ينظر الى قيمتها اصلا الا اذا اخرجت من غير الجنس او من غير النقد شرعا اما اذا اخرج ما يقع عليه الاسم شرعا كانه يجزي ولا
ينظر الى القيمة نعم يستعمل الاخراج فيما اذا كانت الفرائض متعددة كبنتي لبون من ست وسبعين نصفها مراض فانه يجزي اخراج صحيحة ومريضة وكذا اذا
اخرج القيمة فانه يراعي فيها الصحة والمرض ومما يؤيد ذلك انك قد عرفت فيما تقدم سابقا عدم اجزاء المريضة والهرمة وذات العوار والمراد اعتبارا
ان لا تكون المريضة احدى الثلث فيكون الحاصل انه في الاربعين شاة شاة ليست احدى الثلث او اظهر افراد ذلك ما لو كان النصاب جميعه او معظمه صحيحا
والباقي مريضا او ذات عوار ومقتضاه وجوب شاة منه ليست احدى الثلث وهو احد صور التلفيق مع انه لم يلحظ فيه التقسيط بل قد يقدح من ذلك
عدم اعتباره في القيمة ايضا ضرورة كونها عوض الفريضة التي لم يعتبر الشارع فيها ذلك فليس ح الا كفريضة النصاب المختلف بالجودة والاجودية فان
الظاهر عدم مراعاة التقسيط فيه سواء اخرج الشاة مثلا او قيمتها نعم يعتبر في الشاة ان تكون من اواسط الشياة للانصراف الذي عرفته سابقا ويختص
اجزاء المريضة مثلا فيما اذا كان النصاب كله مريضا لما سمعته لعله لذا قال في الدروس متى كان في النصاب صحيح لم تجز المريضة لاطلاق النهي عن اخراجها
بل يتعين اخراج الصحيح الا ان في الواجد لغيره نعم لعله ظ الرياض فلاحظ وتامل ودعوى الشك في وجوب الصحيحة في الفرض المزبور لانصراف النهي عن اخذ المريضة
الى غيره يدفعها ان مقتضاها الاجزاء بالمريضة لعدم معارض للاطلاق ح ويمكن تحصيل الاجماع على خلافه ولو سلم عدمه فلا ريب في حصول الشك
بالبراءة بها عن الشغل اليقيني للشك في ارادة ذلك من الاطلاق اما اذا اخرج شاة صحيحة من اواسط الشياة اجزأه قطعا لصدق الامتثال وان لم يلحظ
التقسيط في قيمتها وقاعدة الشركة بعد تقدير الشارع للحصة بما اخرجه لا يلتفت اليها بل الظاهر الاجزاء بقيمتها الا انها هي مقدار الحصة بل هذا هو لقا

والتقسيط

فى التفصيل بالتقدير فرجع باخراج القيمة اليها الا قيمة الحصة كى يحتاج الى التقسيط فهو جيد فانه دقيق نافع وان قل الموافق عليه لانه كفى بالجود اصالكو
والله اعلم وكيف كان فلا توخذ الربى وهى الوالد الى خمسة عشر يوما على المعروف بين الاصحاب بل نسبه بعضهم اليه مشعرا بالاجماع عليه وان كان كثير منهم
بل بعد تفسيرها بذلك قال وقيل الى خمسين يوما الا انا لم نعرف قائله من نص على الاول من اهل اللغة عدا ما تسمعه عن الازهرى ثم عن مجمع البحرين حكايته بلفظ
القيل كالتفسير بالعشرين يوما وبالشهرين وبالشاة القريبة العهد بالولادة وبالشاة التى تربى فى البيت من الغنم لاجل اللبن ثم قال وخصها بعضهم بالمعز وبعضهم
بالضأن وعن جامع اللغة هى الشاة اذا ولدت واتى عليها من ولادتها عشرة ايام او بضعة عشر يوما وفى الصحاح الشاة التى وضعت حديثا وجمعها رباب
بالضم والمصدر رباب بالكسر وهو قرب العهد بالولادة تقول شاة ربى بينة الرباب بالكسر واعنز رباب قال الاموى هى ربى ما بينها وبين شهرين قال ابو زيد
الربى من المعز وقال غيره من المعز والضأن جميعا وربما جاء فى الابل ايضا قال الاصمعى انشدنا منتجع بن نبهان حنين ام البو فى ربابها انتهى وعن الازهرى ربابها ما
بينها وبين خمس عشرة ليلة وفى المحكى عن المغرب الربى الحديثة النتاج من الشاة وعن ابى يوسف التى معها ولدها وفى المحكى عن الفائق انها التى فى البيت للبن
وقيل الحديثة النتاج ونحوه عن نهاية الجزرى كما ان المحكى عن الثعالبى فى فقه اللغة وابن قتيبة فى المجمل وادب الكاتب نحو ما سمعته عن الاموى وعن العين هى الشاة
من حين تلد الى عشرين يوما وعن ابى فارس انه لم يذكره فى المقاييس الا بمعنى ما يحبس من الشاة فى اللبن وفى المحكى عن القاموس الربى كحبلى الشاة اذا ولدت
واذا مات ولدها والحديثة النتاج ويمكن ان يكون ما فى كلام الاصحاب تحديد العرب للنتاج كما اومى اليه ثانى الشهيدين فى شرحه فقال هى بضم الراء وتشديد الباء
الوالد من الانعام عن قرب الى خمسة عشر يوما الا ان هذا التعميم لم نجده لغيره صريحا كما اعترف به بعضهم بل بما ظاهر من البيان وكثير من الاصحاب اختصاصها
بالشاة وكذا ما سمعته من كتب اللغة فانها متفقة على عدم هذا التعميم نعم عن ابى عبيدة الربى من المعز والضأن وربما جاء فى الابل ولعله الذى ارسله فى
الصحاح ويمكن ان يكون ذلك منه للاشتراك فى العلة والطلاق موثق سماعة عن ابى عبد الله ع لا توخذ اكولة والاكولة الكبيرة من الشاة تكون فى الغنم ولا
والدة ولا الكبش الفحل واما صحيح عبد الرحمن عنه ع ايضا ليس فى الاكيلة ولا فى الربى التى تربى اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة فقد يؤيد
اختصاصها بالمعز لانها هى التى تلد اثنين نعم تفسير الربى بذلك لم نعثر على من فسر به من الفقهاء واللغويين عدا الاستاد فى كشفه ولعله من الراوى
ولذلك اعرض عنه الاصحاب لكن عن الفقيه وابنه ولا فى الربى التى تربى اثنين فتعين كونه من لفظ الامام ع ويمكن ان يكون الحذف فيها من النساخ وكيف
كان فالحكم مقطوع به فى كلام الاصحاب كما اعترف به غير واحد الا انهم اختلفوا فى تعليله اختلافا يقتضى الاختلاف فى الحكم ففى بعضه تعليله بانها
نفساء والنفاس مرض فيندرج فى النهى عن المريضة وذات العوار اى العيب وفى المسالك الاستدلال عليه بقول النبى ص لامراة نفساء ما اقرعاك ان قريش تنحرها
مرغوب غير ربى قال ومقتضى جعلها نظيرة النفساء ان المانع من اخراجها المرض لان النفساء مريضة ومن ثم لا يقام عليها الحد علله الفاضلان بان فيه
اضرارا بالمالك لاستغلالها بتربية ولدها ومقتضى الاول عدم الاجزاء بها وان رضى المالك للاضرار بالمستحقين وبه صرح فى ضه وفوائد ثم بخلاف
الثانى فيجزى مع رضى المالك كما عن جماعة التصريح به منهم المص والفاضل بل قد يظهر من محكى المنتهى عدم الخلاف فيه فانه بعد ان نفى اخذ الربى والاكولة
وكرائم الاموال وفحل الضراب والحامل قال ولو تطوع المالك بذلك جاز بلا خلاف لان النهى فى هذه منصرف الى الساعى لتفويت المالك النفع والارفاق به
لا لعدم اجزائها وربما يؤيده ما عن بعض من حيث عطف الربى على الماخض والاكولة ام الصدق وان يعد على رب المال هذه الثلاثة ولا ياخذها فى الصدقة
لانها خيار المال ضرورة ظهوره فى كون المنع مراعاة للمالك بل لعل جمعها مع شاة اللبن وفحل الغنم والاكيلة ووصفها بتربية الاثنين فى صحيح عبد
الرحمن يومى اليه ايضا الا ان الجميع كما ترى كما لا يخرج بذلك عن العلة المستنبطة لا اقل من الشك فيحكم العمل باطلاق النهى فلا تجزى وان رضى المالك بل
لعل الظاهر منه ضرورة انه لا يجوز للساعى ان ياخذ شيئا من الغنم من دون رضى المالك سواء كان احد هذه المذكورات وغيرها فلا وجه لاختصاص
المنع فيها على تقدير عدم رضاه اللهم الا ان يحمل على خصوص ما اذا امتنع المالك عن الزكوة واريد اخذها منه قهرا لكن حمل ما فى النص والفتوى على خصوص
هذه الصورة كما ترى فلا ريب فى ان الاقوى عدم الاجزاء بها مطلقا ثم ينبغى اختصاص ذلك بالشاة لما عرفت من انها هى الربى دون غيرها الباقى على
مقتضى الاطلاق ودعوى اندراج النفاس فى المرض يمكن منعها وكلام الثعالبى مع انه ليس حجة فى الاحكام الشرعية لا دلالة فيه على كون النفاس مرضا كما هو كذلك
فى الانسان بل ربما خصها بعضهم بالمعز وقد عرفت شهادة الصحيح به لكن قد سمعت ان كلام الاكثر على خلافه والمثبت مقدم على النافى وما فى الصحيح لم يعلم
كونه من الامام وكذا ينبغى الاقتصار فيها على الخمسة عشر يوما وما عداها يبقى على مقتضى اطلاق الادلة وما عن بعض من ان الضابط استغناء الولد عنها واضح المنع وكلام
اهل اللغة وان كان مطلقا فى القرب من الولادة الا انه يشكل الاخذ به فى الزائد على ذلك لما سمعته من كلام الاصحاب الذى به يقوى الاطلاق بحيث لا يصلح
الاستصحاب معارضا له هذا كله اذا لم يكن الجميع ربى والا اجزأ وجها كما صرح به غير واحد بل فى الرياض قولا واحدا للاطلاق السالم عن معارضة ما هنا
بعد انصرافه الى غير الفرض لكن عن كره الاقرب الزامه بالقيمة ولا وجه له على كل من التعليلين اللهم الا ان يكون العلة الاحترام لولدها بل ولها من جهة ما يحصل
لها من الاذى بالمفارقة والصدقة لا يتبعها اذى وقال رسول الله ص كالاعرابى فى مرسل النوفلى المروى فى اخر كتاب المعايش من الكافى اهد لنا ناقة ولا
تجعلها والها اى شديدة الحزن بانقطاع ولدها عنها لكن على كل حال لا يلزم بالقيمة فان له شراء شاة غير ربى يدفعها واحتمال عدم الاجزاء بها لكون النصاب
رباب كما هو المفروض فيه ما سمعته سابقا من عدم وجوب كون الفريضة من صنف النصاب كما هو واضح ومما تقدم فى المريضة تعرف الحال فى الملفق
من الربى وغيره بل هو من المسئلة السابقة بناء على ان المنع فيها للنفاس الذى هو المرض فلاحظ وتدبر وكذا لا توخذ الاكولة بلا خلاف اجده فيه بل
ظاهرهم الاتفاق عليه كما اعترف به بعضهم للموثق المزبور والصحيح بناء على ان المراد منه الاخذ لا العد كما ستعرف الحال فيه نعم عن جماعة تقييد
ذلك بما اذا لم يبذلها المالك بل قد سمعت نفى الخلاف عنه فى محكى هى وفى شرح اللمعة للاصبهانى انه الاشهر فيه وهو مبنى على ان العلة فى المنع

دفع الضرر عن المالك والارفاق به لكون المتبادر من تفسيرها بانها هى السمينة المعدة للاكل بلا خلاف اجده فيه ولا ينافيه تفسيرها فى الموثق بالكبيرة بعد ارادة السمينة
منه لا كبر السن وفى الصحاح الاكولة الشاة التى تعزل للاكل وتسمن ويكره للمصدق اخذها وعن العين والمقاييس انها التى ترعى للاكل والظ عدم ارادة التخصيص
بالرعى لكن لا يخفى ان الاعتماد على مثل ذلك فى تنقيح العلة على وجه يفيد جواز اخذها زكوة لو بذلها المالك وينزل اطلاق النهى عليه لا يخ من اشكال لا
بعد احتمال كون مراعاة المالك حكمة لخروجها عن قبول فيها فريضة زكوة شرعا فلا ينفع بذل المالك بل لعل ذلك هو الظاهر سيما من صحيح عبد الرحمن
مضافا الى ما سمعته سابقا فى الربى من عدم فائدة للنهى عن الاخذ مع رضا المالك الا نادرا فلعل الاقوى عدم الاجزاء بها ان لم يتم اجماع على خلافه و
الظاهر عدم ثبوته فلاحظ وتامل هذا وفى شرح اللمعة للاصبهانى لعل ما فى العين والمقاييس وغيرهما من التفسير بالشياه على سبيل التمثيل وفيه منع
خصوصا بعد تعارف الاعداد منها الا الابل والبقر والتنصيص عليها فى الموثق والذى كونها معدة على العرف ولعله يقضى بما اذا كان كذلك بالقوة القريبة من
الفعل ثم انه يختلف باختلاف عادة المالك وهل المعتبر اعداده لنفسه ومطلقا حتى يدخل ما يعده الجزارون لغيرهم فيه نظر والاظهر الاول كما فى شرح اللمعة لا
ولو كان النصاب جميعه اكولة فعن كره وجوب اخراجها منه ما الا يخفى نعم يجزيه خروجها كالمريضة التى يستفاد مما قدمناه فيها معرفة الحكم فى الملفق منها ايضا
بادنى تامل وكذا لا يوخذ فحل الضراب بدون اذن المالك بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه اما مع بذله فقد صرح غير واحد باخذه بل فى محكى هى نفى
الخلاف عنه وهو مبنى على ما عرفت فيه البحث السابق ولذا جزم ثانى الشهيدين والمحققين فى شرحى لك وعد وغيرهما بانه لا يجزى الا بالقيمة وهو قوى جدا لاطلاق
النهى الذى لم يتنقح عليته لعلل معتبر بل ربما يومى اليه النبوى لا يخرج فى الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ما شاء المصدق الى عدم كونه مراعاة المالك خصوصا
مع كون النهى فيه عن الاخراج لا الاخذ ولا فرق فى ذلك بين كونه على قيمة من الفريضة وما عن بعضهم من التفصيل بذلك فيوخذ فى الاول دون الثانى واضح
الضعف ضرورة اقتضائه جواز اخذ غير مسمى الفريضة مع بذل المالك علو قيمتها الا على وجه القيمة كما هو محل البحث نعم لو كان الكل فحولة اتجه جواز اخذه
كما نص عليه غير واحد لاطلاق الادلة السالم عن معارضة ما هنا بعد انصرافه الى غير ذلك اما اذا لم يكن كذلك اتجه المنع كما عرفت حتى لو كان زائدا على الحاجة
لاطلاق النهى فما عن بعضهم من تقييده بما اذا لم يكن زائدا على الحاجة والا كان كغيره محتاج الى تنقيح كون العلة الحاجة وليس دعوى ظهور الاضافة الى الغنم
فى صحيح عبد الرحمن والى الضراب فى فتاوى الاصحاب فى ذلك واضحة المنع خصوصا بعد احتمال ان يكون بالاولى لاخراج الابل والبقر كما يشهد له ذكر الكبش فى
الموثق وعدم القول بالفصل بين الجميع لم نتحققه بل المحقق خلافه نعم عن هى عن اخذه والاكولة فى الشياه فى الابل والغنم وبعضهم اطلق والثانية هى الحاصل منه
الضراب ونحوه لا المحتاج اليه لذلك كما هو واضح هذا كله فى الاخذ اما العد فلا خلاف اجده فى ان الربى تعد بل نقل الاتفاق عليه غير واحد بل قيل انه
ضرورى نعم هو بالنسبة الى الاكولة وفحل الضراب محقق فعن ابى الصلاح عدم عد الاجزاء واستظهر فى المحكى عن مجمع البرهان وزيد فى النافع والارشاد و
اللمعة والروضة والحدائق عدم عد الاكولة ايضا لظ صحيح عبد الرحمن المؤيد بما ارسل فى تر من انه لا يعد فحل الضراب فى شيء من الانعام والمشهور نقلا
على لسان جماعة ان لم يكن تحصيلا عدهما لاطلاق الادلة وفصل ثانى الشهيدين بين المحتاج اليه فلا يعد وغيره فيعد واوجب الطبرى فى البيان عد الفحل مع
كون الكل فحولا او المعظم او تساوت الفحول والاناث دون ما نقص فلا يعد وعن هى انهما لا يعدان الا ان يرضى المالك فيعدان بلا خلاف والاقوى ما عليه
المشهور للاطلاق المؤيد بما فى خبر محمد بن قيس من التصريح بانه يعد صغيرها وكبيرها السالم عن المعارض عدا صحيح عبد الرحمن وما عن تر من انه لا يعد فحل
الضراب فى شيء من الانعام والمرسل غير حجة ولا جابر له والصحيح يمكن ارادة الاخذ منه بقرينة اشتماله على الربى وشاة لبن وقد حكى الاجماع غير واحد على عدها
بل قيل انه لا ينبغى الشك فيه لان الغرض الاهم من تلك الغنم انما هو الولادة واللبن فلو لم يجب الزكوة فيها لشاع وذاع وملأ الاسماع فاذا انضم الى ذلك
فحل الضراب والاكولة كان ما يجب فيه الزكوة اقل قليل لندرة حصول نصاب تام مستوف للشرائط خاليا عنها فقد صح لنا ان ندعى ان الحكم الضرورى فضلا
عن ان يكون مجمعا عليه ومن ذلك يعلم انه لا وجه لترجيح هذا الصحيح الدال على عدم العد فى الربى وغيرها على الاجماع المحكى وان احتمله بعضهم كما انه لا وجه لتخصيص
الصحيح بالاجماع فى الربى وشاة اللبن فيبقى الاكولة وفحل الضراب على ظاهره ضرورة عدم كونه منه بعد التنصيص على كل واحد منه بالخصوص نعم قد يتوهم
لا باس بالعد به فى بعض دون بعض لكن ذلك ليس باولى من حمله على الاخذ خصوصا بعد الموثق المصرح فيه بذلك الظاهر فى العد بل هو اولى قطعا واولى
من ارادة عموم المجاز منه الشامل للعد والاخذ وبالجملة لا يكاد يمكن ان ينكر قوة الظن بارادة الاخذ منه لا العد بملاحظة الموثق وغيره مما عرفت مضافا الى
الاطلاقات والعمومات العظيمة التى ليس فيها اشعار بعدم العد لا مطلقا ولا مع التفاصيل المزبورة الخالية عن الدليل المعتد به بل فيها الاشعار بخلافه بل ربما
يحصل القطع بملاحظة كل من النصوص المتعرضة لبيان الزكوة وكيفية اخراجها ولما يوخذ وما لا يوخذ بالعد للجميع بل فى شرح الاستاد الاكبر انه ربما يصير
متواترا بالمعنى فلا ريب فى فساد القول بالعد مط او مع التفاصيل المزبورة التى اضعفها ما سمعته عن هى ضرورة عدم مدخلية رضى المالك فى الحكم الشرعى بعد
ما يقتضى تعليقه عليه كما هو واضح والله اعلم ثم ان ظ المص وغيره تخصيص المنع عن الاخذ بهذه المذكورات لكن فى ير وس وتن ومحكى كه وتر وكره زيادة الحامل
لان النبى ص نهى ان ياخذ شافعا اى حاملا وعن الاخير الا ان يتطوع المالك باخراجها ونحوه فى ير وتن بل فيه وعن كره لو طرقها الفحل فكالحامل لتجويز الحمل
وعن الاخير لو كانت كلها حوامل وجب اخراج حامل وفى البيان فى وجوبه عندى نظر قلت بل منع للاصل واطلاق الادلة والشركة الحادثة فى الحامل لا تقتضى
الشركة فى المحمول ومن ذلك يعلم الوجه فى عدم اخذ الحامل فى الصورة الاولى مضافا الى الخبر المزبور نعم فى الحاق المطروقة بالحامل نظر بل منع وكيف كان فلا
اشكال فى انه يجوز ان تدفع من غير غنم البلد فى زكوة الابل وان كان ادون قيمة للاطلاق السالم عن معارضة قاعدة الشركة فى الغنم وغيرها بلا خلاف اجده
فيه عدا ما يحكى عن مبسوط الشيخ وخلافه فقال فى الاول يوخذ من نوع اخر لان المكية والعربية والنبطية مختلفة وفى الثانى يوخذ من غالب غنم البلد وفيه
انه لا خلاف لا يخرجها عن صدق الشاة التى هى مناط الامتثال اللازم منها كما هو واضح نعم خالف الشهيدان والكركى وابو العباس والصيمرى على ما حكى عن بعضهم

في زكوة الغنم فلم يجوز والدفع من غير غنم البلد الا ان تكون اجود او بالقيمة لقاعدة الشركة مع ان الاقوى خلافه وفاقا للمصنف والفاضل للاطلاق الذي قد عرفت في المباحث السابقة استفادة حكمين منه احدهما كون الفقير شريكا في النصاب على حسب نسبة الفريضة وثانيهما اجزاء مسمى ما قدر الشارع تلك النسبة عن الحصة الشائعة التي في النصاب ولعل ذلك هو الفائدة في ذكر المقدر به مضافا الى بيان مقدار النسبة وبه استحق اطلاق اسم الفريضة والا فقد عرفت انها في الحقيقة الحصة الشائعة في العين ولو ان غير غنم البلد لا يجزي ان صدق عليه الاسم لقاعدة الشركة لم يجز ما كان منه ايضا اذا كان خارجا عن النصاب ضرورة منافاتها معا القاعدة الشركة لكن يدفعها ان الشارع اكتفى عن تلك الحصة بمسمى الشاة التي هي من اواسط الشياه وليست احد الذكورات فلا يتفاوت الحال بين غنم البلد وغيره ولو ان وصف الشامية والعراقية والمكية ملاحظا في الفريضة لوجب الوخط فيها الاجودية ونحوها اذا كان النصاب من الاجود وهو معلوم البطلان كمعلومية بطلان ملاحظة النسبة لو فرض كون النصاب ملفقا من غنم البلد وغيره ومقتضاه تعيين القيمة في بعض الافراد كما اذا لم يحصل شاة قيمتها المنتزعة من القيمتين بل جميع هذه الالزامات زيادة فيما وصل الينا منهم ع والواجب على العباد اتباعهم دون غيرهم وكذا الكلام في فريضة الابل والبقر ضرورة اشتراك الجميع فيما عرفت فيجزي مسمى فرايضها وان لم يكن من ابل البلد وبقره وقد تقدم في دفع الضان فريضة عن المعز وبالعكس ما يشهد لما ها هنا على ان الامر واضح بعد التامل فيما ذكرنا ومنه يظهر لك انه يجزي في الفريضة الذكر والانثى لتناول الاسم الذي هو الشاة لهما سواء كان النصاب فحولا او اناثا او ملفقا وقاعدة الشركة لا تنافي بعد تقدير الشارع الحصة بما عرفت فما عن الخلاف من كان عنده اربعون شاة انثى اخذ منه انثى وفي الذكور يتخير وجامع المقاصد من انه يتخير في الذكران وفي شاة الابل مطلقا والمختلف من انه يجوز دفع الذكر اذا كان بقيمة واحدة منها دون غيره لقاعدة الشركة في العين فيه مضافا الى ما عرفت ان ليس المتعلق بالعين الا مقدار ما جعله الشارع فريضة لا بعض احادها بخصوصها والا لما صح تعلقها بالابل ولا الغنم التي قد عرفت جواز دفع الجذع فريضة فيها وهو ليس من النصاب قطعا لعدم حول الحول عليه كما عرفته سابقا وكان المسألة من الواضحات التي لا تحتاج الى الاطناب خصوصا بعد تامل الفرايض في الابل مثلا التي يمكن ان يكون النصاب ط لياعها مع ان المراد من الخطاب واحد من غير فرق بين حالي الوجود والعدم وكان الوهم نشأ من الاتيان في بادي النظر في خصوص نصاب الغنم الذي لا ينفك عنه صدق الفريضة على احد اجزائه ولم يعلم انه لا فرق بين خطاب الغنم والابل والبقر في عدم اعتبار كون الفريضة من النصاب بل وجميع محال الزكوة كما هو واضح بادنى تامل ومن هنا كان المتن هنا على خلاف ما سمعته من الثلثة بل لم يحك الخلاف الا عنهم فلاحظ وتامل خصوصا فيما وقع من بعض الاصحاب كالشهيد وغيره من اعتبار قاعدة الشركة في العين تارة والاعراض عنها اخرى والله ورسوله واهل بيته ع اعلم

القول في زكوة الذهب والفضة

في زكوة الذهب والفضة

ومقدار النصاب من الذهب

ولا تجب الزكوة في الذهب حتى تبلغ عشرين دينارا اي مثقالا شرعيا بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص متواترة فيه فاذا بلغ عشرين ففيه نصف دينار عبارة عن عشرة قراريط هي نصف المثقال الذي قد عرفت انه الدينار وهو ثمان وستون شعيرة واربعة اسباع شعيرة والقيراط ثلث شعيرات وثلثة اسباع شعيرة فالمثقال عشرون قيراطا ونصفه عشرة وهي ربع العشر من العشرين دينارا ثم ليس في الزائد شيء حتى يبلغ اربعة دنانير ففيها قيراطان ولا زكوة فيما دون عشرين مثقالا ولا فيما دون اربعة نفيه قيراطان بالغا ما بلغ وقيل والقائل ابنا بابويه في الرسالة والمقنع على ما حكي عنهما لا زكوة في العين اي الدنانير حتى تبلغ اربعين فاذا بلغ ففيه دينار بل عن علي بن بابويه منهما الخلاف في النصاب الثاني ايضا فجعله اربعين ايضا وعلى كل حال فالاول اشهر فتوى ورواية بل هو المش نقلا وتحصيلا بل عن الخلاف الاجماع عليه بل عن الغنية لا خلاف فيه وظاهرها نفيه بين المسلمين بل في المحكي عن التذكرة اجماع علمائنا عليه وان علي بن بابويه يخالفهم وعن كره اذا بلغ احدهما يعني النقدين وجب فيه ربع العشر فيجب في العشرين مثقالا نصف دينار وفي المائتين من الفضة خمسة دراهم باجماع علماء الاسلام عليه بل في مفتاح الكرامة الذي وجدناه فيما عندنا من المقنع والهداية والفقيه موافقة المش نعم في الاول نسب بعد ذلك خلافه الى الرواية والموجود فيما حضرنا من نسخة الهداية اعلموا انه ليس على الذهب شيء الى ان يبلغ اربعة وعشرين ثم فيه نصف دينار وعشر دينار ثم على هذا الحساب متى ما زاد على عشرين واربعة ففي كل اربعة عشر الى ان يبلغ اربعين فاذا بلغ اربعين مثقالا ففيه مثقال ولم يحك ذلك عنه احد وعلى كل حال فلم يتحقق الخلاف من غيره وغير ابيه لكن عن المع انه نسب الخلاف اليه الى ابيه وجماعة كما انه حكاه عن الخلاف عن قوم من اصحابنا ولعلهما ارادا الرواة والا فالمنقول عن القدماء من اهل الفتاوى كالمفيد والسيد وغيرهما التصريح بالمش وكيف كان فلا ريب في ضعفه لان النصوص في غاية الاستفاضة بخلافه بل يمكن دعوى تواترها وفيها الصحيح وغيره منها خبر علي بن عقبة وعدة من اصحابنا عن الباقر والصادق ع ومنها موثق سماعة عنه ايضا ومنها صحيح ابي بصير ومنها خبر ابي عيينة عنه ايضا ومنها صحيح الحسين بن يسار عن ابي الحسن ع ومنها خبر يحيى ابي العلاء ومنها صحيح زرارة عن ابي جعفر ع قال في الذهب اذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس فيما دون العشرين شيء وفي الفضة اذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دون المائتين شيء فاذا زادت تسعة وثلثون على المائتين فليس فيها شيء حتى تبلغ الاربعين وليس في شيء من الكسور شيء حتى تبلغ الاربعين وكذلك الدنانير على هذا الحساب متى بلغ قيمتها ذلك وجب فيها ربع العشر ففي العشرين دينارا اي التي هي بحساب المائتين درهما ما قيل من انه في ذلك الوقت كل دينار بعشرة وعليه تقدير الدية نصف دينار وفي الاربعة بعدها التي هي بمنزلة الاربعين ربع عشرها ايضا قيراطان وهكذا حتى تصل الاربعين فيكون فيها دينار ثم على هذا الحساب واليه اومى في صحيح ابن ابي عمير سئل ابو عبد الله ع عن الذهب والفضة ما اقل ما يكون فيه الزكوة قال مائتا درهم وعدلها من الذهب قال وسالته عن النيف الخمسة والعشرة قال ليس عليه شيء حتى يبلغ اربعين فيعطي من كل اربعين درهما درهم وصحيح محمد بن مسلم سالت ابا عبد الله ع عن الذهب كم فيه من الزكوة قال اذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكوة بل هو المراد من موثق زرارة عن احدهما ع ليس في الفضة زكوة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فان زادت فعلى حساب ذلك في كل اربعين درهما درهم وليس في الكسور شيء وليس في الذهب زكوة حتى يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال ثم على حساب ذلك اذا زاد المال في كل اربعين دينارا دينار الا ان المراد

انه لا يحسب الا بذلك حتى يكون منافيا للروايات الاخر ومن صحيح زرارة وبكير سمعا ابا جعفر ع يقول في الزكوة اما في الذهب فليس في اقل من عشرين دينارا شيء فاذا بلغت عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس في اقل من مائتي درهم شيء فاذا بلغ مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك وليس في مائتي درهم واربعين درهما غير درهم الا خمسة الدراهم فاذا بلغت اربعين ومائتي درهم ففيها ستة الدراهم فاذا بلغت ثمانين ومائتين ففيها سبعة الدراهم وما زاد فعلى هذه الحساب وكذلك الذهب الحديث الى غير ذلك من النصوص التي لا يصلح لمعارضتها صحيح زرارة قلت لابي عبد الله ع رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة وثلثون دينارا ايزكيها قال لا ليس عليه شيء من الزكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم اربعين الدراهم مائتي درهم وصحيح الفضلاء عن الصادقين ع قالا في الذهب في كل اربعين مثقالا مثقال وفي الورق في كل مائتين خمسة دراهم وليس في اقل من اربعين مثقالا شيء ولا في اقل من مائتي درهم شيء وليس في النيف شيء حتى تتم اربعون فيكون فيه واحد فلا باس بطرحهما في مقابلة ما سمعته وحملهما على ارادة الدينار الكامل الذي يجب في الاربعين وان بعد بل قيل في عبارة الفقيه والهداية اشعار بذلك كقولها ليس في النيف مع ان الثاني منهما مطلق قابل للتقييد بغيره بل والاول ايضا وابعد من ذلك كله ما في شرح اللمعة للاصبهاني من انه يحتمل ان يكون زرارة سئل عن دنانير هي انصاف الدنانير المعروفة او عن رجل كان عنده تسعة وثلثون دينارا لم يكن من ماله الا تسعة عشر دينارا وان لم يكن يعلم ذلك كان عليه السلام يعلم ذلك ثم قال في الجزء الاخير ذكر الزكوة يجوز ان يكون ما انما قاله لذلك في معاملة بين اثنين او جماعة من بيع او صلح او مضاربة لم يكن فيما دون الاربعين على ما اقتضته المعاملة شيء على العامل او له مثلا شيء والله اعلم وكيف كان فلا زكوة في الفضة حتى تبلغ مائتي درهم ففيها ربع العشر خمسة دراهم ثم كلما زاد اربعين كان فيها درهم بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه وح ليس فيما نقص في جميع الموازين عن الاربعين زكوة عندنا كما ليس فيما نقص عن المائتين شيء ولو يسيرا كالحبة ونحوها وان تسومح فيه في المعاملة بحيث يروج فيها لان المسامحة العرفية لا يبتني عليها الاحكام الشرعية لان الحقيقة في النقد يكون على التحقيق دون التقريب نعم لو كان النقصان فيما تختلف به الموازين فينقص في بعضها دون بعض فعن المحكي عن المع والتذكرة ونهاية الاحكام والميسية لم تجب الزكوة والذي يرجح ما عن البيان في الغلات لو اختلفت الموازين فبلغ في بعضها وتعذر التحقيق فالاقرب الوجوب وكيف كان فهو الاقوى لاغتفار ذلك في المعاملة وكذا هنا ولصدق بلوغ النصاب بذلك ضرورة عدم اعتبار البلوغ بالجميع لعدم امكان تحققه فلا اشكال في الاجتزاء بالبلوغ في البعض مع علم العلم بخلاف الباقي لان الا الحصول الصدق بذلك المشترك بينه وبين الفرض الذي لا مدخلية للعلم بخلاف الغير وعدمه فيه ودعوى الفرق بصحة السلب ايضا في الاول دون الثاني يدفعها منع الصحة على الاطلاق وانما يصح مقيدا في البعض بخلاف الاثبات فانه يصح اطلاقه بالبلوغ بالبعض كما هو ظ في المقام وفي اشباه الكر واذرع المسافة وغيرها وبالتحقيق ان لك انه لا اشكال في انصراف ما به التقدير الى الوسط لانه الغالب لكن من المعلوم انه له افراد متعددة يجري كل منها المصداق ودعوى اختصاص الحكم بالوسط منها ايضا يدفعها انه ليس فرد مخصوصا كي ينصرف اليه الاطلاق على ان المدار الصدق العرفي وهو متحقق في اقل افراد الوسط ويمكن تاييده بعد الاحتياط باطلاق ما دل على ان الزكوة في الذهب مثلا اخرج منه الناقص عن العشرين في جميع الموازين وبقي ما عداه فما عن خلاف الشيخ وتذكرة الفاضل من عدم الوجوب للاصل المقطوع بما عرفت لانه لو صدق الاثبات بالبعض لصدق السلب به منع فيه الاصلح سالما وقد عرفت الفرق بينهما واضح الضعف والله اعلم وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك كله ان للذهب نصابين وكذا للفضة وان شئت نصابا واحدا كليا بان تقول لا شيء في الذهب حتى يبلغ عشرين فاذا بلغ ففي كل اربعة قيراطان دائما ولا شيء في الفضة حتى تبلغ المائتين فاذا بلغت ففي كل اربعين درهما درهم دائما ولكن الموافق لما في النصوص التعبير الاول ولعله بذلك عبر به الاصحاب والامر سهل بعد وضوح المطلوب وبعد ان ظهر ان الواجب في كل منهما بعد بلوغ النصاب ربع العشر ولذا لو اخرجه من عنده احدهما بعد العلم بالاشتمال على النصاب الاول اجزا وان لم يعتبر الجميع بل ربما زاد خيرا اذ قد يشتمل ما عنده على العفو كما هو واضح وكيف كان فالدرهم ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من اواسط حب الشعير في العظم والصغر والرزانة والخفة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عن ظاهر في المفاتيح الاجماع على الاول بل عن ق اجماع الامة عليه نحو ما في المدارك من انه نقله الخاصة والعامة ونص عليه جماعة من اهل اللغة وفي تنبيح انه كذلك باتفاق الخاصة والعامة موزنين بكونه مجمعا عليه عندهم بل في تنبيح نفي الخلاف ايضا عما بعد الاول وفي محكي هي تبسرلي علمائنا وك قطع به الاصحاب بل عن رسالة المجلسي في تحقيق الاوزان انه متفق عليه بينهم وانه صرح به علماء الفريقين نحو ما في الحدائق الى غير ذلك من كلماتهم المعلوم كفايتها في هذا الموضوع ومنه يعلم شذوذ المرسل عن المروزي المجهول عن ابي الحسن ع ان الدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتين شعير من اواسط الحب لا من صغاره ولا من كباره كما اعترف به غير واحد فما عن مجمع البرهان ان هذا عمدة في كثير من الاحكام وما نجد له دليلا الا انه مش ونقله الاصحاب المعتمدين ونقلهم مقبول حتى كاد يكون اجماعا وان كانت الرواية مخالفة لما عساه يشعر بالتوقف عنه في غير محله وقد عرفت شذوذ الرواية وكفاية ما سمعته من الاتفاق المزبور دليلا لما هو اعظم منه فضلا عنه مضافا الى ما عرفت من اجماع الامة على ان الدرهم نصف مثقال شرعي وخمسه وعن رسالة المجلسي انه مما لا شك فيه ومما اتفقت عليه العامة والخاصة وفيها انه مما لا شك فيه ان المثقال الشرعي ثلاثة ارباع الصيرفي فالصيرفي مثقال وثلث من الشرعي وفي ق ايضا الاتفاق بين الاصحاب وغيرهم ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه لا في جاهلية ولا اسلام صرح بذلك جملة من علماء الطرفين قال الفاضل في يه ان الدنانير لم تتغير المثقال منها في جاهلية ولا اسلام وكذا نقل عن الرافعي في شرح الوجيز ونقل شرحه لاخر اللمعي ويتحصل من ذلك كله ومما سمعته سابقا في القيراط والدينار انه يكون مقدار العشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية اي دنانير فالعشرون دينارا التي هي اول نصب الذهب وزن ثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم والمائتا درهم التي هي اول نصب الفضة وزن مائة واربعين مثقالا وعلم من ذلك ان المثقال درهم وثلثة اسباع الدرهم كما ان الدرهم سبعة اعشار المثقال اي مثقال الا ثلثة اعشار فهو مع ثلثة اعشار المثقال مثقال بل علم ايضا ان الدرهم وزن ثمانية واربعين حبة

للربع

شعير المثقال ووزن ثمانية وستين حبة واربعة اسباعها كما هو واضح بادنى تأمل وعلى كل حال فالذي في الدرهم والدينار هنا وفي الدية وغيرهما على هذا
الوزن ولا عبرة بغيره سابقا ولاحقا فيرجع الانقص منه او الازيد اليه فما يكون يترتب عليه الحكم اذ لا اشكال عندنا في ان العبرة بالوزن لا بالعدد بل الاجماع بقسميه عليه
وفي النصوص ما يدل عليه لكن وجود الدراهم بهذا الوزن في عصر النبي ص قال الفاضل في محكي التذكرة ان الدراهم في بدء الاسلام كانت على صنفين بغلية وهي السود
وطبرية وكانت السود كل درهم منها ثمانية دوانيق والطبرية اربعة دوانيق فجمعا في الاسلام وجعلا درهمين متساويين وزن كل درهم منها ستة دوانيق
فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي ص المقادير الشرعية في نصاب الزكوة
والقطع ومقدار الديات والجزية وغير ذلك ونحوه عن تذكرة وان كان لم ينص الاخير على ان النبي ص قدر به المقادير وفي المحكي عن المعتبر كون الدرهم ستة دوانيق
بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الوزن المعدل فانه يقال ان السود كانت ثمانية دوانيق والطبرية اربعة دوانيق فجمعا وجعلا درهمين وذلك موافق
لسنة النبي ص لكن في المحكي عن نهاية الاحكام والسبب في صيرورة الدرهم ستة دوانيق انهم كانوا يتعاملون بهما من انواع الدرهم في عصر النبي ص والصدر الاول
بعده نوعان البغلية والطبرية والدرهم الواحد من البغلية ثمانية دوانيق ومن الطبرية اربعة دوانيق فاخذوا واحدا من هذه وواحدا من هذه وقسموهما نصفين جعلوا كل واحد
درهما في زمن بني امية واجمع اهل ذلك العصر على تقدير الدراهم الاسلامية بها فاذا زادت على الدرهم ثلثة اسباعه كان مثقالا واذا نقصت من المثقال ثلثة
اعشاره كان درهما وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل وكل عشرة مثاقيل اربعة عشر درهما وسبعا قال المسعودي انما جعل كل عشرة دراهم بوزن سبعة مثاقيل من
الذهب لان الذهب اوزن من الفضة وكانهم ضربوا مقدارا من الفضة ومثله من الذهب فوزنوهما فكان وزن الذهب زائدا على وزن الفضة بمثل ثلثة اسباعها واستقرت الدراهم
في الاسلام على ان كل درهم نصف مثقال وخمسه وبها قدرت نصب الزكوة ومقدار الجزية والديات ونصاب القطع في السرقة وغير ذلك وبمعناه في البيان
وقيل ان ذلك كان باشارة زين العابدين ع وعن ابي عبيد في كتاب الاموال التصريح بان ذلك كان في زمن بني امية ايضا وربما اشكل ذلك على بعض الناس بان
تقدير الزكوة بالخمسة دراهم لا ينبغي حمله على العرف الحادث وفيه انه لا دلالة في شيء مما سمعت على انحصار الدراهم في تلك بل اقصاه غلبة المعاملة بها والحادث
انما هو انحصار المعاملة بها وهو غير قادح على انه يمكن ان يكون تقدير النبي ص للزكوة بغير لفظ الدرهم بل كان شيء ينطبق على هذا الدرهم الحادث الذي تكرر
بعد ذلك الزمان كما هو واضح وعلى كل حال فلا ينبغي الاشكال في ذلك فان الدراهم وان اختلفت الا ان التقدير بما عرفت وفي المحكي عن كشف الرموز
ان الدرهم في قديم الزمان كان ستة دوانيق كل دانق قيراطان بوزن الفضة كل قيراط اربع حبات كل حبة ستة اسباع من حبات الشعير المستعملة الان والدرهم
ثمان واربعون حبة والدانق ثمان منها لانه سدس الدرهم وكان الدرهم في ذلك الزمان بوزن الذهب اربعة عشر قيراطا فيكون وزن عشرة دراهم سبعة
مثاقيل والزكوة انما تجب في الدراهم اذا كانت بهذا الوزن فاما في زماننا هذا فالدرهم اربعة دوانيق كل دانق ثلثة قراريط وحبة كل قيراط ثلث حبات فيكون
الدانق عشر حبات من حبات الشعير والتفاوت بين الموضعين انما هو بثلث السبع وعن تردوي ان الدرهم اربعة دوانيق والدانق ثمان حبات والغرض من ذلك كله
ان الدرهم مختلف بحسب الازمنة لان الذي وقع به التقدير ما اتفق الاصحاب على الظاهر مما عرفت لعل المرسل عن ابي جعفر ع السابق محمول على درهم في ذلك
الزمان وان لم يكن به التقدير بل المقدر به للنصاب الدرهم المزبور والاخراج منه على نسبته كما اومى اليه خبر حبيب الخثعمي المروي في باب علة وضع الزكوة
على ما في كتاب الكافي قال كتب ابو جعفر المنصور الى محمد بن خالد وكان عامله على المدينة ان يسئل اهل المدينة عن الخمسة في الزكوة من المائتين كيف صارت
وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله ص وامره ان يسئل فيمن يسئل عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد ع قال فسئل اهل المدينة فقالوا ادركنا من كان
قبلنا على هذا فبعث الى عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد ع فسئل عبد الله بن الحسن فقال كما قال المستفتون من اهل المدينة فقال ما تقول يا ابا عبد الله
فقال ان رسول الله ص جعل في كل اربعين اوقية اوقية فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق قال
حبيب فحسبناه فوجدناه كما قال فاقبل عليه عبد الله بن الحسن فقال من اين اخذت هذا قال قرأت في كتاب امك فاطمة ع قال ثم انصرف فبعث اليه محمد بن خالد
ابعث الي بكتاب فاطمة ع فارسل اليه ابو عبد الله ع اني انما اخبرتك اني قرأته ولم اخبرك انه عندي قال حبيب فجعل محمد بن خالد يقول لي ما رايت مثل هذا
قط قال في الوافي ان بناء هذه الشبهة وابتناءها على تغير الدراهم في الوزن بحسب القرون وقد كانت في زمن رسول الله ص تحسب بالاوقية وكانت الاوقية
اربعين درهما والدرهم ستة دوانيق ثم صار الدرهم خمسة دوانيق وكانت الزكوة وزن ستة كما يستفاد من هذا الخبر ولعله صار في زمن المنصور اقل
من خمسة دوانيق وصارت الزكوة وزن سبعة ان قيل كما غيرت الدراهم في الزكوة غيرت ايضا في النصب قلنا انما كان العدد في الزكوة واما النصب فكانوا
يزنونها من غير عد قلت حكي عن بعض الافاضل فيما كتبه على هذا الخبر ان الدرهم غير الطبري البغلي على ضروب ثلثة درهم زنته ستة دوانيق وهو الشرعي
الذي كان خمسة منه اول ما يجب في نصب الفضة ودرهم زنته خمسة دوانيق ودرهم زنته خمسة اسباع الدرهم الشرعي وهو الدرهم الحادث في زمان
المنصور وما ادريه وقرره الوجه في سؤال المنصور انه لما كان ثلثه في عصره ان سبعة دراهم غير تلك الدراهم الحديثة هي اول ما يجب في نصب الفضة مع ان هذا
الحدث لم يكن في عصر النبي ص ولم يرد فيه رواية والروايات وردت في الخمسة الدراهم استفسر عن هذا واستعلم حقيقته ثم طبق جواب الامام ع على ذلك لكن عن
اخوان حاصل السؤال ان هذه الدراهم لم تكن في زمن النبي ص فكيف صار المائتان نصابا والزكوة خمسة دراهم وحاصل الجواب ان النبي ص جعل النصاب الاول
اربعين اوقية وزكوتها اوقية وكان هذا العدد المخرج اي الاوقية وزن سبعة دراهم في زمن النبي ص ثم زيد في قدر الدرهم فصار وزن ستة دراهم لان كانت
الدراهم بعد النبي ص خمسة دوانيق ثم صارت الاوقية وزن خمسة دراهم بعد ان زيد دانق في الدرهم فالنصاب الاول وزن خاص لم يتفاوت نعم كان
هذا العدد في زمن النبي ص مائتين وثمانين درهما ثم صار مائتين واربعين ثم صار مائتين فالنصاب قد نقص في عدد الدراهم والدرهم قد زيد في قدره
لكن نسبة المخرج الى النصاب لم يتفاوت قلت المدار عليها لا على غيرها من العدد ونحوه كما عرفته سابقا ولا اظن انه يخفى عليك شيء بعد الاحاطة بجميع

ما ذكرناه والله اعلم وكيف كان فمن شرط وجوب الزكوة فيهما مضافا الى بلوغ النصاب كونهما مضروبين من سلطان الوقت او مماثله دراهم ودنانير منقوشين
بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل في الغنية وكره ولك ومحكي الانتصار الاجماع عليه ان زاد في الاول وسبائك ممكنا من الزكوة الذي هو بمعنى ما في
الوسيلة من كونهما مضروبين منقوشين او في حكم المضروب المنقوش لان المراد من الشرط كما في شرح اللمعة للاصبهاني كونهما كذلك في الجملة لكن لا يخفى عليك
ما فيه من منافاته وجوب الزكوة في المسبوكين لا بقصد الفرار ثم الذي يمكن تحصيله من الاجماع عدم الوجوب في غير المضروب المنقوش اصلا والمسبوك
منه لا بقصد الفرار ولعله المراد به بل ولغيره ممن حكى الاجماع لما تعرفه انشاء الله من كثرة المخالفين في المسبوك فرارا وح فهو الدليل على المطلق مضافا الى خبر علي بن
يقطين عن ابي ابرهيم صلوات الله عليه كل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش بل وفي مضمر مرسل جميل ليس في
التبر زكوة انما هي على الدنانير والدراهم وخبر الاخر عن ابي عبد الله ع وابي الحسن ع والى ما دل على نفيها عن السبائك والحلي والنقار والتبر من الاخبار
وهي كثيرة والمراد من النقش انه يكون بسكة المعاملة كما نص عليه غير واحد بل هو من معقد اجماع المدارك بل هو المنساق من غيره ايضا حتى خبر ابن يقطين
بل قيل لعله يفهم ذلك من تعبير الاكثر بالدرهم والدينار قلت ح يدل عليه الخبران المزبوران نعم لا يعتبر دوام ذلك فيها بل يكفي حصول المعاملة بها سابقا
وان هجرت بعد ذلك كما صرح به جماعة منهم المص فقال وما كان يتعامل بها بل لم اجد فيه خلافا كما اعترف به في محكي الرياض للاستصحاب والاطلاق
وغيرهما ولا فرق في السكة بين الكتابة وغيرها ولا بين كونها سكة اسلام او كفر كما صرح به غير واحد للاطلاق نصا وفتوى ومعقد اجماع بل قال
في كشف الاستاد انه لا فرق بين القديمة والجديدة والاسلامية وغيرها وبقاء الاثر مع بقاء المعاملة فيها وعدمه والصافية والمغشوشة والغاء
السكة وعلى عموم الاماكن وعدمه ولا بين الاتخاذ للمعاملة وبين الاتخاذ لزينة الحيوان والانسان وغيرهما نعم قال بعد ذلك ولو كان سكة غير سكة
سلطان الوقت فان عمت بها المعاملة فكسكة السلطان والا فلا اعتبار بها وفيه بحث واما ما ذكره غير واحد من الاصحاب من عدم الزكوة في غير المنقوش
ولو جرت المعاملة به بل في ك ومحكي الذخيرة نسبته الى الاصحاب مشعر بدعوى الاجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده الاخبار السابقة مع انه لا يخ من بحث ايضا
كما لا زكوة في الممسوح على ما نص عليه في الروضة لكن قد ينافيه بقاء اسم الدرهم والدينار واطلاق الزكوة في الذهب والاستصحاب والوصف بالمنقوش في خبر ابن يقطين
مع انه جار مجرى الغالب فيما فيه المعاملة في ذلك الوقت مع قوة الظن بارادة الكناية به لذلك عن الدراهم والدنانير لم يعلم حجية الوصف فيما زال عنه الوصف
ويمكن ان يريد بالممسوح اصالة الا عارضا فيكون عين ما سمعته من الذاكرة ولا مخالفة فيه ح لما سمعته من كشف الاستاد ولو كان النقش لغير المعاملة
ثم اتخذ بعد ذلك لها فالظاهر تعلق الزكوة مع احتمال العدم من غير فرق بين كون الاتخاذ عن ضرب سلطان وبين غيره ولعل لفظ الضرب في كلام
الاصحاب جريا على الغالب ولو ضربت للمعاملة لكن لم يتعامل بها اصلا او تعومل بها تعاملا لم تصل بها الى حد تكون بها دراهم او دنانير مثلا لم تجب الزكوة
للاصل وغيره ولعله اليه اومى في جامع المقاصد بقوله وينبغي ان تبلغ رواجها ان تسمى دراهم ودنانير ولو اتخذ المضروب بالسكة للزينة كالحلي او غيرها
نفي صه وشرحها للاصبهاني لم يتغير الحكم زاده الاتخاذ او نقصته وفي الغنية ما دامت المعاملة به على وجه ممكنة لاطلاق الادلة والاستصحاب الذي به يرجح الاطلاق
المزبور على ما دل على نفيها عن الحلي وان كان التعارض بينهما من وجه بل يحكم عليه لان الخاص وان كان استصحابا يحكم على العام وان كان كتابا مضافا الى ما قيل
من ان المفهوم من نصوص الحلي المعد لذلك اصالة ودعوى ظهورها في جعل الدراهم والدنانير حليا فلا تقبل التخصيص ح واضح المنع كدعوى ترجيح نصوص
الحلي باشتمالها على التعليل بها باقتضاء الزكوة فيها عدم بقاء شيء منها او ما هو كالتعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة اقصاه العموم القابل
للتخصيص بما عرفته نعم لو تغيرت بالاتخاذ بثقب ونحوه بحيث لا تبقى المعاملة بها اتجه عدم وجود الزكوة فيها ح لانتفاء الشرط الذي هو المعاملة بصنفها
وليس كالمهجورة التي قد حصل التعامل بصنفها سابقا كما هو واضح والله اعلم ومن شرط وجوبها فيهما ايضا حول الحول حتى يكون النصاب موجودا فيه اجمع
بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص له عليه عموما وخصوصا فيهما ومن الواضح كون المفهوم منها بقاء شخص النصاب في تمام الحول فلو
نقص في اثنائه او تبدلت اعيان النصاب بجنسه وبغير جنسه لم تجب الزكوة خلافا للشيخ فاوجبها مع التبديل بالجنس وقد عرفت ضعفه سابقا كما انك قد عرفت
ايضا عدم الفرق بين فعل ذلك للفرار وغيره لاطلاق الادلة وان الخلاف فيه ضعيف كما سبقه وكذا اشترط ايضا التمكن من النصاب تمام الحول فلو منع من التصرف
فيه سواء كان المنع شرعيا كالوقف بناء على صحة وقف الدراهم والدنانير للزينة والرهن او قهريا كالغصب كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا بل لا ينبغي للمص
ذكر ذلك هنا ضرورة عموم هذا الشرط لكل ما يجب فيه الزكوة وقد تقدم في الشرائط العامة فلاحظ وتدبر وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرنا انه لا تجب
الزكوة في الحلي محللا كان كالسوار للمراة وحلية السيف للرجل او محرما كالخلخال للرجل والمنطقة للمراة وكالاواني المتخذة من الذهب والفضة والات اللهو
لو عمل منهما بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا اذا لم يكن لقصد الفرار بل الاجماع بقسميه عليه هو الحجة مضافا الى النصوص السابقة سيما الحاصرة
للزكوة في غير ذلك والى خبر رفاعة سمعت ابا عبد الله ع وسأله بعضهم عن الحلي فيه زكوة قال لا وان بلغ مائة الف ونحوه خبر ابي الحسن عنه ايضا وزاد ولا يحتاج
الناس في هذا وقال هو ايضا في مرسل ابن ابي عمير زكوة الحلي ان يعار وسأله الحلبي عن الحلي فيه زكوة قال لا وقال ابو ابرهيم في خبر ابن يقطين فاما الحلي فانه ليس
في شيء منها وان كثر الزكوة الى غير ذلك من النصوص التي لا بأس بدعوى تواترها وقيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يستحب فيه اي الحلي المحرم الزكوة
ولم نقف له على ماخذ بل ولا عليه في الحلي المحلل عدا ما سمعته من ان زكوته عاريته نعم في ذكره اطبق الجمهور كافة على ايجاب الزكوة فيه لان المحظور شرعا
كالمعدوم حسا ولا حجة فيه لان عدم الصفة غير مقتض لايجاب الزكوة فان المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة كان فيها ايضا قال الشافعي في الجديد
تجب الزكوة في الحلي المباح وبه قال عمر بن مسعود وابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطا ومجاهد وجابر بن زيد وابن
سيرين والزهري والثوري واحمد في رواية واصحاب الراي ولعله اليهم اشار بقوله او يخالف الناس في هذا الخبر السابق وبالجملة لا اشكال في شيء من ذلك عندنا

لفوات الشرط الذي قد عرفت كما انك قد عرفت الحال في الدراهم والدنانير لو جعلت حليا وفرق الحال انه فيما لو قصد الفرار وكذا لا زكوة في السبائك المتخذة من الذهب قبل تصفيته بلا خلاف اجده فيه مع عدم قصد الفرار بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص وافية الدلالة عليه ما اذا قصد بالسبك للدراهم والدنانير او جعلها حلية الفرار من الزكوة فالمشهور بين المتاخرين سقوط الزكوة بل في ض نسبته الى عامتهم كما عن جماعة حكاية الشهرة المطلقة على ذلك بل في تيح ان القول بالوجوب شاذ ومتروك والقائل الصدوقان والمرتضى والشيخ وابنا زهرة وحمزة والحلبي في اشارة السبق فيما حكي عنهم اذ اعلمنا اى المتقدمين كك سبكا وجبت الزكوة ولو كان ذلك قبل حول الحول وعن المفيد انه حكاه رواية بل عن الانتصار الاجماع عليه على مثله اذا بادل اجناسا بغيره وسئل نفسه عن خلاف ابن الجنيد في السبك فاجاب بان الاجماع سبقه ولحقه بل عن ظ ف والغنية الاجماع عليه ايضا ولعل الحجة لهم بعد موثق محمد بن مسلم سالت ابا عبد الله ع عن الحلي فيه الزكوة قال لا الا ما فر به من الزكوة وخبر معوية بن عمار عنه ع قلت له الرجل يجعل لاهله الحلي من مأة دينار والمأتي دينار واراني قد قلت ثلثمأة فعليه الزكوة قال ليس فيه زكوة قال قلت فانه فر به من الزكوة فقال ان كان فر به من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة وموثق اسحق بن عمار سالت ابا ابرهيم ع عن رجل له مأة درهم وعشرة دنانير اعليه زكوة فقال ان كان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة ولم نقف على غيرها كما اعترف به بعضهم لكنها قاصرة عن معارضة غيرها مما دل على السقوط كصحيح ابن يقطين عن ابي ابرهيم قلت له انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحوا من سنة ايزكيه قال لا كلما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكلما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة زكوة وحسن هرون بن خارجة قلت لابي عبد الله ع ان اخي يوسف ولي لهؤلاء اعمالا اصاب فيها امرا كثيرا وانه جعل المال حليا اراد ان يفر به من الزكوة اعليه الزكوة قال ليس على الحلي زكوة وما ادخل على نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه فضله اكثر مما يخاف من الزكوة ورواية عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله ع رجل فر بماله من الزكوة فاشترى به ارضا او دارا عليه فيه شيء فقال لا ولو جعله حليا او نقرا فلا شيء عليه فيه وما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله ان يكون فيه وصحيح زرارة الآتي مؤيدا ذلك كله بالاصل وعموم ولا يسئلكم اموالكم ونصوص عدم الزكوة فيما لم يحل عليه الحول جامعا للشرائط كصحيح الفضلاء وحسن زرارة في الحرث والثمرة وحسنة الاخرى في السوم طول الحول وحسنه الثالث الدال على اعتبار بقاء النصاب في الدراهم طول الحول وصحيح علي بن يقطين سال ابا الحسن ع عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب فقال يلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك ونصوص الحلي السابقة وصحيح زرارة الوارد في العلة الكثيرة من اصناف شتى وغير ذلك من النصوص التي لا فرق فيها بين نية الفرار وعدمه على ان نصوص الخصم لا صراحة في خبر محمد بن مسلم منها الا ان ما فيه الزكوة اعم من الوجوب والندب والخبران الاخران وان اشتملا على لفظ علي لكن يمكن عود الضمير فيهما الى المال المنكوح بمعنى بل في تيح حمل خبري الحلي منها على الفرار بعد الحول وقال ليس لاحد ان يقول ان هذا التاويل لا يمكنكم لان الخبرين تضمنا ان السائل سئل عن الحلي هل فيه الزكوة ام لا فقال لا الا ما فر به من الزكوة وما يجعله حليا بعد حلول الحول لم يجب الزكوة فيه وانما وجب قبل ان يصير حليا فلا معنى لاخراج بعض الحلي من الكل لان قوله ع حين سأله السائل عن الحلي افيه زكوة ام لا فقال لا انما اقتضى ان كل ما يقع عليه اسم الحلي لا يجب فيه الزكوة سواء صيغ قبل حلول الوقت ام بعد حلوله لانه عام يحتمل العموم فخصصته بذلك الى تخصيص بعض ذلك وهو فيما قدمنا مما صنع بعد حلول الوقت مع الاستدلال على ما ذكرنا من الحمل بما في صحيح زرارة ومحمد عن الصادق ع ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه قلت له فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء ابدا وقال زرارة انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم يخرج في آخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه وقال انه حين رأى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكوة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر انما لا يمنع ما حال عليه الحول فاما ما لم يحل عليه فله منعه ولا يحل له منع مال غيره فيما قد حل عليه والظاهر من قوله ع هذا الاشارة الى قوله ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه والصواب ثم وهبه فانه يزكيه ولعله سقطت كلمة ثم وهبه من قلم النساخ او اكتفى عنها بدلالة ما بعدها عليها قال زرارة وقلت له رجل كانت له مأتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكوة قلت له فان احدث فيها قبل الحول قال جائز ذلك له قلت انه فر بها من الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها فقلت له انه يقدر عليها فقال وما علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه قلت فانه دفعها اليه على شرط فقال انه اذا سماها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكوة قلت له وكيف يسقط الشرط وتمضي الهبة ويضمن الزكوة فقال هذا شرط فاسد والهبة المضمونة ماضية والزكوة لازمة عقوبة له ثم قال انما ذلك له اذا اشترى بها دارا او ارضا او متاعا ثم قال زرارة قلت له ان اباك قال لي من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال ارايت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها فقلت لا الا ان يكون افاق من يومه ثم قال لو ان رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه كان يصام عنه قلت لا قال فكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول فان دلالته صريحة في ارادة الفرار بعد الحول وما فيه من الاجمال السابق في الهبة غير قادح فمن الغريب بعد ذلك ما في الانتصار المرتضى من ان ابن الجنيد قد عول على اخبار رويت عن ائمتنا تتضمن انه لا زكوة عليه ان فر بماله وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها واقوى واولى واوضح طريقا تتضمن ان الزكوة تلزمه ويمكن حمل ما تضمن من تلك الاخبار انها لا تلزمه على التقية فان ذلك مذهب جميع المخالفين ولا تاويل للاخبار التي وردت بان الزكوة تلزمه اذا فر منها الا ايجاب الزكوة فالعمل بهذه الاخبار الاولى وفيه مضافا الى ما عرفته انه يمكن حملها على الندب وما نسبه الى جميع المخالفين لم نحققه نعم هو منقول عن الشافعي وابي حنيفة والمحكي عن احمد ومالك الوجوب والمشهور في زمن الصادق ع كما قيل مذهب مالك فهو اولى بالتقية كل ذلك مضافا الى عدم معلومية مذهب الامامية بعدم السقوط بالفرار انه بالنسبة الى جميع افراده بالسبك والاتلاف وغيرهما او خاص ببعض وانه بالنسبة الى سنة الفرار او كل سنة وانه عام لابتداء تملك المال على وجه لا تتعلق به زكوة فرارا منها او خاص بما لو ملكه كك ثم اراد الفرار باعدام شرط او ايجاد مانع والمحكي عن المرتضى انه تعرض للسبك خاصة كابن زهرة

في النقد والحلي في الاشارة او مع ابدال الجنس بغيره وعن اقتصار الشيخ ان من فر في الغلات ببعضها عن النصاب لم تسقط عنه ولم يتعرض لغير ذلك وفي الوسيلة لغير المنقوش المضروب قال ره في ف من كان معه نصاب فبادل بغيره لا يخلو اما ان يبادل بجنس مثله مثل ان يبادل ابلا بابل او بقرا ببقر او غنما بغنم او ذهبا بذهب او فضة بفضة فانه لا ينقطع الحول ويبني وان كان بغيره مثل ان يبادل ابلا بغنم او ذهبا بفضة وما اشبه ذلك انقطع حوله واستانف الحول في البدل الثاني وقال يكره للانسان ان ينقص نصاب ماله قبل حول الحول فرارا من الزكوة فان فعل وحال عليه الحول وهو اقل من النصاب فلا زكوة عليه وقال اذا كان معه نصاب من جنس واحد ففرقه في اجناس مختلفة فرارا من الزكوة لزمته الزكوة اذا حال عليه الحول ومن نقصه من غير حاجة فعل مكروها ولا يلزمه شيء اذا كان التبعيض قبل الحول على اشهر الروايات وقال لا زكوة في سبائك الذهب والفضة ومتى جمع دراهم او دنانير ومعها سبائك ونقار اخرج الزكوة من الدراهم والدنانير اذا بلغا النصاب ولم يضم السبائك والنقار اليها وقال جميع الفقهاء يضم بعضها الى بعض وعندنا ان ذلك يلزمه اذا قصد به الفرار من الزكوة دليلنا الاخبار التي ذكرناها في الكتابين المقدم ذكرهما وايضا الاصل براءة الذمة وما اعتبرناه يجب فيه الزكوة بلا خلاف وما قالوه ليس على وجوب الزكوة فيه دليل وهو كما ترى صريح في التفصيل وقوله وعندنا مشعر بالاجماع وقوله اخيرا وما اعتبرناه يجب فيه الزكوة بلا خلاف يحتمل ان يكون المراد به ما قصد به الفرار فيكون كالتصريح بالاجماع ويحتمل ان يكون المراد به الدراهم والدنانير وفي المحكي عن ط من نقص ماله عن النصاب لحاجة اليه لم يلزمه الزكوة اذا حال عليه الحول وان نقصه من غير حاجة فعل مكروها ولا يلزمه شيء اذا كان التبعيض قبل الحول ثم ذكر انه ان بادل جنسا بمثله لم ينقطع الحول وان بادل بالخلاف انقطع ان لم ينو الفرار والا فلا وانه يلزمه الزكوة فيما نوى به الفرار وذكر ان المبادلة ان كانت فاسدة لم ينقطع الحول ثم قال واذا كان معه خلخال زنة مأتان وقيمته لاجل الصنعة ثلثمأة لا يلزم زكوته لانه ليس بمضروب فان كان قد فر به من الزكوة لزمه زكوته على قول بعض اصحابنا بمعنى وجوب اخراج ربع عشر الزائد للصنعة ايضا حتى يكون عليه في المثال سبعة دراهم ونصف وكذا في الذهب والفضة لا قيمة للصنعة فيها اصلا الا اذا قصد بها الفرار فيها ربع عشرها ثم قال ومتى اراد رب الثمرة قطعها قبل بدو صلاحها مثل الطلع لمصلحة جاز ذلك من غير كراهية ويكره له ذلك فرارا من الزكوة وعلى الوجهين معا لا يلزمه الزكوة ولا يخفى عليك الوجه في وجوب السبعة ونصف وان كان قد يقع في بادي النظر ان الحجة سبعة بناء على ملاحظة زيادة الصنعة والا فخمسة اذ من الواضح ان ذلك ليس زكوة بل هو مقدار قيمة الخمسة خاصة في الخلخال الموزون بسبب الصنعة في عشرها وفي البيان عن الشيخ في الفرض انه يتخير بين اخراج ربع العشر وقت البيع وبين اخراج خمسة دراهم قيمتها سبعة ونصف وبين اخراج قيمتها ذهبا وليس له ان يدفع مكان الخمسة سبعة ونصفا لانه ربا واشكله بانه ليس بمعاوضة واخراج القيمة عندنا ولان الشيخ يحكم بانه لو اتلفها متلف فعليه قيمتها وقيمة الصنعة والزيادة لكان الصنعة مع انه معاوضة فيها اولى انتهى وهو جيد ضرورة ابتنائه على ما هو ظاهر مراد القائلين بالفرار من تعلق الزكوة بنفس الحلي الذي قصد به الفرار لا بالدراهم التي صيغت حليا وبذلك يفرق بين المقام وبين صوغ الدراهم التي فيها الزكوة فان الظ الاجزاء بتادية المالك مقدارها وان زادت قيمة الحلية فتدبر جيدا والله اعلم هذا وفي المحكي عن نهاية الاحكام لا زكوة في الحلي وان كان محرما خلافا لبعض علمائنا في المحرم اذا فر به من الزكوة فعلى قوله تجب الزكوة سواء كان التحريم بعينه كالاواني والقضاع والملاعق والمجامر المتخذة من الذهب والفضة او باعتبار القصد كما لو قصد الرجل بحلي النساء الذي اتخذه او ورثه او اشتراه كالسوار والخلخال ان يلبسه غلمانه او قصدت المراة بحلي الرجال كالسيف والمنطقة ان تلبسه جواريها او غيرهن من النساء وكذا لو اعد الرجل حلي الرجال لنسائه وجواريه او اعدت المراة حلي النساء لزوجها وغلمانها فكل ذلك محرم يجب فيه الزكوة عنده وحكم القصد الطاري بعد الصياغة حكم المقارن فلو اتخذه على قصد استعمال محظور ثم غير قصده الى مباح بطل الحول فلو عاد الى القصد الفاسد ابتدأ حول الزكوة ولو لم يقصد استعمالا مباحا ولا محرما فلا زكوة لعدم الشرط وهو النقش وتحريم الاستعمال وكذا لا زكوة لو اتخذ الحلي ليواجره ممن له استعماله وان اتخذه للنماء فانه لا اعتبار بالاجرة هنا الا انها كاجرة العوامل ولو انكسر بحيث لا يمنع الاستعمال لم يؤثر في السقوط ولو لم يصلح للاستعمال واحتاج الى سبك وصوغ جديد سقطت الزكوة لخروجه عن صفة التحريم ولو كان بحيث يمنع الاستعمال لكن لا يحتاج الى صوغ جديد بل يقبل الاصلاح بالالحام لم تسقط لدوام صورة الحلي المحرم الى غير ذلك من كلماتهم التي قد عرفت عدم الدليل عليها بل ظ الادلة خلافها ومنها يعلم ان نصوص عدم السقوط بالفرار الحلي لا شهرة بين القائلين على العمل بمضمونها فلا ينبغي ان تحملها على الاستحباب اشبه باصول المذهب وقواعده هذا كله لو كان الفرار قبل الحول اما لو جعل الدراهم والدنانير كذلك بعد حول الحول وبعد ان وجبت الزكوة لم تسقط اجماعا بقسميه للاصل وغيره لكن الظ اجزاء المالك بدفع مقدار الزكوة من الدراهم والدنانير من غير الحلي وان زادت قيمة الحلي لاصالة جواز الدفع من غير العين اما لو لم يؤد امكن القول بمشاركة الفقراء له في الحلية فلهم من الزيادة بسبب الصنعة على حسب النسبة ويحتمل ان يكون لهم مقدار الزكوة خاصة في الحلي والاول اوفق بقواعد الشركة والثاني اوفق بالارفاق بالمالك والله اعلم واما القول في احكامها اي زكوة الذهب والفضة فمسائل

الاولى

لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين في صدق الاسم وان اختلفت القيمة والاوصاف بذلك بل يضم بعضها الى بعض بلا خلاف اجده فيه بل نسبه بعضهم الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه لعله كك مضافا الى اطلاق الادلة واما الكلام في كيفية الاخراج للزكوة فالمشهور انه ان تطوع المالك باعطاء الارغب ونحوه من الافراد الكاملة فقد احسن وان اخرج الانقص مما يجب وان كان له الاخراج من كل جنس بقسطه كما يقتضيه قاعدة الشركة ولا يجزيه الدفع من الاردى لمنافاته لقاعدة الشركة وفيه ما عرفته سابقا من منافاة التقسيط لاطلاق ادلة الفرائض التي لا فرق فيها بين افراد النصاب ولعله لذا حكي عن مبسوط الشيخ ان الافضل التقسيط وان اقتصر على الاخراج من جنس واحد لم يكن به باس ونحوه عن التحرير بل عن كره وعد ما يوافق ذلك ايضا ما لا الوفاء وفي البيان واختلف القيمة كالرضوية والراضية استحب التقسيط واجزاء التخيير الا انهما قالا في المقام بكل جيد التمر برديها كالناعم والخشن لم يخرج من كل جنس بقسطه وظاهرهما الفرق بين اجتماع النصاب من الجيد والردي وبين الجيد والاجود فيقسط في الاول مع المماكسة بخلاف الثاني وفيه ان قاعدة الشركة تقتضي التقسيط في الجميع ولذا الزمه في الجميع ثاني المحققين والشهيد على ما حكي عنهما بل لعله ظ المصنف واول الشهيد وغيرهما وان كان الاقوى خلاف ذلك ايضا لما تقدم من ان الشارع قد جعل مستحق هذا الاسم عوضا عن الحصة المشاعة فيؤخذ بالاطلاق فيجزي من كل

فردا لم يكن الوسط الذي ينصرف اليه الاطلاق او يظن ارادته باعتبار جمعه مراعاة الحقين المعلوم من الادلة اعتبارهما معا للنهي عن اخذ المريضة وذات العوار
ونحوهما عن اخذ كرائم الاموال وشدة تاكيد امير المؤمنين ع على مصدقه في مراعاته كما سمعته سابقا واما التقسيط فلا اثر له في شيء من النصوص بل ظاهرها
خلافه بل كان دعواه زيادة في علم الترجيح من اطلاق الفرد المخصوص في النصاب الذي يحمل ما ينفق تساوي افراده في الحيوان وغيره ودعوى ظهور تلك الاطلاقات
في ارادة بيان النسبة خاصة لا اجزاء المسمى كما ترى مما كان واضح البطلان بل ان لم نقل بظهورها في العكس فلا ريب في افادتها الامرين كما هو ظاهر بادنى تامل وملاحظة
لما سمعته سابقا في زكوة الحيوان فلاحظ وتدبر والله اعلم وقد ظهر لك من ذلك كله انه لا فرق عندنا بعد الاتحاد في الجنس بين تساوي الرغبة وعدمها وتساوي
القيمة وعدمها وتساوي العيار وعدمه اذا كان مما يتسامح به وتساوي السكة وعدمها في وجوب الضم بل وفي الاخراج لكن في الارشاد يضم الجوهران من الواحد مع تساويهما
وان اختلفت الرغبة ولكن يخرج بالنسبة وظاهره اعتبار التساوي في الضم زيادة على الاتحاد في الجوهر ولا وجه له قطعا بل هو غير مراد له ايضا وان كانت العبارة غير
جيدة والامر سهل بعد وضوح المطلوب ثم ان الظاهر عدم جواز دفع الاعلى قيمة عن الادنى مثل ان يخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار كما صرح به جماعة
بل في [illegible] لان الواجب اخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزي الناقص عنه لكن احتمله في كره وضعفه جماعة وقال الاخر انه مبني على وجوب الاخذ بالنسبة
والاصل فيه مبسوط الشيخ من جواز اخراج الادون فكانه ضجه لانه اذا كان الواجب عليه دينارا واختار دفع الادون ثم اراد دفع قيمة فدفع نصف دينار بقيمة ذلك
الدينار الادون فالمدفوع قيمة ليس هو الفريضة الواجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزي ما دونه قلت لعل الحجة العدم مط لعدم عموم فيما دل على القيمة
بحيث يشمل مثل ذلك بل ظاهر الادلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للاعلى وغيره فكل منهما فرد اذا دفعه المكلف ولا يتشخص احدهما بحيث يكون هو
الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه ودفع قيمة من غير افراد الفريضة فليس له ان يدفع من افرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد اخر ضرورة عدم صدق
الامتثال معه لا اقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله نعم له ان يصالح الفقير مثلا عن بعض بقيمة في الذمة ثم يحتسبها قيمة عن الفرد الادنى وفرق واضح بين
المقامين بل ينقدح من ذلك عدم جواز دفع الادنى قيمة عن الاعلى بناء على كونه احد الافراد المجزية لما عرفت وان كان هو زائدا عن الفريضة كما لو دفع
دينارا تاما ادنى عن نصف دينار جيد كان فرضه النصف لكن الظاهر اجزاؤه باعتبار كونه الفريضة وزيادة وقصد المكلف انه قيمة عن الاعلى لا يقدح
في الاجزاء وان لم يتم له ما قصده ومن ذلك يظهر لك ما في ك وغيرها من جواز دفع الادنى قيمة دون العكس فلاحظ وتامل جيدا **المسئلة الثانية**
الدراهم المغشوشة مثلا بما يخرجها عن اسم الفضة الخالصة ولو الرديئة لا زكوة فيها حتى يبلغ خالصها نصابا بلا خلاف اجده فيما قبل الغاية ولا بعدها بين
الاول من الاصحاب واما الثاني فقد يتامل فيه باعتبار ان الزكوة انما تجب في الفضة والذهب المسكوكين دراهم ودنانير والمركب من كل منهما وغيره خارج عن الاسم فلا
تتعلق به الزكوة بل قد يمنع صدق اسم الدراهم والدنانير على غير الخالص حقيقة لكن قد يدفع بعد عدم الخلاف فيه بل نسبه غير واحد الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه كخبر
زيد الصائغ الاتي المنجبر بعمل الاصحاب وبمنع عدم صدق الدراهم والدينار حقيقة على ذلك خصوصا بعد غلبة الغش في الدراهم وتعارفه فيتحصل مما دل على ان
الزكوة في الدراهم مثلا الشامل لهذه الافراد وان كانت نادرة لانه من العموم اللغوي ولما دل على ان لا زكوة في غير الفضة والذهب انه متى بلغ ما فيها من الفضة نصابا
وجبت الزكوة فيها وانه متى نقصت السكة عليها ولو في ضمن غيرها تعلقت به كما هو واضح نعم يعتبر في الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصابا مضافا اما لو شك فلا وجوب للاصل
وغيره بل المعروف ايضا عدم وجوب التصفية ونحوها للاختبار بل عن ك لا قائل بالوجوب ووجهه ان ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها لكن
قد يناقش بان لا واسطة بخلاف الثاني ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع وانه ليس المراد بالوجوب اذا اتفق حصول العلم بوجود الشرط فلا يجب
على من احتمل في نفسه الاستطاعة مثلا او ظنها اختبار حاله ولا على من علق نذره على شيء مثلا تعرف حصوله ونحو ذلك اذ هو كما ترى فيه اسقاط الكثير من الواجبات
نعم هو كذلك حيث لا يكون له طريق الى التعرف وكان فيه ضرر عليه بحيث يسقط بمثله وجوب المقدمة ولعله لذلك مال بعض المحققين هنا الى وجوب التعرف بالتصفية
او غيرها وهو قوي جدا ان لم يكن اجماع على خلافه ثم اعلم انه لا يجوز له ان يخرج المغشوشة عن الجياد بلا خلاف ولا اشكال الا اذا علم اشتمالها على ما ساوي الجياد وفي
لو ماكس فريضة لا قيمة وان زادت في العدد على الفريضة المسماة اشكال وان كان الاقوى انها كك وكذا لو ادى المغشوشة عن المغشوشة وادى جيادا عنها والله
اعلم ولو ملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش ام لا فعن كره انه يجب الزكوة لاصالة الصحة والسلامة وفيه تامل ولو كان الغش باحدهما كالدراهم بالذهب او بالعكس
وبلغ كل من الغش والمغشوش نصابا وجبت الزكوة فيهما او في البالغ ويجب الاخراج من كل جنس بحسابه ان علمه والا توصل اليه بالسبك ونحوه قيل او ميزان الماء وهو
ان ما دام التعين وكيفيته ان يوضع قدر من الذهب الخالص في ماء ويعلم على الموضع الذي يرتفع اليه الماء ثم يخرج ويوضع مثله من الفضة الخالصة ويعلم على موضع
الارتفاع ايضا وتكون هذه العلامة فوق الاولى لان اجزاء الذهب اشد اكتنازا ثم يوضع فيه المخلوط وينظر الى ارتفاع الماء هل هو الى علامة الذهب اقرب او الى
علامة الفضة وكيف كان فان اشكل الاكثر منهما ولم يمكن التمييز اخرج ما يجب في الاكثر مرتين فلو كان قدر احد النقدين ستمائة والاخر اربعمائة الا انه لا يتشخص اخرج
زكوة ستمائة ذهبا وستمائة فضة ويجزي ستمائة من الاكثر قيمة واربعمائة من الاقل كما هو واضح والله اعلم **المسئلة الثالثة** قد ظهر لك مما قررناه انه اذا
كان معه دراهم مغشوشة مثلا لا غير او معها دراهم فان عرف قدر ما فيها من نصاب الفضة اخرج الزكوة عنها فضة خالصة ان شاء واخرج عن الجملة منها من اعيانها بالنسبة
فلو كان معه ثلثمائة درهم والغش ثلثها في كل درهم تخير بين اخراج خمسة دراهم خالصة وان شاء اخراج سبعة ونصف عن الجملة كما هو واضح وكذا لو كان معه مغشوشة
وخالصة نعم لو علم قدر الفضة في الجملة لا في الافراد الخاصة لا بد من الاخراج جيادا او ما يحصل معه البراءة ولا يجزيه ذلك وان جهل قدر ما فيها من نصاب الفضة
ولكن علمه على الاجمال وان اخرج عن جملتها من الجياد احتياطا جاز ايضا للعلم بالبراءة وان ماكس الزم تصفيتها جميعا او ما يعلم منه الحال في الجميع ليعرف قدر
الواجب الذي قد علم اشتغال الذمة به فلا بد له من العلم بحصول البراءة منه كما صرح به جماعة بل نسب الى الاكثر بل عن الاردبيلي الاجماع عليه لولا ما تسمعه من المنتهى
لكن استشكله في ير ولعله لما استوجهه في محكي المع وكره وهي وفوائد الشرائع الثاني والمولى الاردبيلي واستحسنه صاحب ك وغيره من الاكتفاء باخراج ما يتيقن اشتغال

الذمة وطرح المشكوك فيه عملا باصالة البراءة وبان الزيادة كالاصل فكما تسقط الزكوة مع الشك في بلوغ الصافي النصاب فكذا تسقط مع الشك في بلوغ الزيادة نصابا
فلو تيقن وجود النصاب الاول مثلا وشك في الزائد اهو الثاني مرة او مرتين مثلا فاذا اخرج ما يتيقنه صار المال مشكوكا في تعلق الوجوب به فلا يجب التصفية
كما لو شك في الوجوب ابتداء وكما لو شك في الدين بعد ان دفع ما علمه وليس المراد من قاعدة يقين الشغل ونحو ذلك ضرورة كون البراءة هنا كالشغل فانه دفع
ما تيقنه وما عداه لا يقين للشغل فيه اذ ليس ما نحن فيه كالصلوة ونحوها مما لا يحصل الامتثال معه الا بالاتيان بالمشكوك فيه لكونه خطابا واحدا بخلاف
المقام الذي هو بمنزلة خطابات متعددة لا يتوقف امتثال بعضها على الاخر كما هو واضح وهو جيد لكن قد يقال ان اصل البراءة لا يجري في حق الغير المعلوم
ثبوته في المال في الجملة ولا اصل يشخص كونه مقتضى النصاب الاول والثاني ويتيقن الخمسة دراهم مثلا باعتبار انها فريضة المائتين وبعض فريضة المائتين والاربعين
لا يقتضي تيقن النصاب الاول الذي هو عبارة عن المائتين التي لم يتم منها اربعون ودعوى ان المائتين والاربعين نصابان والثمانين ثلثة نصب وهكذا
واضحة الضعف بل الظاهر ان المائتين والاربعين نصاب واحد كالمائتين نعم مع العلم بحصول سبب شركة الفقير ولا اصل يشخصه لا يجدي اصل براءة ذمة المالك من دفع
الزائد في دفع تعرف مقدار الشركة بل عند التامل ما نحن فيه كالمال الذي خلط اجنبي معه مال شخص اخر ويمكن علم المقدار فتامل جيدا وبذلك يفرق
بين المقام والسابق على انك قد عرفت قوة احتمال وجوب التعرف فيه والله اعلم **المسئلة الرابعة** مال القرض الزكوي ان تركه المقترض بحاله ولم
يحصل ما ينافي تعلق الزكوة مما سمعته سابقا وجبت الزكوة عليه دون المقرض بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل في ظ [illegible] الاجماع عليه بل يمكن تحصيله فيه
وهو مما يعين القول بملكه بالقبض ولا يتوقف على التصرف وان ذكروه هناك كما ان ذلك يعني الفرق بين القرض المقروض وغيره من اقسام الدين [illegible]
ان القائل بالوجوب في الدين على صاحبه اذا كان المديون موسرا ومتمكنا من قبضه لا يقول به فيما نحن فيه كما حكى عنه النص عليه هنا ولعله للاجماع والنصوص
ولانه يكون حينئذ كتزكية المال الواحد في السنة مرتين ودعوى انهما مالان باعتبار الثبوت في ذمة المقترض مثل ما في يده فالقارض يزكي ما له في الذمة و
المقترض ما في يده واضحة الفساد نعم لو لم يبق مال القرض في يد المقترض امكن القول بوجوب الزكوة على القارض بناء على وجوبها في الدين الذي من افراده
القرض بل قد يمكن ذلك ايضا لو سقطت الزكوة عن المقترض بجنون ونحوه لاطلاق ما دل على وجوبها في الدين خرج عنه القرض الباقي في يد المقترض على
وجه يخاطب بزكوته دون غيره من الافراد ولو اقرضه المقرض من شخص اخر امكن القول بسقوط الزكوة عن المقرض الاول لتعين ما سمعته فيه من دون
واسطة وعدمه للاطلاق السابق وعلى الاول اقوى بل يمكن القول بخروج مطلق القرض عن الدين من غير فرق بين وجوب الزكوة على المقترض وعدمه
بتصرف وجنون او غيرهما لظهور الادلة في ان مورد خطاب الزكوة نفيا وثبوتا في القرض المقترض دون المقرض والانصاف عدم خلو المسئلة عن الاشكال لكن يسهل الخطب
عدم وجوبها في الدين عندنا كما عرفته سابقا وكيف كان فلا خلاف في ان الزكوة فيما نحن فيه على المقترض كما اعترف به غير واحد انما الخلاف فيما لو شرط المقرض الزكوة
على المقترض في عقد القرض فقيل والقائل الشيخ في باب القرض من نه يلزم الشرط وتكون الزكوة على القارض دون المستقرض لعموم المؤمنون وصحيح ابن سنان سمعت
الصادق ع يقول باع ابي من هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وانما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالي
وصحيح الحلبي عن الصادق ع باع ابي ارضا من سليمان بن عبد الملك بمال واشترط عليه في بيعه ان يزكي هذا المال من عنده لست سنين وعلي بن بابويه وولده الفقيه
بمضمونهما قال الاول منهما ان بعت شيئا وقبضت ثمنه واشترطت على المشتري زكوة سنة وسنتين او اكثر فان ذلك يلزمه وصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع
في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه ان كان لا يؤدي ادى المستقرض وقيل والقائل المشهور
لا يلزم وان اختلفوا في بطلان القرض حينئذ فتكون الزكوة على القرض وعدمه فتكون على المقترض كما عرفته سابقا وعلى كل حال فهو الاشبه لكونه شرطا مخالفا للكتاب
والسنة الدالين على ان خطاب الزكوة على المالك وعموم المؤمنون ونحوه انما يقتضي الزام ما هو مشروع في نفسه حد ذاته كما اوضحناه في محله لا انه يقتضي شرعية
ما لم يعلم شرعيته على انه معارض لما دل على اعتبار الملك في الزكوة من وجه والترجيح بالشهرة وغيرها لها والصحيحان مع عدم وضوح المراد منهما بل يمكن دعوى اجمالهما
بل يبعد كل البعد كون الامام [illegible] الذي يشترط زكوته واحتمال ارادة مقدار زكوته وان لم يجمع شرائط الزكوة في هذه المدة خروج عما نحن فيه ضرورة كونه اشتراطا
قد مخصوص لا على انه زكوة يمكن كون المراد منهما اشتراط تادية زكوة ما مضى من السنين احتياطا في تطهير المال لان هشاما وسليمان مظنة عدم اخراجها
الزكوة في هذه السنين ويمكن كون المراد تادية الزكوة لا انتقال خطابها الى المشروط عليه وربما احتمل ارادة زكوة الارض المشتراة لا الثمن وان كان لفظ المال في الخبر الاخر ظ
فيه وغير ذلك هذا كله مضافا الى مهجوريتهما وعدم العمل بهما في ذلك فلا ريب في قصورهما عن معارضة ما يقتضي العدم كما هو واضح واما صحيح منصور فانما يدل
على جواز تبرع المقرض بالاخراج وهو لا يستلزم جواز اشتراط تعلق الوجوب به دون المالك نعم بعد ثبوت جواز التبرع يتجه لزوم اشتراطه لعموم المؤمنون
على معنى تحمل المشروط عليه عن المديون واخراجها من ماله عنه مع كون الوجوب متعلقا بالمقترض لا على معنى تعلق الوجوب بالمقرض ابتداء وسقوطه عن المقترض فان وفى
المقرض بالشرط سقطت عن المقترض والا تعين عليه الاخراج كما لو وجب على شخص اداء دين اخر بنذر ونحوه فانه لا يسقط الوجوب عن المديون بل يتعلق الوجوب
فان وفى الاجنبي برئت ذمة المديون والا تعين عليه الاداء وحمل كلام المخالف على ذلك يقتضي لفظية النزاع ولعله كذلك لكن قد عرفت ان هذا مبني على جواز
التبرع وقد توقف فيه بعضهم لكون الزكوة عبادة فاعتبر الاذن فيها الا انه لا يجدي ايضا والاستناد الى الصحيح المزبور يقتضي الاجزاء مطلقا وهو الاقوى في النظر
لموثقه بما في الزكوة من شبهة الدين ولذا صح احتسابها كالدين والله اعلم وقد تقدم شطر صالح في المسئلة فيما تقدم فلاحظ وتامل كما انه تقدم الكلام
المسئلة الخامسة في من دفن مالا وجهل موضعه او ورث مالا ولم يصل اليه ومضى عليه احوال ثم وصل اليه وتمكن من تصرفه زكاه لسنة استحبابا
بل في المدارك لا يظهر لاعادتها وجه يعتد به لكن يقول هنا قد يتجه الوجوب في المدفون الذي لم يحصل اختباره الا بعد سنين فجهل موضعه ثم وجده بعد ذلك
لاصالة تاخر الحادث وهو الحمل يبني على استصحاب التمكن الى ان الجهل وكذا اذا لم يجد اصلا اللهم الا ان يقال ان الاصل لا يصلح لتنقيح الشرط الذي هو مدة كون

المال عنده وفي بعض في هذه الدار اذ يمكن تقدم التلف فيكفي حصول الشك في الشرط في سقوط المشروط واصالة تأخر الحادث لا يقتضي حصول تلك الصغرى عزما على ان اصالة برائة الذمة وعدم تعلق الزكوة بالمال تقتضيا العدم بل هما محصلان للمطلوب بلا واسطة بخلاف اصل تأخر الحادث ولعله لذا اطلق الاصحاب استحباب التزكية سنة من غير اشارة من احد منهم الى شيء مما ذكرنا فلاحظ وتامل والله اعلم **المسئلة السادسة** اذا ترك نفقة لاهله تبلغ قدر النصاب فما زاد بحيث لا يعلم انها عن قدر الحاجة فهي معرضة للاتلاف بالانفاق والمشهور شهرة عظيمة انها تسقط الزكوة عنها مع غيبة المالك وتجب لو كان حاضرا وقيل والقائل ابن ادريس تجب فيها على التقديرين والاول مع انه مشهور مروي في الموثق عن ابي الحسن الماضي قلت له رجل خلف عند اهله نفقة الفين لسنتين عليها زكوة قال ان كان شاهدا فعليه زكوة وان كان غائبا فليس عليه زكوة وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له الرجل يخلف لاهله نفقة ثلاثة الاف درهم نفقة سنتين عليه زكوة قال ان كان شاهدا فعليها زكوة وان كان غائبا فليس فيها شيء ومرسل ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل وضع لعياله الف درهم نفقة فحال عليها الحول قال ان كان مقيما زكاه وان كان غائبا لم يزك الا ان ابن ادريس على اصله من عدم العمل باخبار الاحاد لم يفرق بينها وبين غيرها من المال الغائب عنه مالكه لكنه قادر على التصرف فيه متى اراد في وجوب الزكوة لعموم الادلة الذي لا تفاوت فيه بين حضور المالك وغيبته وقال ان الفرق ورده شيخنا في نهايته ايرادا لا اعتقادا وفيه انه لو اوجب الخروج عنه هذه النصوص وكون التعارض بينهما من وجه لا ينافي ظهور هذه النصوص في الفرد الذي هو محل النزاع فيتجه التخصيص بها على هذا التقدير بل قد يجول في الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا التخصيص بها باعتبار تعريضه للتلف بالانفاق والاعراض عنه بهذه الجهة الخاصة فكانه اخرجه عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه وهو عنده خصوصا مع عدم علمه بسبب غيبته عنه كيف صنع به عياله ويمكن ان يكون بدلوه بمال اخر واشتروا به ما يحتاجونه سنتين مثلا وغير ذلك من الاحتمالات التي تحصل له بالغيبة دون الحضور الذي ليس فيه سوى عزم منه على انفاق هذا المال وبالجملة لا يخفى على من له ذوق بالفقه ومعرفة بخطاباتهم ان المراد من هذه التفصيل انه لا يصدق على هذا المال انه حال عليه الحول وهو عنده خصوصا وليس في هذه النصوص اشارة الى التخصيص فيكون الحاصل انه يكفي في سقوط الزكوة عدم هذه العندية كما انه يكفي في وجوبها هذه العندية مع الحضور وان عزم على انه للانفاق فتدبر فانه دقيق وربما كان في قول المص معرضة للاتلاف اشارة الى بعض ذلك والله اعلم **المسئلة السابعة** لا تجب الزكوة حتى يبلغ كل جنس من الزكوي نصابا لما دل على اعتباره في كل جنس منها من النصوص المستفيضة او المتواترة وح لو ملكها جميعها مالك وقصر كل جنس منها او بعضها عن النصاب لم يجبر بالجنس الاخر اجماعا بقسميه ونصوصا كمن معه عشرة دنانير ومائة درهم او اربعة من الابل وعشرين من البقر وهكذا فلا يجبر احدهما ببقية الاخر ويتم به النصاب ويخرج منه الزكوة خلافا لبعض العامة فضم الذهب الى الفضة لاتفاقهما في كونهما ثمنا والحنطة الى الشعير للاشتراك في القوت وهو اجتهاد في مقابلة النص والاجماع والاسوء قال زرارة في الصحيح قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهما وتسعة عشر دينارا ايزكيها فقال لا ليس عليه زكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم قال زرارة وكذلك هو في جميع الاشياء وقال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل كن عنده اربعة انيق وتسعة وثلثون شاة وتسعة وعشرين بقرة ايزكيهن فقال لا يزكي شيئا منهن لانه ليس لشيء منهن تاما فليس تجب فيه الزكوة واما موثق اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم قلت له تسعون ومائة درهم وتسعة عشر دينارا اعليها في الزكوة شيء فقال اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكوة لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكوة والديات فشاذ مطرح او محمول على التقية او على زكوة التجارة او على ما عن الشيخ من احتمال الارادة بلوغ الفضة خاصة لكنه بعيد جدا مناف للتعليل وغيره واحتمال كونه خاصا بمن جعل ماله اجناسا مختلفة كل واحد منها لا يجب فيه الزكوة فرارا منها مسندا له بموثقة الاخر سالت ابا ابرهيم عليه السلام ايضا عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير اعليها زكوة فقال ان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة الحديث وفيه مع عدم ملائمة التعليل وغيره منافاته لما سمعته سابقا من سقوط الزكوة بالتبدل ولو فعله فرارا للنصوص وغيرها كما عرفته مفصلا فتعين ح حمل الخبر المزبور على ما قدمنا كحمل خبر الفرار على الندب او غيره كما تقدم والله اعلم

القول الثالث في زكوة الغلات

ويقع النظر في الجنس والشرط واللواحق اما الاول فقد علمت سابقا انه لا تجب الزكوة فيما يخرج من الارض الا في الاجناس الاربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب لكن يستحب فيما عدا ذلك من الحبوب مما يدخل في المكيال والميزان كالذرة والارز والعدس والماش كما تقدم الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه هنا وكذا العلس والسلت بناء على خروجهما عن الحنطة والشعير ولكن قيل والقائل الشيخ وجمع من الاصحاب كالفاضل في بعض كتبه والشهيد وثاني المحققين والشيخ وابن ادريس على ما حكي عن بعضهم السلت كالشعير والعلس كالحنطة في الوجوب والاول اشبه واشهر بل عن كشف الالتباس والمفاتيح انه المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه لاصالة عدم الوجوب وحصر في التسعة في المستفيض من النصوص الخالي من الحنطة والشعير فيه غيرهما بل عن ابن ادريس السلت حب يشبه الشعير او هو بعينه والعلس حبة سوداء تجزي في الجدب وبطبخ وعن المغرب العلس بفتحتين عن ابن سيده وابو حنيفة حبة سوداء اذا اجدب الناس طحنوها واكلوها وقيل هو مثل البر الا انه عسر الاستنقاء تكون في الكمامة حبتان وهو طعام اهل صنعاء وعن المحيط العلس شجرة كالبر الا انه مقرن الحب حبتين حبتين وعن القاموس السلت حب بين الحنطة والشعير لا قشر له بل في خبري زرارة وابن مسلم ان السلت غير الحنطة والشعير ويتم بعدم الفصل بينه وبين العلس كما انه تم في الحكم بالاستحباب فيهما بالنصوص العامة والخاصة لكن ومع ذلك لا تخلو المسئلة من اشكال لنص بعض اهل اللغة على كونهما منهما قال في الصحاح العلس ضرب من الحنطة حبتان في قشر وهو طعام اهل صنعاء وقال ايضا السلت بالضم ضرب من الشعير ليس له قشر كانه الحنطة وقال ابن الاثير السلت ضرب من الشعير ابيض لا قشر له وقيل هو نوع من الحنطة والاول اصح لانه سئل عن بيع البيضاء بالسلت فكرهه والبيضاء الحنطة وعن القاموس السلت بالضم الشعير او ضرب منه وعن الازهري العلس صنف من الحنطة يكون حبتان في الكمام الحبتان وثلثة وعن العين السلت شعير لا قشر عليه بالحجاز والغور يتبردون بالسويق منه في الصيف ونحوه عن المحيط وعن ادب الكاتب السلت ضرب من الشعير دقيق القشر صغير الحب ونحوه عن المجمل وديوان الادب وعن المقاييس ضرب من الشعير لا يكاد له قشر والعرب تسميه العريان وعن المغرب شعير لا قشر له يكون بالغور والحجاز وقال في محكي المبسوط السلت شعير فيه مثل ما فيه والعلس نوع من الحنطة

يقال اذا ديس بقي كل حبتين في كمام ولا يذهب ذلك حتى يدق ويطرح في رحاء خفيفة ولا يبقى نقاء الحنطة ويبقى في كمامها ويزعم اهلها انها اذا هربت دون في رحاء خفيفة خرجت على النصف فاذا كان كذلك تحير اهلها بين ان يلقى عنها الكمام وتكال على ذلك فاذا بلغت النصاب اخذ منها الزكوة او على ما هي عليه يؤخذ عن كل عشرة اوسق زكوة فاذا اجتمع عنده حنطة وعلس ضم بعضها الى بعض لانها كلها حنطة وفي الخلاف السلت نوع من الشعير يقال انه بلون الحنطة وطعمه طعم الشعير بارد مثله فاذا كان كذلك ضم اليه وحكم فيه بحكمه وفي عد العلس حنطة حبتان في كمام واحد على راي والسلت يضم الى الشعير وقيل ويحتمل الى الحنطة لاتفاقهما طبعا وعدم الانضمام وهو خلاف ما سمعته من انه بارد كالشعير لكن لا يخفى عليك ان المدار على الاسم الذي لا مدخلية فيه للصورة والطبيعة وتناوله له على وجه الحقيقة المساوية للفرد الاخر في الفهم عند الاطلاق في زمن صدور الاخبار محل نظر او منع فالاصل بحاله والله اعلم واما النظر في الشرط فلا اشكال ولا خلاف في اعتبار بلوغ النصاب في الوجوب بل الاجماع بقسميه عليه كما ان النصوص متواترة فيه بل هو ضروري وهو خمسة اوسق فما في خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام لا يجب الصدقة الا في وسقين والوسق ستون صاعا كقوله في خبره الاخر لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين والوسق ستون صاعا بل في المرسل عن ابن سنان سالته ايضا عن الزكوة في كم تجب في الحنطة والشعير فقال في وسق وفي صحيح الحلبي سالت ابا عبد الله عليه السلام في كم تجب الزكوة من الحنطة والشعير والتمر والزبيب فقال في ستين صاعا بل في موثق اسحق بن عمار سالت ابا ابرهيم عليه السلام عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر الى ان قال فقلت ليس عن هذا اسالك انما اسالك عما خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد ومن كل عشرة نصف واحد قلت الحنطة والتمر سواء قال نعم مطرح او محمول على الندب او على التقية بناء على عدم اعتبار وجود القائل بها او على ارادته بعد احراز النصاب الذي هو الخمسة وغير ذلك نعم ما في الادلة من ان الوسق ستون صاعا لا خلاف فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني بلا خلاف معتد به الا من الخبر الهمداني الذي رواه المشايخ الثلثة بل رواه الصدوق منهم في عدة من كتبه قال كتبت الى ابي الحسن على يد ابي جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول العراقي فكتب الي الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي قال واخبرني انه يكون الفا ومائة وسبعين وزنة وخبر علي بن بلال قال كتبت الى الرجل اساله عن الفطرة وكم تدفع قال فكتب ستة ارطال من تمر بالمدني وذلك تسعة ارطال بالبغدادي اذ من المعلوم كون المراد بذلك الصاع المتفق على كونه الواجب في الفطرة فكان من المعلوم عدم الفرق في الصاع بين المقام والفطرة ومن ذلك يعلم المراد مما في صحيح ايوب بن نوح الوارد في الفطرة ايضا وموثقه كتبت الى ابي الحسن عليه السلام وقد بعثت اليك العام عن كل راس من عيالي بدرهم قيمة تسعة ارطال فكتب جوابا محصوله التقرير على ذلك خصوصا مع كون الراوي عراقيا وفي صحيح زرارة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال يعني ارطال المدينة فيكون تسعة ارطال بالعراقي ولا ريب في كونه مؤيدا للمطلوب وان لم يعلم كونه من الامام عليه السلام بل قيل الظاهر من جماعة ان التفسير من تتمة الرواية ويشهد له قوله في كره وقول الباقر عليه السلام والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال المدينة يكون تسعة ارطال بالعراقي وعن الصادق عليه السلام انه نقل الخبر من كتاب الحسين بن سعيد هكذا والصاع ستة ارطال المدينة يكون تسعة ارطال بالعراقي وعلى كل حال فهو ح اربعة امداد وذلك لان المد رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني فيكون النصاب ح الفين وسبعمائة رطل بالعراقي حاصلة من ضرب الخمس في الستين فيبلغ ثلثمائة فتضرب في تسعة ارطال فيبلغ المقدار المزبور والفا وثمان مائة رطل بالمدني حاصلة من ضرب الثلثمائة في الستة والف ومائة وسبعون درهما لان المد مائتا درهم واثنان وتسعون درهما ونصف درهم لكن في خبر ابراهيم قال ابو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبي خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتي شعير من اوسط الحب لا من صغاره ولا من كباره وفي الموثق سالته عن الماء الذي يجزي للغسل فقال اغتسل رسول الله بصاع وتوضأ بمد كان الصاع على عهده خمسة امداد وكان المد قدره رطل وثلث اواقي درهما واجيب بالطرح لشذوذهما وربما حملا على الفرق بين صاع الماء وغيره باعتبار الثقل والخفة وتداخل الاجسام وعدمه وفيه انه ينافيهما صحيح زرارة ح او مرجح مشاركة بعض الواجبة في الغسل له وكيف كان فالرطل العراقي مائة وثلثون درهما احد وتسعون مثقالا بلا خلاف اجده الا من الفاضل في تحرير موضع من زكوة الفطرة فجعله مائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم اي تسعون مثقالا ولم نعرف له مستندا بل هو مخالف لما سمعته من خبر الهمداني المراد من الوزنة فيه الدرهم وتمر خبر ابرهيم بن محمد الهمداني فان فيه الفطرة صاع من قوت بلدك الى ان قال تدفعه وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما تكون الفطرة الفا ومائة وسبعين درهما والتقريب ان الرطل العراقي ثلثا الرطل المدني ولعله لذا وغيره قيل انه سهو من قلم الشريف وانه تبع فيه بعض العامة وكيف كان فقد اعتبرناه في يوم الثلثاء عشرين في شعبان سنة الف ومائتين وتسعة وثلثين من الهجرة النبوية بعيار البقال في النجف الاشرف فكان اثنى عشر وزنة الا ربع الوقية وخمس مثاقيل صيرفية لان الحقة كانت فيه ستمائة مثقال صيرفي واربعين مثقالا الا كذا والصاع ستمائة مثقال واربعة عشر مثقالا صيرفيا وربع مثقال ينقص عن الحقة ستة وعشرين مثقالا الا ربعا اما عيار العطار في النجف فقد اعتبرناه فكان ربع الوقية فيه تسعة عشر مثقالا صيرفيا ونصف من ربع البقال لا مثقالا الا انه اربعون مثقالا صيرفيا فاذا اردت ضبط النصاب به فعلى هذا الحساب كما هو واضح بادنى تامل والله اعلم والسبب في ضبط ذلك ان هذا التقدير عندنا على التحقيق دون التقريب فلو حصل النقصان ولو قليلا فلا زكوة للاصل ولقوله عليه السلام وليس فيما دون الثلثمائة صاع شيء بل قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة وبكير فان كان من كل صنف خمسة اوساق غير شيء وان قل فليس فيه شيء وان نقص البر والشعير والتمر والزبيب او نقص من خمسة اوساق صاع او بعض صاع فليس فيه شيء وعدم صدق التقدير حقيقة مع النقصان ولو يسيرا والمسامحة العرفية ليست من الحقائق التي يحمل عليها الاطلاق على انه قد صرح بعكس العبرة بها في الجملة في الزرار ثم لا عبرة بما جرت العادة من مازجته للنصاب من غيره كالتراب اليسير والتبن كذلك والشعير في الحنطة ونحو ذلك مما لا يخرج به عن الاسم بل قيل انه لا يقدح في الاصناف اما اذا كان كثيرا لا يتسامح فيه في العرف فلا يعتد به بل لو كان اجنبيا قد مزج بصنف خالص عنه قدح في العفو وان لم يكن كثيرا فتامل جيدا وعلى كل حال فما عن بعض الجمهور من ان التقدير تقريبي لا تحقيقي لان الوسق حمل وهو يزيد وينقص واضح الضعف لان المعتبر التقدير الشرعي لا اللغوي ثم ان المحكي عن هي انه قال النصب معتبرة بالكيل

فروع تعلق الزكوة بالغلات

بالاصواع واعتبر الوزن للضبط والحفظ فلو بلغ النصاب بالكيل والوزن معا وجبت الزكوة ولو بلغ بالوزن دون الكيل فكذلك ولو بلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فانه
اخف من الحنطة مثلا لم يجب الزكوة على الاقوى وقال بعض الجمهور يجب وليس بالوجه في ك بعد حكاية ذلك عنه قال ومرجعه الى اعتبار الوزن خاصة وهو كذلك
اذ التقدير الشرعي انما وقع به لا بالكيل قلت هذا مناف لما قاله كلامه وايضا فالموجود في اكثر النصوص التقدير بالاوسق والصوع بل انما وقع ضبط الصاع بالوزن في
زكوة الفطرة والغسل ولعله لذا قال في كرة النصاب يعتبر بالكيل لان الاوساق مكيلة وانما نقلت للوزن للضبط والحفظ وح وان لم يكن المتجه الاعتبار بالكيل خاصة فلا
محيص عن القول بكفايته لو حصل وافق الوزن اولا ويكون النصاب ح ما بلغ باحدهما وما نقص عنهما معا ليس بنصاب نحو ما سمعته في تقدير الكر بالوزن و
المساحة وليس ذا من التخيير بين الاقل والاكثر بل للتسامح في التفاوت اليسير الحاصل في بعض الافراد منهما ولا ينافي ما تقدم منا من البناء على التحقيق دون التقريب
لرجوع الحاصل الى مراعاة التحقيق في البلوغ باحدهما وكان ذلك لعدم تيسر الوزن في جميع الاوقات لجميع الناس وكذا الكيل لكن الامر في ذلك كله سهل لعدم
معرفة الصاع في هذا الزمان الا بالوزن فيكون المدار عليه كما هو واضح هذا وفي كرة النصاب المعتبر وهو خمسة اوسق انما يعتبر وقت جفاف التمر ويبس العنب
والغلة فلو كان الرطب مثلا خمسة اوسق ولو جف نقص فلا زكوة اجماعا وان كان وقت تعلق الوجوب نصابا ثم قال واما ما لا يجف مثله وانما يؤكل رطبا كالهلباث
والبرني وشبههما من الدقل فانه يجب فيه الزكوة ايضا لقوله ع فيما سقت السماء العشر وانما يجب فيه اذا بلغ خمسة اوسق تمرا وهل يعتبر بنفسه او بغيره من جنسه الاقرب
الاول وان كان تمره يقل ثم نقل عن الشافعية وجها بانه يعتبر بغيره ولا ريب في ضعفه ولو لم يصدق على اليابس من ذلك النوع اسم التمر والزبيب اتجه سقوط
الزكوة فيه مطلقا وموجبه وربما كان ما في صحيح ابن مسلم عن الصادق ع من ترك معافاره وام جعرور وانهما الاركيان وان كثر اشارة اليه في الجملة لانهما كما قيل
من رداء التمر مضافا الى ما تسمعه من الصحيح في العنب وكيف كان فقد ظهر لك ان ما نقص عن التقدير المزبور ولو يسيرا فلا زكوة فيه واما ما زاد ففيه الزكوة
وان قل بلا خلاف اجده فيه كما عن جمع نفيه عنه بين العلماء والنصوص دالة عليه فليس ح في الغلات الا نصاب واحد ما نقص عنه فلا زكوة فيه وما بلغه ففيه الزكوة
كما هو واضح وكذا غيره مما يختلف به الموازين الصحيحة مما جرت العادة بنحو ما تسمعه في النقدين والله اعلم وعلى كل حال فالحد الذي يتعلق به الزكوة من الاجناس الاربعة
ان يسمى حنطة او شعيرا او تمرا او زبيبا كما في اللمعة ومع وحكاه جماعة عن ابي علي وفخر الاسلام على ما قيل وعن المنتهى انه حكاه عن والده وكانه مال اليه في ضه كما
عن صاحب خيرة وحكاه الفاضل الهندي عن نهاية الشيخ وسم والموجود في ابن في باب الوقت الذي يجب فيه الزكوة بعد ان ذكر وقت الوجوب في النقدين واما الحنطة
والشعير والتمر والزبيب فوقت الزكوة فيها حين حصولها بعد الحصاد والجذاذ والصرام وربما حمل على وقت الاخراج لا وقت الوجوب وفي محكي سم اما الوقت الذي
يجب فيه الزكوة فعلى ضربين احدهما راس الحول ياتي على النصاب والاخر وقت الحصاد فاما راس الحول فيعتبر في النعم والذهب والفضة واما ما يعتبر فيه الحصاد والجذاذ
فالباقي من التسعة وفيها الاحتمال المزبور الا انه بعيد ضرورة كونه بعد التصفية لا الحصاد الذي يحصل بالجفاف واليبس الحاصل عنده اسم الحنطة والشعير على ما قيل
لكن عن ايضاح فع كان المص ليم ذلك في الحبوب اي يوافق المشه لانه يرى ان الاشتداد يصدق معه الاسم ومن ثم لم يذكر القول الا في التمر قلت وكذا اهنا وربما اومى اليه
في الجملة ما عن ايضاح النافع حيث قال في شرح كلام والده هذا هو المشه وقال ابن الجنيد لا يجب الزكوة حتى يسمى تمرا او زبيبا او حنطة او شعيرا وهو بلوغها حد الجفاف
منعه في الحنطة والشعير ظاهر فانه يسمى بذلك ما انعقد حبه الخ هذا وفي البيان عن ابي علي والمص انهما اعتبرا في الثمرة التسمية عنبا او تمرا وهو مخالف للمعروف
نقله عن ابي علي والموجود في كتب المص الثلثة وفي مفتاح الكرامة انه قد يلوح مذهب المحقق من المقنع والهداية وكتاب الاشراف والمقنعة والغنية والاشارة
وغيرها مما كان حصرهم الزكوة في التسعة التي منها التمر والزبيب والحنطة والشعير وظاهرها اعتبار صدق الاسامي وكيف كان فقد قيل والقائل المشه نقلا وتحصيلا
بل اذا اشتد الحب واحمر ثمرة النخل واصفر وانعقد الحصرم بل في فح لم نعلم قائلا بغير هذا المذهب الى ان قال وعن المنتهى انه عليه الاصحاب وعن موضع من فه لا يجب الزكوة في
الغلات الا اذا نمت في ملكه فلو ابتاع واستوهب او ورث بعد بدو الصلاح لم يجب الزكوة باجماع العلماء وتوقف في القولين جماعة ولكن الاشبه باصول المذهب
وعموم ولا يسئلكم اموالكم ونحو ذلك الاول للتعليق في اكثر النصوص على اسم الحنطة والشعير والتمر والزبيب ودعوى تحقق الاسم بذلك ان سلمت في الاولين فهي
واضحة المنع في الاخيرين خصوصا الاخير ضرورة عدم صدق اسم الزبيب على العنب فضلا عن الحصرم ونصوص الخصم ظاهرة الدلالة على ذلك كما ستسمع اما التمر فعن
الفاضل وغيره ان اهل اللغة نصوا على ان البسر والرطب نوعان من التمر وتبعهم بعض القول بالفرق بينه وبين غيره لكن فيه مضافا الى منافاة ذلك للعرف
كما يشهد له صحة السلب عنهما فيه ان الموجود في الصحاح في ثمر النخل اوله طلع ثم خلال ثم بسر ثم رطب ثم تمر وعن مجمع البحرين قد تكرر في الحديث ذكر التمر وهو
بالفتح والسكون اليابس من ثمر النخل وعن المصباح التمر ثمر النخل كالزبيب من العنب وهو اليابس باجماع اهل اللغات لانه يترك على النخل بعد ارطابه حتى يجف
او يقارب ثم يقطع ويترك في الشمس حتى ييبس قال ابو حاتم ربما جذت النخلة وهي باسرة بعد ما اخلت للتخفيف عنها او خوف السرقة فيترك حتى يكون تمرا وما عن بعض نسخ
الصحاح من ان التمر اوله طلع ثم خلال الى اخر ما سمعت يراد منه الاول وان لم يطلق عليه تمرا والا كان الطلع منه لا يقوله احد وكذا ما عن القاموس الحصرم
التمر قبل النضج واول العنب ما دام اخضر وكذا قوله ايضا البسر هو التمر قبل ارطابه كذا ما عن المغرب ايضا من ان غوره خرما الا ان غوره كما في الحصرم وقد سمعت تفسيره
في القاموس وقد ظهر من ذلك كله توافق العرف واللغة على عدم تسمية البسر تمرا انما عن العين البلح التمر قبل ان يرطب وهو غير نص في عدمه ايضا بل يؤيد العدم
قوله بعد ذلك وفي الحديث لا تبسروا اي لا تخلطوا التمر بالبسر للنبيذ فمن الغريب ما عن الح من الجواب عن عدم عد البسر في العرف تمرا بان العبرة باللغة دون العرف فانا نحقق
اولا ما نسبه هو وغيره الى اللغة وثانيا نمنع تقديم اللغة على العرف في الاحكام الشرعية ودعوى ان الاصل في العرف التاخر لحدوثه والاصل في كل زمان عدم النقل فيه الى
ان يتحقق والنقل في العرف غير متحقق في ازمنة النصوص ينافي ما وقع منهم في غير مقام من تقديم العرف على اللغة اللهم الا ان يدعى تيقن ثبوته في ذلك الزمان وهو كما ترى
واغرب من ذلك ما عن فخر الاسلام من منع النقل عرفا قال واما في التمر فقد نقل عن اهل اللغة ان البسر تمر والنقل على خلاف الاصل فلو امتنعا عند العرف ما قلناه قلنا
المجاز خير من الاشتراك والنقل فلو راجح في الاستعمال قلنا الحقيقة اولى وان كان منه مرجوحة وهو كما ترى وان ايد الطيب انه منع منه حكم اهل العرف بانه نوع التمر الرطب بان ع

والبسر فيه كالحلف على عدم اكله وفيه نه للقرائن والا كان ممنوعا وان اغضي عن ذلك كله فهو مطلق لا ينصرف الى هذا الفرد منه خصوصا البسر ودعوى
شيوعها ايضا فيه واضحة الفساد وتعلق الزكوة بالسخال ليس للفظ الابل والبقر والغنم بل لخصوص النصوص فيها مع امكان الفرق بين المقامين فلم يبق الا صح سوى
النصوص التي لا فرق فيها بين الحقيقة والمجاز كصحيح سليمان عن ابي عبد الله ع ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة اوساق زبيبا
وارسل في الفقيه وربما لا يمكن ان يكون غير الصحيح المزبور بل قيل انه لفظه فيكون ح روايتين وصحيح سعد سالت ابا الحسن ع عن اقل ما يجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر
والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق النبي ص فقلت كم الوسق قال ستون صاعا قلت فهل على العنب زكوة او انما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته وصحيح
سعد الاخر عن ابي الحسن سالته عن الرجل تحل عليه الزكوة في السنة في ثلثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها وعن الزكوة في الحنطة و
الشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص فجراته بصبر لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين والوسق ستون
صاعا وتم الاستدلال بنصوص العنب بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره وبنصوص الخرص بما صرح الفاضلان وغيرهما من انه وقت بدو الصلاح وفي شرح الاستاد
انه على ما صرح به الاصحاب ومنهم المحقق انما يكون في حال البسرية والعنبية فيصح لنا الاستدلال بكل ما دل على جواز الخرص في النخيل والكرم من الروايات والاجماعات
بناء على ما ذكروه في صفته وفائدته من انه تقدير الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغت الاوساق وجبت الزكوة ثم يخيرهم بين تركه امانة في ايديهم
وبين تضمينهم حصة الفقراء او يضمن حصتهم الخ ما ذكروه وكل ذلك انما يكون على المشه والا فلا وجه للخرص في ذلك الوقت ولا للمنع عن التصرف على القول الاخر لجوازه
من غير احتياج اليه قد يناقش في دلالة الجميع على المط اما الصحيح الاول فالظاهر منه ولو اراده تمرا بقرينة ما بعده وح يمكن ارادة البلوغ زبيبا اصلا الا انه يقيد بعد
ذلك بل قيل ان لفظ الاول ودعوى ان المراد منه ولو ثمرة النخل لانه المجاز المتعارف فيتسع باطلاقه الزكوة فيها خرج ما خرج وبقي الباقي على ما قبل بدو الصلاح
لا عبرة بها فلا ينصرف اليها الاطلاق كما ترى خصوصا بعد ما سمعت من ظهور ارادة التمر بقرينة ما بعده والمرسل على فرض انه غيره يجري فيه ذلك ايضا وصحيح سعد
مع انه كاكثر النصوص السابقة في العنب ودعوى التتميم بعدم القول بالفصل يدفعها المحكي عن ابي علي في احد النقلين عنه ومال اليه في ك يمكن كونه بالحاء المهملة من حرص الزرع
اذا لم يترك منه شيئا ويكون ذلك كناية عن صرمه زبيبا وعلى تقدير كونه بالخاء المعجمة فهو من جملة اخبار الخرص ولعل المراد منه الكناية عن تصيره زبيبا لانه لا يخرص
عادة الا اذا اريد بقاؤه للزبيبية لا اذا اراد صرمه عنبا وان كان قد يقال ان المراد منه اذا خرص على تقدير بقائه زبيبا يخرج زكوته اذا صرم عنبا واما الصحيح الاخر
فمع ما فيه مما يشهد للمط من قوله متى حلت اخرجها يحتمل كونه بالحاء المهملة كما سمعته سابقا ويكون المراد انه اذا صرم وحرص اي لم يترك منه شيء وجب اخراج الزكوة
منه بل لعل ذلك متعين اذ لا معنى لجعل الوقت الصرام والخرص بالمعجمة لاختلافهما جدا ومن هنا قيل على تقدير كونه بالمعجمة يراد منه وقت الصرام ايضا بل عن الذخيرة
الجواب بذلك عن دلالة الخرص جميعها قال يجوز ان يكون اي الخرص مختصا بما كان تمرا على النخل ويكون الغرض منه ان يؤخذ منهم اذا صارت الثمرة تمرا او زبيبا فان
لم يبلغ ذلك لم يؤخذ منهم ودعوى ان ذلك ان تم في التمر فلا يتم في الزبيب لانه لا يصير زبيبا الا بعد الصرم ومضي مدة وح يصير مكيلا او موزونا بالفعل بلا خرص
فلا يجوز اخذ الزكوة منه بمجرد الخرص والظن والتخمين لكونه مكيلا او موزونا بالفعل كما هو الظ من فتوى الفقهاء والاخبار في ذلك مباحث التجارة يمكن منعها او
يجوز خرصه زبيبا على شجره فلا يكون مكيلا ولا موزونا كالتمر في النخل كدعوى انه غير تام في التمر ايضا لانه لو اريد صيرورة جميع الثمرة تمرا جافا يابسا فنساده في غاية
الوضوح لانه من المحالات العادية ابقاؤه الى تلك الحال المنافية من المنافات الكثيرة من تناثره من هبوب الرياح وعبث الطيور وتنقله الى حالات رديئة وصعوبة
جمعه وكبسه وتغيره بالتلف الى غير ذلك من المفاسد الكثيرة على المالك والفقير سلمنا انه ليس من المحالات العادية وعدم حصول تلك المضار الشديدة لكن اذا بلغ الى
ذلك الحد بادروا الى الصرام والجذاذ فلا فائدة في الخرص عليهم لانه انما شرع للتوسعة والرخصة في التصرفات الى وقت الجذاذ وان كان ان اراد وقت صيرورة بعض الثمار
تمرا جافا ففيه انه لا فائدة في هذا الخرص لان الرطب انما يصير تمرا على التدريج مضافا الى تفاوت الاثمار والاشجار بل العنقود الواحد قد تتفاوت اجزاؤه فكلما صار
البعض تمرا يجب فيه الزكوة بعد بلوغ المجموع النصاب فخرص البعض يكون لغوا لعدم انحصار الزكوة فيه لعدم العلم بقدر المجموع ولا يجدي معرفة البعض في معرفة المجموع لما
عرفت من ان ذلك على التدريج والاكتفاء بخرص ما صار تمرا دون غيره فيسقط الزكوة عنه فاسد قطعا ثم انه يلزم ان يكون لكل بستان خارص اذ من المعلوم انه على ما ذكره
لا يكفي الخارص الواحد للقرى المتعددة اذ هي كما ترى اذ لعل فائدة الخرص الحفظ من الخيانة ونحوها بل هو المقصد الاصلي فيه كذا ما قيل من ان الزكوة لو كانت مقصورة على
التمر والزبيب لشاع الحكم فيها وذاع عند الفقهاء وغيرهم كما في زكوة الفطرة ولم يكن الامر بالعكس بل وربما يلزم من ذلك ضياع الزكوة لانهم كانوا يحتالون بجعل التمر
والرطب دبسا وخلا او كانوا يبيعونه كذلك بل كان قد تعرضت النصوص لهم وللاحتيال به فرارا وتعرضت له في غرض الامتنان اذ فيه ان الاول معارض بمثله وبجريان
السيرة والطريقة على عدم توقف المالك في التصرف لكان شركة الفقراء لهم في العين الثاني ان الغالب في الثمرة خصوصا النخل ارادة التمر الذي يبقى تمام السنة ومن هذه
الجهة ما وقعت الحيلة بذلك لكن لا انصاف مع هذا كله مع عدم خلو المسئلة عن الاشكال خصوصا مع ملاحظة الشهرة وبعض الصحاح السابقة وظاهر الاجماع وما سمعته من اجماع
نهي ونوى من لا يعمل الا بالقطعيات كابن ادريس والاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة لا ينبغي تركه بل لعل التامل في نصوص العنب يقضي بان محل الزكوة ذوات الامور المذكورة
لا احوالها المقارنة للاسامي فلا يقدح ح عدم التسمية زبيبا حنطة وشعيرا وتمرا ولا ينافي ذلك اعتبار بدو الصلاح بالاحمرار والاصفرار مثلا في ثمرة النخل ضرورة عدم الاثم
بما قبل ذلك مع عدم الامن من سلامتها لانه في ح كيفيتها طلعا وقد ظهر من ذلك ان القول المزبور مع موافقته للاحتياط الاتي من قوة هذا ولا ينبغي التعرض للثمرة
بين القولين فانها في غاية الوضوح والله العالم وكيف كان فوقت وجوب الاخراج الذي هو بحيث يسوغ للساعي مطالبة المالك به واذا اخرها عنه مع التمكن ضمن في الغلة
اذا صفت وفي التمر بعد اخترافه واجتذاذه وفي الزبيب بعد اقتطافه بلا خلاف اجده فيه بل في محكي هي اتفق العلماء كافة على انه لا يجب الاخراج في الحبوب الا بعد
التصفية وفي التمر الا بعد التشميس والجفاف وفي كرة لا يجب الاخراج حتى تجذ الثمرة وتشمس وتجفف وتحصد الغلة وتصفى من التبن والقشر بلا خلاف وح يختلف في
زمان وجوب الزكوة وزمان وجوب الاخراج بل وعلى غيره ايضا بناء على ان العبارة وغيرها الكن في ضمان وقت الوجوب والاخراج واحد هو وقت التسمية بناء على غير المشهور

مدفوع

فرع في زمان اخراج زكوة الغلات

اما عليه فهو مغاير لوقت الاخراج وفي المسالك الدارك جعل ذلك وقت الاخراج بجوز وانما وقته عند يبس الثمرة وصيرورتها تمرا او زبيبا ولعل مراده ان وقت الاخراج
التسمية لا الاقطاف والاخراف بتوافق ما سمعته من ضمه فلا يجوز له الامتناع اذا طلبه الساعي ولو اخره مع التمكن ضمن نعم الاخراف والاقطاف وغيرهما من مقدمات
الاداء لتوقفه على معرفته مقدار الحق الذي يكلف باخراجه لا ينافي ذلك ما سمعته من معقد الاجماع ونفي الخلاف ضرورة عدم دلالتهما على عدم وجوب الجذاذ ونحوه وان الحق
عدم وجوب الاخراج الا بعده لكن المراد عدم وجوب الاخراج لو لطلب دون الجذاذ والاقطاف وكذا الكلام في الحنطة والشعير بناء على اتحاد زمان تحقق تسميتهما وزمانا وان
حصادها فيتجه وقت الوجوب والاخراج وان توقف الاخير على الحصاد ونحوه مما يجب عليه فعله مقدمة على نحو ما عرفت وعلى كل حال فالمراد بوقت الاخراج الوقت الذي
اذا اخرت الزكوة عنه مع التمكن من اخراجها تصير مضمونة والوقت الذي يسوغ للساعي فيه مطالبة المالك بالاخراج لا الوقت الذي لا يجوز تقديم الزكوة عليه لتصريحهم بجواز
مقاسمة الساعي المالك الثمرة قبل الجذاذ واجزاء دفع الواجب على رؤوس الاشجار ويدل على الجواز مضافا الى العموم ما خصوص قوله في صحيح سعد اذا خرصه اخرج زكوته ثم لا يجب
عليك ان عدم وجوب الاخراج مع وجوب الزكوة بناء على الثمر انما هو اذا اريد البقاء الى المنتهى اما اذا اريد اقتطافه حصرما او عنبا او بسرا او رطبا فلا ريب في وجوب الاخراج
منه ضرورة معلومية كون التاخير ارفاقا بالمالك لكن يريد الانتظار بالثمرة الى نهايتها ولو كانت الثمرة مخروصة على المالك فطلب الساعي الزكوة منه قبل
اليبس لم يجب اجابته المالك على الظاهر لاطلاق معقد الاجماع على جواز التاخير ولو بذل المالك الزكوة بسرا او حصرما مثلا للساعي وجب القبول على الاقوى
والله اعلم وكيف كان فلا يجب الزكوة في الغلات الاربعة الا اذا ملكت بسبب ملك الزراعة التي هي بمعنى النمو قال الله تعالى ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون والمراد
انه يعتبر كون ملكها حال تعلق الزكوة بها ببدو الصلاح او حصول المسمى على القولين بسبب سبق الملك على ذلك الحال ولو بالشراء او غيره لا ما اذا كان الملك
بها في حال التعلق بغيره من اسباب التملك كالابتياع والاتهاب وغيرهما فانه لا زكوة فيها على المنتقل اليه ضرورة عدم تعلق الزكوة المعلوم اشتراطه بسبق الملك العقود
في الفرض الى ذلك يرجع ما في المتن لا يجب الزكوة في الغلات الا اذا نمت في الملك فلا تثبت فيما يبتاع ثمرة ولا ما يستوهب وعليه اتفاق العلماء ومحكي في لا يجب
الزكوة في الغلات الاربع الا اذا نمت في ملكه فلو ابتاع غلة او استوهب او ورث بعد بدو الصلاح لم يجب الزكوة وهو قول العلماء كافة والنافع وايضاحه ويزوكره
من التعبير بنمو الغلة والثمرة في ملكه لكن في ك ان هذا التعبير غير جيد اما على ما ذهب اليه المص من عدم وجوب الزكوة في الغلات الا بعد تسميتها حنطة او شعيرا او تمرا
او زبيبا فقط لان تملكها قبل ذلك كاف في تعلق الزكوة بالمملك كما سيصرح به المص وان لم تنم في ملكه واما على القول بتعلق الوجوب بها ببدو الصلاح فلان الثمرة
اذا انتقلت بعد ذلك يكون زكوتها على الناقل قطعا وان نمت في ملك المنتقل اليه وفيه ان المراد من ذلك بيان الشرطية لما ذكروه من متعلق الزكوة وليس المقصود
منه ما يقصد بالتحديد من الطرد والعكس وقد عرفت ان المراد بالنمو حال تعلق الزكوة كل على مختاره فيه فاشترطوا فيه كون ملكه على الوجه المزبور حتى يتحقق خطاب
الزكوة للمنتقل اليه بل عند التامل الجيد ما ذكرناه اولى مما ذكره الشهيد الثاني في المسالك وتبعه عليه غيره وربما حكي عن قطب الدين من ان المراد بالزراعة في اصطلاح
انعقاد الثمرة في الملك وحمل الابتياع والهبة الواقعين في العبارة على ما حصل من ذلك بعد تحقق الوجوب اذ هو كما ترى مع انه انما يناسب كلام القائلين بتعلق الوجوب
بها بالانعقاد واما على قول المص فيكون المراد بها تحقق الملك قبل تعلق الوجوب فيها هذا وفي س يشترط في الغلات تملكها بالزراعة وانعقاد الحب وبدو الصلاح
ويكفي انتقالها قبله الى ملكه وفي اللمعة وشرحه يشترط فيها التملك بالزراعة ان كان مما يزرع او الانتقال اي انتقال الزرع او الثمرة مع الشجرة او منفردة الى ملكه
قبل انعقاد الكرم وبدو الصلاح في النخل وانعقاد الحب في الزرع فيجب عليه الزكوة ح وان لم يكن زارعا وربما اطلقت الزراعة على ملك الحب والثمرة على هذا الوجه
وفيه ما عرفت من شمول الزراعة بالمعنى الذي ذكرناه للغلات الاربعة فلا حاجة الى تقييد العبارة وعلى كل حال فالمراد واضح كوضوح الدليل فلا اطناب في ذلك خلافا
عن الثمرة والله اعلم ويزكي حاصل الزرع ثم لا يجب بعد ذلك فيه زكوة ولو بقي احوالا بل لا حول اجماعا بقسميه ونصوصا مضافا الى اقتضاء الامر للطبيعة ولا
معارض له بخلافه في الانعام والنقدين كما هو واضح والله اعلم ولا يجب الزكوة الا بعد اخراج حصة السلطان بلا خلاف اجده كما عن جماعة الاعتراف به ايضا بل عن الخلاف
الاجماع عليه بل في المعتبر خراج الارض يخرج وسطا ويؤدي زكوة ما بقي اذا بلغ نصابا اذا كان لمسلم وعليه فقهائنا واكثر علماء الاسلام وقال ابو حنيفة لا عشر في
الارض الخراجية وفي كره يجب الزكوة في ارض الصلح ومن اسلم اهلها عليها باجماع العلماء واما ما فتح عنوة فاذا زرعها وادى مال القبالة وجب في الباقي الزكوة ان
بلغ النصاب ولا تسقط الزكوة بالخراج عند علمائنا اجمع وفي صحيح ابي بصير ومحمد قالا للباقر ع هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك
السلطان فتاجرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك وخبر
صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار
ونصف العشر مما كان بالرشا فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وعلى المتقبلين في حصصهم العشر او نصف العشر وليس في
اقل من خمسة اوسق شيء من الزكوة وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها
والناس يقولون لا تصلح قبالة الارض والنخل وقد قبل رسول الله ص خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في حصصهم ثم قال ان اهل الطائف
اسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر وان اهل مكة دخلها رسول الله ص عنوة وكانوا اسراء في يده فاعتقهم فقال اذهبوا فانتم الطلقاء وهما صريحان
في اخراج الخراج قبل الزكوة بل لا ينبغي التامل فيه في حصة السلطان الماخوذة بعنوان المقاسمة ضرورة انه كالحصة من المزارعة التي يستحقها مالك الارض فانه
لا اشكال في عدم وجوب كونها على المزارع لانها ملك غيره وانما يجب الزكوة عليه فيما يرجع اليه من الزرع ولعل المراد بحصة السلطان التي عبر بها الاكثر هنا
هي هذه لكن عن جامع المقاصد المراد بحصة السلطان خراج الارض او قسمتها وفي الحدائق خراج السلطان وحصته هو ما ياخذه من الارض الخراجية من نقد او حصة
من الحاصل وان سمي الاخير مقاسمة ولعله اشار بذلك الى ما ذكروه في التجارة من قولهم ما ياخذه السلطان الجائر من الغلات باسم المقاسمة والاموال باسم الخراج
وعن بعض الاصحاب انه عبر هنا بالخراج بدل الحصة وعن اخر انه عبر بهما فقال بعد الخراج وحصة السلطان وعن الصيمري ان لكل عبارة عن معنى واحد فمن اقتصر على

الحصة اراد بها الخراج مطلقا سواء كان مشتركا بين المسلمين كالمفتوح عنوة او مختصا كالانفال ويصدق على المشترك انه حصة لان الجائر والمتولي له ومن اقتصر على الخراج
فقد اراد ذلك ومن جمع بينهما اراد بالحصة ما اختص بالامام وبالخراج المشترك قلت على كل حال ظاهر النص والفتوى انه لا زكوة الا بعد القسمين من غير فرق بين الحصة وغيرها
واما مرسل ابن بكير عن احدهما ع قال في زكوة الارض اذا قبلها النبي ص او الامام بالنصف او الثلث او الربع فزكوتها عليه وليس على المتقبل زكوة الا ان يشترط صاحب الارض
على المتقبل فان شرط فان الزكوة عليهم وليس على اهل الارض زكوة الا على من كان في يده شيء مما اقطعه الرسول فهو مع منافاته للاجماع مناف لما دل من النصوص على وجوب
الزكوة عليهم في حصصهم بل منافاته لما يقتضي سقوطها عن المملوك بالجهة العامة اللهم الا ان يحمل على الارض المملوكة للنبي ص والامام كما انه ينبغي حمل عدم الزكوة فيه على عدمها
في الحصة التي اخذها الامام وكذا قوله في ذيله ليس على الرخصة التي يشعر بها في سقوط الزكوة اذا اخذها الجائر او على ان المراد من جهة شدة ظلمهم فيما ياخذونه من الخراج
لعل استثنائه خصوص ما اقطعه النبي ص لعدم اخذهم منه شيئا هذا ولكن في كره تذنيب لو ضرب الامام على الارض الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين
وهو كما ترى محجوج بظاهر النص والفتوى ولا اقل من ان يكون الخراج كاجرة الارض التي للكلام عندهم في انها من المؤن ثم قد يتوقف فيما اذا اخذ الجائر زيادة على الخراج المعتاد ظلما
قال في ك لا يستثنى الزائد لانه باخذه قهرا بحيث لا يتمكن من منعه سرا او جهرا فلا يضمن حصة الفقراء من الزائد ونحوه ما في فوائد الشرائع الا انه قال مقدار الخراج المعتبر شرعا
ولم يحمله على العادة كالمالك لعدم التقدير به شرعا وفي شرح ضل انه الظاهر اذ لا تقدير له شرعا وعلى كل حال هو كك من غير اشكال لو كان الماخوذ من نفس الغلة بل ومن
غيرها في وجه قوي وربما كان في خبر سعيد الكندي ما يستفاد منه ذلك حيث قال لابي عبد الله ع اني اجرت قوما ارضا فزاد السلطان عليهم فقال اعطهم فضل ما بينهما قلت
انا لم اظلمهم ولم ازد عليهم قال نعم انما زادوا على ارضك بل وكذا الحال في غير الخراجية من الارض بل وان كان الظالم ممن لم يدع الامامة كسلاطين الشيعة وعلى كل
حال فلا كلام عند الاصحاب في عدم سقوط الزكوة فيما بقي في يده احد بعد الخراج اذا كان بالغا النصاب وقد عرفت ما يدل عليه من محكي الاجماع والنص لكن قال رفاعة
سالت ابا عبد الله ع عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها العشر قال لا وفي خبر ابي كهمس عنه صلوات الله عليه من اخذ منه السلطان الخراج فلا زكوة
عليه وخبر ابي قتادة عن سهل بن اليسع انه حيث انشا سهل سال ابا الحسن ع عما يخرج منها ما عليه فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شيء وان لم ياخذ السلطان منها
شيئا فعليك اخراج عشر ما يكون فيها وصحيح رفاعة ايضا سالت الصادق ع عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه عشر فيها قال لا الا انه قد حكى غير واحد الاجماع على خلاف
موجبها ادحملها على التقية من ابي حنيفة او على ارادة عدم الزكوة فيما اخذه من الخراج او على ان الخراج كان من غير الحاصل او باخذ ما به من المؤن لم يبق شيء يجب فيه
الزكوة او على ارادة ما ياخذه الحاكم الجائر زكوة من الخراج فيها بناء على ان المالك لك وان كان هو لا يخلو من اشكال خصوصا بعد صحيح يزيد الشحام قلت للصادق ع جعلت
فداك ان هؤلاء المصدقين ياتوننا فياخذون منا الصدقة فنعطيهم اياها اتجزي عنا قال لا انما هؤلاء قوم غصبوكم او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها نعم في
صحيح يعقوب بن شعيب سالت الصادق ع عن العشور التي توخذ من الرجل يحتسب بها من زكوته قال نعم ان شاء وصحيح العيص في الزكوة فقال ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به
ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان يزكى مرتين وصحيح سليمان سمعت الصادق ع يقول ان اصحاب ابي اتوه فسالوه عما ياخذ السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان
الزكوة لا تحل الا لاهلها فامرهم ان يحتسبوا به فجاز ذا والله لهم فقلت يا ابت ان سمعوا ذلك لم يزك احد فقال يا بني حق اراد الله تعالى ان يظهره الى غير ذلك ومن هنا
حمل الشيخ صحيح الشحام على استحباب الاعادة وفي ك الاظهر حمله على ما اذا تمكن من عدم الاعطاء بانكار ونحوه ولم يفعل بل لو سلمها لهم بمجرد الطلب على ان المسئلة مع
ابتنائها على كون الزكوة في العين قد تبنى ايضا على ان الغاصب لاحد الشريكين يقوم مقام القسمة ولتمامها بحث ذكرناه في البيع هذا كله في حصة السلطان اما
خروج المؤن كلها فهو كك على الاظهر عند المص وفاقا للمقنع وغيره وكتاب الاشراف وجمل العلم والعمل والنهاية وموضع من ط وسم والغنية ور والاشارة وفع والمع وهي وكره
والمخ ونهاية الاحكام ود وخبص والمختصر ور والتبصرة وق وس وتعليقه وايضاح فع وتعليقه وجامع ضد وجز وكشفه ومجمع البرهان وبيح وض والمجلسي في شرحه على
الفقيه وظ الاستبصار وفيح او صريحها على ما حكي عن بعضها فلا ريب في انه المشهور شهرة عظيمة كما حكاها غير واحد عليه بل في ظ الغنية او صريحها الاجماع عليه بل يدل عليه مضافا الى
الاصل في وجه اجماع الغنية المعتضد بما سمعت وقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف ولا تكن من الجاهلين بل وقوله ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو بناء على ان المراد منه
ما يفضل من النفقة قال في الصحاح عفو المال ما يفضل عن النفقة وح فكلما ما نال المؤنة ليس من العفو ونحوه ما دل على اعتبار الخمس من الضيعة ونحوها بعد المؤنة
وبعد خراج السلطان اذ هو كالزكوة في المعنى كما اومى اليه النصوص بل لعل زيادته على العشر لاعتبار اخراج مؤنة المستفيد في الارباح تمام السنة بخلاف الزكوة وما في
الفقه المنسوب الى الرضا ع بناء على حجيته فليس تتحضر منه قال بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية وعن اخرى بعد خراج السلطان ومؤنة القرية وهي
الموافقة لما عن الفقيه والهداية والمقنع وغيرها ولعل المراد بها كما عن المجلسي الزرع لغلبة كونه في القرى ضرورة عدم اعتبار نفس القرية ولذا لم ينسب الى احد منهم ذلك
فليس المراد الا ما ذكرنا والحسن او الصحيح عن ابي عبد الله ع ويترك للحارس العذق والعذقان والثلاثة لحفظه اياه واخصيته من المدعى مدفوعة بعموم التعليل مع العلم
بعدم القائل بالفرق بين مؤنة الحارس وغيره وما عساه يظهر من خبر الوشاء عن يونس او غيره عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال قلت له جعلت فداك بلغني انك كنت تفعل
في غلة عين زياد شيئا فانا احب ان اسمعه منك قال فقال نعم كنت امر اذا ادركت الثمرة ان يثلم في حيطانها الثلم ليدخل الناس وياكلوه وكنت امر في كل يوم ان يوضع
عشر بنيات يقعد على كل بنية عشرة كلما اكل عشرة جاءت عشرة اخرى يلقى لكل نفس منهم مد من رطب وكنت امر لجيران الضيعة كلهم الشيخ والعجوز والمريض والصبي
والمراة ومن لا يقدر ان يجيء فياكل منها لكل انسان مد فاذا كان الجذاذ اوفيت القوام والوكلاء والرجال اجرتهم واحمل الباقي الى المدينة ففرقت في اهل البيوتات
والمستحقين الراحلتين والثلاثة والاقل والاكثر على قدر استحقاقهم وحصل لي بعد ذلك اربعمائة دينار وكان غلتها اربعة الاف دينار بما يستفاد منه ومن غيره
مما ورد في الانفاق من البساتين من نصوص المارة ونصوص الحفنة وغيرها استثناء ما جرت السيرة والطريقة به من الاكل من البستان لاهله واضيافهم ونحو
ذلك مما هو من حقوقها بل لعله من جملة مؤنها ايضا فتامل جيدا ونحوه ما مر من نصوص الخراج والحصة الذي لا اشكال في كون الاول من المؤنة ومناسبته
لقاعدة الشركة في المؤن اللاحقة بعد تعلق الزكوة ضرورة اشتراك النصاب بين المالك والفقراء فلا يختص احدهما بالخسارة كما لا يختص بالنفع ولا قائل بالفصل

بين اللاحقة والسابقة مع ان المؤنة السابقة سبب الزيادة فيكون على الجميع عدم ملاحظة الشركة في بعض الاحوال ارفاقا بالمالك انما هو للدليل وما في الزام
المالك بالمؤنة كلها من الحرج والضرر عليه مع ان الزكوة انما شرعت صلة وما فيه ايضا من تنفير الناس عن القيام بامر الزرع والغرس وحملهم على المعصية بمانعة
الامر بما هو خلاف اللطف الواجب وقد وقع الى ذلك الاشارة بقوله تعالى ولا يسئلكم اموالكم تعليلا لذلك ان يسئلكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم وما فيه من
لزوم التكرار في زكوة الغلة لو اخرجت منها جميعها مع تزكية البذر سابقا الى غير ذلك مما لا يقدح المناقشة في بعضه مع سلامة المجموع الذي يمكن حصول القطع
بملاحظة خصوصا بعد ندرة القائل بالعدم اذ هو الشيخ في ف وموضع من ط ولم نعرف موافقا له ممن تقدمه وتاخر عنه الى زمن يحيى بن سعيد ثم منه الى زمن ثاني
الشهيدين من فوائده على القواعد صريحا وغيرها ظاهرا انه قال ابن نعم مال اليه بعض متاخري المتاخرين كصاحب ك وتبعه ورد بما ادنته بعبارة اللمعة فمن الغريب دعوى
الثاني الاجماع عليه واما الشيخ فانما نسبه الى جميع الفقهاء الاعطاء والظاهر ارادته العامة وربما توهم بعض فنسب الى الشيخ دعوى الاجماع بل وبعد تعلل ضعف دليله اذ
ليس هو الا اطلاق ما دل على العشر ونصفه الذي يجب الخروج عنه لبعض ما ذكرنا ولا اقل من الشك في شموله لما قابل المؤنة فيبقى الاصل سالما وحسن ابي بصير ومحمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع انهما قالا له هذه الارض يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان فتاجرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي
قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وهو ايضا مخصص ومقيد بما عرفت على ان الحصر
فيه بالنسبة الى خصوص الحصة بل قد يقال ان مقاسمته له تكون بعد المؤنة الحاصلة على الزرع ومن هنا حكي عن الاستبصار وغيره انه جعله دليلا للمشهور فما في الكفاية
من انه كالصريح في المطلوب واضح الضعف ودعوى ان الشيعة كانوا يخرجون المؤن من انفسهم كحصة السلطان طمعا فيه ونحو فامنه لم نتحققها بل
ربما قيل ان المتحقق خلافها وخبر علي بن شجاع سئل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه
بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته وهو
مع انه لا ظهور فيه في كون العمارة من المؤنة التي تخرج من نماء الضيعة لما ستعرف ان القائل بخروج المؤنة يخصها بالمؤنة التي تكرر في كل سنة وعليه يكون الخبر
مخالفا للاجماع انما هو في كلام السائل فلا حجة فيه مضافا الى ما في سنده وما عساه يظهر من نصوص نصف العشر مع ان هذه القبضة الفريضة في مقابلة ما يحتاج
اليه الزرع من الالات كالدوالي والنواضح ونحوهما ولو ان المؤنة تخرج من الاصل لم يفرق في الفريضة بين ما في سيحا وبين ما يسقى بالدوالي مع وفيه ان الحكم
تعبدي لا نعرف حكمته يمكن ان يكون ذلك للكلفة في استعمال الاجراء على السقي والحفظة واشباه ذلك زائدا على بذل الاجرة فناسب التخفيف بل في تقديم المؤنة من
الكلفة ما لا يخفى على ان الغالب قلة ما يحصل من زرع ذي العلاج والالات بخلاف ما يكون بغيره كما ان الغالب مباشرة المالك للعمل بنفسه في تلك الاوقات
سنة علمه ليس من المؤن فراعى حاله الشارع بنقصان الفريضة كل ذلك مضافا الى امكان قلب الدليل على الخصم بان يقال لو كانت على رب المال لما توجه
تنصيف العشر فيها كثرت ولكن لا نصا انه لا شهادة لهذه النصوص بل نصوص العشر وغيرها من الاخبار المطلقة في وجوب الزكوة والعامة على شيء من المؤن لبين
ضرورة عدم كونها مساقا لبيان ذلك ولذا خلت عن المغرم لحصة السلطان التي لا كلام في خروجها ولا للبذر الذي قيل انه كذلك ايضا ولا اعداد الحادث مع انه يمكن انصرا
الى المتعارف بناء على اعتبار الخروج كما انه يمكن ان يكون خلوها عن التصريح بذلك للتقية لما عرفت من اتفاق الفقهاء الاعطاء على عدم اخراج المؤن و
بالجملة كلما امعن الفقيه النظر في المسئلة ازداد القول بخروج المؤن قوة كما هو واضح لمن حصل له والله اعلم ثم انه هل يعتبر النصاب بعد المؤنة فلا زكوة ح اذا
لم يحصل ام قبلها فتزكي الباقي من بعدها وان قل ام يعتبر ما سبق على الوجوب كالسقي والحرث قبل النصاب فان لم يبلغ الباقي نصابا فلا زكوة وما تاخر كالحصاد والجذاذ
ونحوهما بعده فيزكى الباقي وان قل اقوال اشهرها بل المشهور الاول بل الرضوي بناء على حجيته واجماع الغنية بل وغيره في خصوص حصة السلطان ولعل مستند الثاني اطلاق
ما دل على وجوبها ببلوغ النصاب الذي لا منافاة في وجوب المؤنة وان كانت متقدمة في الاخراج واتفاق اشعر ادلتها النصاب غيرها ح بعد ما دل على زيتها فينبغي
ح موضوع متعلق الزكوة وفيه ان الاولى باطلاق ما دل على وجوب الزكوة ببلوغ النصاب يقتضي عدم اخراج المؤنة ضرورة انه لا دليل ح على اخراجها منها اذ عليه يكون الحاصل
من نحو قوله ع فيما سقت السماء العشر ان العشر ثابت في ذلك مع بلوغ النصاب ولو بضميمة ما يقابل المؤنة ومن هنا فصل ثالث بما سمعت مراعاة لقواعد الشركة على معنى العمل
بالاطلاق المزبور وبعد اخراج المؤن السابقة فيكون مقتضى الزكوة متحققا والمؤنة المتاخرة موزعة على المالك والفقراء كما هو مقتضى قاعدة الشركة فيؤخذ العشر
من الباقي وان قل لتحقق الزكوة فيه قبل حدوث المؤنة وفيه انه لا فرق فيما سمعته سابقا من الادلة المعتضدة بما علم على اخراج المؤنة بين السابقة واللاحقة وان تاخرها
في الوجوب لا ينافي اعتبار كون النصاب بعدها كالمؤنة السابقة وقاعدة الشركة فرع ثبوتها والكلام فيه ومن ذلك يعلم انه لا وجه للاستدلال من بعضهم على اخراج
المؤنة بقاعدة الشركة خصوصا بعد كونه من غير اذن الشريك ولا يرجع به لو زادت المؤنة على المال وغير ذلك مما يعلم منه عدم بناء ذلك على هذه القاعدة فلابد ح
الا ما سمعت من الادلة السابقة التي لا فرق فيها بالنسبة الى ما نحن فيه بين المؤنة السابقة واللاحقة كما ان المنساق منها اخراجها اولا ثم ملاحظة الباقي ببلوغ
النصاب وعدمه فيجب ذا فان جملة من افاضل الاصحاب كالفاضل والكركي والشهيدين وغيرهم قد خفي الحال عليهم في ذلك والله الموفق للصواب ثم قال في المسالك والمراد بالمؤن
ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه كاجرة الفلاحة والحرث والسقي واجرة الارض وان كانت غصبا ولم ينو اعطاء مالكها اجرتها
ومؤنة الاجير وما نقص بسببه من الالات والعوامل حتى ثياب المالك ونحوها ولو كان سبب النقص مشتركا بينها وبين غيرها وزع وعين البذر ان كان من ماله المزكى
ولو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه وعينه وكذا مؤنة العامل المثلية واما القيمة فقيمتها يوم التلف ولو عمل معه متبرع لم يحتسب اجرته اذ لا تعد المنة مؤنة عرفا ولو زرع
مع الزكوي غيره قسط ذلك عليهما ولو زاد في الحرث عن المعتاد لزرع غير الزكوي لم يحتسب الزائد ولو كانا مقصودين ابتداء وزع عليهما ما يقصد لهما واختص احدهما
بما يقصد له ولو كان المقصود بالذات غير الزكوي ثم عرض قصد الزكوي بعد اتمام العمل لم يحتسب من المؤن ولو اشترى الزرع احتسب ثمنه وما يغرمه بعد ذلك دون ما
سبق على ملكه وحصة السلطان من المؤنة اللاحقة لبدو الصلاح فاعتبار النصاب قبله ونحو ذلك في ضد ونوائبه ثم قال في الاخير كل ما يحتاج اليه الزرع عادة فهو من

المؤن سواء تقدم على الزرع كالحرث والحفر وعمل الناضح ونحو ذلك او قارنه كالسقي والحصاد والجذاذ وتنقية مواضع الماء مما يحتاج اليه في كل سنة لا اعيان الدولاب
والالات ونحو ذلك نعم يجب نقصها لو نقصت والبذر من المؤنة فيستثنى لكن اذا كان مزكى سابقا او لم يتعلق به الزكوة سابقا ولو اشتراه ام يبعد ان يقال يجب
اكثر الامرين من ثمنه وقدره وقيمته قلت قال في البيان لو اشترى بذرا فالاقرب ان المخرج اكثر الامرين من الثمن والقدر ويحتمل اخراج القدر خاصة لانه مثلي اما لو اراد نقص
قيمة ما بذره او انخفضت ولم يكن قد عاوض عليها فان المثل معتبر قطعا ولو كان البذر معيبا فالظاهر ان المخرج بقدره وفي محكي نهاية الاحكام وير وغيرها انما
يجب الزكوة بعد اخراج المؤن من اجرة السقي والعمارة والحافظ والمساعد في الحصاد والجذاذ وتجفيف الثمرة واصلاح موضع التشميس وغير ذلك وفي محكي الموجز
وكشفه بعد ان ذكر اعمله من المؤن فلا والضابط كل ما تكرر كل سنة لسبب الثمرة ثم قال وليس له اخراج اجرة عمله بيده من المؤنة ولا اجرة العوامل كالثيران التي يسقى عليها
ويحرث عليها ولا اجرة سهم الدالية وهو الجذع المركب على العين ولا اجرة الارض المملوكة او المستعارة ولو استأجر جميع ذلك او غصب الارض احتسب الاجرة الى غير ذلك
من كلماتهم التي لا يخفى بعضها من النظر كاعتبار التكرر كل سنة في المؤنة الخارجة مع انه لا ريب عرفا في عد ما له مدخلية في الثمرة من المؤن وان لم يتكرر كل سنة كانشاء
المسناة وتحسين النخل بالتكريب ونحوه وبناء جدران البستان وحفر النهر الذي هو العمود ونحو ذلك تدبر وتعفى في كيفية اخراج غرامتها باعتبار عموم نفعها للثمرة
في كل سنة مع انه قد يقوى خروجها اجمع من الثمرة الاولى في سنة واحدة او سنتين للزوم التغرير بمال المالك ان لم يكن كذلك وربما كان في خبر علي بن شجاع المتقدم وغيره
شهادة على ذلك وعلى خروج مثل هذه المؤن حيث لم يستفصل فيه عن العمارة المزبور بل ربما كان ظاهره الاعم من الذي يتكرر كل سنة فلاحظ وتامل كما ان ما سمعته
من تردد من عد العمارة من المؤن يمكن ان يكون المراد منه ع ايضا فتدبر ومما يمكن ان يكون محلا للنظر ايضا ما سمعته من التخيير في اخراج ثمن البذر او قدره اذا كان
قد اشتراه للبذر بل اشتراه للقوت ونحوه ثم بدا له فبذره اذ الذي يعد انه من مؤن الزرع وصار هو سببا لاتلافه عين البذر لا ثمنه ولو منع ذلك وجعل نفس الثمن
لم يؤخذ القدر وبالجملة التخيير المزبور لا يخلو من نظر او منع وكذا مؤنة العامل المثلية لو كان قد اشتراها والضرر على المالك بدفع الضرر على الفقراء وكذا ما تقدم
من ذلك التوقف في اخراج قدر البذر اذا كان معيبا ايضا كما انه ينقدح النظر في غير ذلك خصوصا مع ملاحظة ما سمعته من ادلة المؤن وملاحظة ان القاعدة
عدم اخراج ما يشك في انه من المؤن لاطلاق ادلة الوجوب وعمومها فليكن على ذلك المدار والله العالم **المسائل الاولى** كلما سقي سيحا او بعلا او عذيا ففيه العشر
وما سقي بالدوالي والنواضح ففيه نصف العشر بلا خلاف اجده كما اعترف به بعضهم بل الاجماع بقسميه عليه بل في المعتبر نسبته الى اجماع العلماء بل في محكي كشف الالتباس اجماع
المسلمين ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيح زرارة وبكير عن ابي جعفر ع قال في الزكوة ما يعالج بالرشاء والدلاء والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج
بنهر او عين او بعل ففيه العشر كاملا وصحيحه الاخر عن ابي جعفر ع ايضا ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا
فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما وصحيحه
الثالث عن ابي جعفر ع ايضا اذا كان يعالج بالرشاء والنضح والدلاء ففيه نصف العشر وان كان يسقى بغير علاج بنهر او غيره او سماء ففيه العشر تاما وصحيح الحلبي
قال ابو عبد الله ع في الصدقة فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواني والدوالي او سقي بالغرب فنصف العشر الى غير ذلك من النصوص
الظاهر منها كالفتاوى فما صرح به بعضهم من ان المدار في وجوب العشر ونصفه احتياج ترقية الماء الى الارض الى آلة من دولاب ونحوه وعدمه وانه لا عبرة بغير ذلك
من الاعمال كحفر الانهار والسواقي وان كثرت مؤنتها لعدم اعتبار الشارع اياه والمراد بالسيح الجريان على وجه الارض سواء كان قبل الزرع كالنيل او بعده
والبعل بالعين المهملة ما يشرب بعروقه في الارض التي تقرب من الماء واليه يرجع ما في الوافي من انه لا ما يسقى من نخل او شجر او زرع وبالعذي ما سقته السماء والدوالي
جمع دالية وهي الناعورة التي تديرها البقر او غيرها والنواضح جمع ناضح وهو البعير يستقى عليه والرشا الحبل والغرب بالغين المعجمة وسكون الراء الدلو العظيم
الذي يتخذ من جلد الثور والسواني جمع سانية وهي الناقة التي يسقى عليها ومما هنا ينقدح السؤال المشهور وهو ان الزكوة اذا كانت لا تجب الا بعد اخراج المؤن فاي
فارق بين ما كثرت مؤنته وقلت حتى وجب في احدهما العشر وفي الاخر نصفه وان احتمل الشهيد في البيان اسقاط مؤنة السقي لاجل نصف العشر دون ما عداها
وقد يجاب عنه اولا بان احكام الشرع تعبدية متلقاة من الشارع لا يعرف كثير من حكمها وثانيا بان استعمال الاجراء على السقي والحفظة واشباه ذلك كلفة على
المالك زائدة على بذل الاجرة فناسبها التخفيف عن المالك بان تقديم المؤنة من الكلفة فلهذا وجب نصف العشر وبان الغالب في ذلك الزمان علاجهم بانفسهم
وقد عرفت عدم احتساب ذلك من المؤن فناسب ارفاق الشارع بهم بنصف العشر مضافا الى قلة الحاصل مما يزرع بالعلاج بخلاف السيح ونحوه والله اعلم وكيف كان
فان اجتمع الامران كان الحكم للاكثر بلا خلاف اجده فيه بل في الغنية وغيرها وذكره وغيرها الاجماع عليه فان تساويا اخذ العشر من نصفه ومن نصفه نصف العشر
بلا خلاف ايضا كما اعترف به في كره بل في الغنية والمع وغيرها الاجماع عليه على ما حكي عن بعضها بل يدل عليه وعلى سابقه مضافا الى ذلك حسن معوية بن شريح
عن ابي عبد الله ع قال فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا العشر واما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر قلت له فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء
فتسقى سيحا قال ان ذلك ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى
السقية والسقيتين سيحا قال كم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلثين او اربعين ليلة وقد مضت قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر
ضرورة ظهور السؤال في اولية المساواة كظهور اخره بل صراحته في الاختلاف وقد يؤيد ذلك ايضا بما عن كره من ان اعتبار مقدار السقي وعدد مراته وقدر ما
يشرب في كل سقية مما يشق ويتعذر فجعل الحكم للغالب كالطاعة اذا كانت غالبة على الانسان كان عدلا وان ندرت منه المعصية قلت يمكن ان يقال ان المراد
بالاكثر في الفتاوى ما يتحقق به صدق كون الزرع مما يسقى بالسيح مثلا ضرورة عدم قدح النادر في ذلك عرفا فيكون المراد بالتساوي ما لا يتحقق معه ذلك
ولا خلافه بل يصدق كونه يسقى بهما كما هو ظاهر السؤال الاول في الخبر المزبور ومنه يتجه الحكم في المقامين لاندراج الاول في ادلة العشر والجمع بين مقتضى السببين في
الثاني الذي علله بعض الاصحاب بان دوام كل من الامرين في جميع السنة يوجب مقتضاه فاذا وجد في نصفه اوجب في نصفه فيجب عليه ثلثة ارباع العشر وكانه شبه شيء

واما اللواحق

بالجمع بالتنصيف فى المال الذى عليه كل من شخصين اذ بالاجماع فى المقام كان كل منهما نصف السبب فيؤثر مقتضيا على هذه النسبة ولذا كان الفرض ثلاثة ارباع العشر لانهما نصف العشر ونصف نصفه كما هو واضح ومنه ينقدح لبعض العامة الاخذ بالاغلب بالقسط كما يؤخذ مع التساوى فان شرب بالسيح ثلث السقى مثلا كان فى ثلثه العشر او ربع السقى فالربع وهكذا وهو متجه لولم نقل بكون المراد بالاكثر ما عرفت كانه لولا ذلك لصعب اقامة الدليل عليه من النصوص ضرورة كون الخبر المربوط فى الكثرة التى ذكرنا ولذلك صغر الراوى ولا بانه يسقى بالدوالى فيبقى غير الكثير محتاجا الى الدليل وليس بالغ ثلث الادلة السابقة عكس خلو الزرع عن الوصفين جمعا او انفرادا ودعوى انه مع صدق احد الامرين الا ان حكمه باعتبار الاكثر فى ذلك فيكون كالتخصيص لتلك الادلة واضحة الفساد لا دليل عليها ولا ضرورة تلجى اليها ولا ينافى ذلك سؤال الامام عن زمان السقيه والسقيتين لامكان كونه لزيادة الاستظهار ولانه يمكن كونهما على وجه يصدق عليه ما يسقى سيحا اذا كان سقيه بالدوالى مدة قليلة والعمدة فيه سقية السيح او سقيتاه لشدة رطوبة الارض او غير ذلك فتد جيدا ومنه ينقدح لك انه لا وجه للبحث بين الاصحاب فى ان الاعتبار بالاكثر عددا كما هو صريح البعض وظاهر الاكثر على ما قيل لان المؤنة انما تكثر بسبب ذلك ولعلها هى الحكمة فى اختلاف الواجب ويمكن ان ترجع اليه الرواية بتقييد اطلاقها بما هو الغالب فى الزمان الاكثر من احتياجه الى عدد اكثر او بما قيل انه الظاهر من الرواية او زمانا كما مال اليه فى المدارك معللا بانه الظاهر من الخبر باعتبار انه رتب جوابه على غلبة الزمان من غير استفصال عن عدد السقيات فى تلك المدة او نموا ونفعا كما هو خيرة الفاضل واول الشهيدين وابن فهد والكركى والصيمرى على ما قيل وذلك لانه لما سئله الراوى عما يحصل من مجموع السقيين اجابه بثلاثة ارباع من دون استفصال عن كيفية الحصول والنمو والتكون اهو بالنسبة اليهما على التساوى فى العدد او الزمان ولا فعلنا انه فهم من كلام الراوى ان الحصول والنمو من السقيين على نمط واحد من الاعتداد به والاعتبار به فسئله الراوى عما اذا كان السقى بالدالية هو الاكثر والاغلب فما المكان قول الراوى لا ينبغى الدال على الاستمرار والبعد وقد ذكر فى الطرف الاخر المقابل له السقية والسقيتين الامام لم يجب بان فى ذلك نصف العشر بل اخر الجواب حتى سئل واستفصل فلو كانت الاغلبية الزمانية والعددية كافية لكان الواجب عليه الجواب بان فيه نصف العشر من دون استفصال وسؤال ولما سئل واستفصل ظهر له ان السقى بالسيح ليس على نحو معتد به وانه نادر بالنسبة الى الدالية فاجاب بنصف العشر وعلمنا انه انما ترك الجواب قبل الاستفصال مع وضوح السؤال فى الاغلبية الزمانية والعددية لاحتمال ان يتوهم السائل جواز الاكتفاء باغلبية الزمان او العدد فظهر انها لا تدل على الحصول والتعيش والنمو المعتد به وايضاح ذلك ان السقى يقع على انحاء لا يعدوها الاول ان يكون به لنفع التام فان كان من السيح والدوالى على التساوى او متفاوت بيسير فالواجب ثلاثة ارباع وان كان احدهما اغلب بحيث يكون الاخر فى جنبه نادرا اندرج الملحق بالعدم فالحكم منوط بالاغلب من غير التفات الى النادر منزلة المعدوم الثانى ان يكون السقى مضرا بالزرع على اختلاف مراتب الضرر فربما لزم من السقى تلف الزرع او اكثره الثالث ان لا يكون مضرا ولا نافعا بل يكون كالعبث او عبثا الرابع ان يكون فيه نفع يسير جدا ويكون النمو والتكون والتعيش انما هو من جهة اخرى كالجذب بالعروق مثلا والارض ان قولهم ما سقى بكذا كذا فى العشر الخ انما ورد على القسم الرابع والاول ان كان ما من شى واحد منهما امر واضح لا اجمال فيه اذ من المعلوم ان الاخبار لم تعن مورد ما كان فيه نفع يسير جدا وان دام السقى به طول السنة فان الظن بما اشتمل على ضرر او كان عبثا اذ لا يرتاب فى ان قولهم فيما سقت العين وردايما اذا كان نفع الزرع بسقى السماء يسيرا جدا بحيث يعد نادرا وان طالت مدته بالنسبة الى السقى بالدوالى مثلا الكثير النفع الذى لولاه لما حصل التعيش المعتد به وكذا الحال فى العكس لا يقال انه قد يكون هناك نادر ويكون له نفع عظيم فى النمو والحفظ والتعيش بحيث يساوى نفعه الغالب او يزيد عليه لانا نقول انه فرض نادر لو تحقق كان معتدا به فان ساوى الاول قسط وان زاد عليه بالزيادة توجب الاول عدم الاعتداد به فالحكم له الى غير ذلك من كلماتهم التى لا ينبغى الالتفات اليها لم يكن مبناها على ما ذكرنا المعروف مما يمكن ان يكون هذا البحث منهم لتحقيق الصدق الذى قلناه وح فلا ريب ان الاخير اقربها بل يمكن بعد التامل مرجعه الى ما قلناه وبما يندفع ما عن جامع المقاصد من التوقف والاشكال فى خصوص ما لو كان حفظه اكثر من نموه كما اذا قارب الزرع البلوغ وخيف عليه اليبس لولا السقى بعد ان حصل كون العبرة النمو فى اصل المسئلة بل وما فى البيان ايضا حيث قال ولو تقابل العدد والزمان فاشكال كما لو سقى بالنضح مرة واحدة فى اربعة اشهر وبالسيح ثلثا فى ثلثة اشهر فان اعتبرنا العدد فالعشر والا فنصفه لما عرفت من ان المدار على الصدق المربوط الذى لا يختلف فيه الفرض المربوط ولو فرض حصول الشك فى بعض الموضوعات فلا ريب فى ان الواجب الاقتصار على المتيقن ونفى الزائد باصل البراءة والاحتياط اولى فتدبر هذا ومن المعلوم انه لا عبرة بالامطار العادية فى ايام السنة والا لم يبق ما يجب فيه نصف العشر نعم لو اتفق حصول الاستغناء بها عن العلاج بحيث ساواه او نسب اليه جرى عليه الحكم وفى كثير من البلدان يبلغ الزرع من مجرد نزول المطر عليه مرة او مرتين من دون حاجة الى سقى اخر اصلا ولعل ذلك داخل فى العذى ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك ما فى كشف الاستاذ فانه اختار كون المدار على الاغلب عددا لا نفعا وهو ضعيف الوجوه عند التامل ثم قال ولو كان الزرع مشتركا واختلف الشركاء فى كيفية السقى كان على من سقى موافق حصته من غير علاج العشر وعلى الثانى نصفه وفيه ان المدار على صدق الزرع نفسه فلا مدخلية للزارع بل الملازم ان يكون فهم من النصوص السابقة عليه العلاج فى نصف العشر وعدمها فى العشر وقال ايضا ولو سقى بالمائين وفعلهما فى زمن واحد لوحظ الاختلاف فى القلة والكثرة وحكم التساوى علم مما تقدم ولو سقى زرع بالدوالى مثلا فجرى الزائد على زرع اخر من دون علاج احتمل فيه الوجهان لعل نصف العشر اقوى ولو اخرج الماء بالدوالى مثلا على ارض لم تزرع فكان الزرع بعد احتمل ايضا الوجهان والاقوى نصف العشر ولو سقى البعل والعذى بالدوالى عفوا من غير حاجة لزم العشر وبالعكس العكس ولو شك فى كيفية السقى هو من موجب العشر او من غيره بنى على الثانى والاحوط الاول انتهى وهو جيد فى البعض محل للنظر فى الاخر خصوصا مع ملاحظة ما ذكرنا والله هو العالم **المسئلة الثانية** اذا كان له نخيل او زروع فى بلاد متباعدة يدرك بعضها قبل بعض ضم الجميع وكان حكمها حكم الثمرة فى الموضع الواحد بلا خلاف اجده فيه لاطلاق الادلة وعمومها بل فى محكى كره وجوب ضم بعض ثمر النخل والزرع الى بعض سواء طلع دفعة او ادرك دفعة واختلف الامران مما اجمع عليه المسلمون وفى محكى هى لو كان له نخل يتفاوت ادراكه بالسرعة والبطوء فانه يضم الثمرتان اذا كانا لعام واحد وان كان بينهما شهر او شهران واكثر ولا نعرف فى هذا خلافا وفى ك ان من ذلك يعلم ان تنوير المص بين اطلاع الجميع دفعة وادراكه دفعة واختلاف الامرين بالواضح لا يدل على مخالف كما ذكره بعد ما نقلت محكى عن المنتهى ذكر كما ذكر جد ايضا والامر سهل وكيف كان فقد ظهر مما سمعت ان ما ادرك وبلغ نصابا اخذ منه ثم يؤخذ من الباقى قل او كثر

للاشكال

وان سقوها الا ببلوغ نصابا اذ بحصان وجوب الزكوة ادراك ما يكمل نصابا سواء طلع الجميع دفعة وادرك الجميع دفعة او اختلف الامران نعم يعتبر بقاء النصاب على اجتماع شرائط الزكوة من الملكية ونحوها الى ان يدرك ما يكمله كذلك كما هو واضح **المسئلة الثالثة** اذا كان له نخل يطلع مرة واخر يطلع فى عام واحد مرتين قيل لا يضم الثانى الى الاول لانه فى حكم ثمرة سنتين وقيل يضم وهو الاشبه عند المص والاشهر بل المشهور كما قيل لاطلاق الادلة وكونه باعتبار اتحاد العام كالبستان المختلف ادراك ثمرته او طلوعها خلافا للمبسوط والوسيلة فلا يضم لانهما بحكم ثمرة سنتين للاصل ورد بمنع الاول وقطع الثانى لكن الانصاف عدم خلو المسئلة عن اشكال ضرورة عدم تعليق الحكم فى شى من النصوص على اتحاد المال بمجرد كونه فى عام واحد واهل العرف لا يشكون فى صدق التعدد عليهما خصوصا اذا حصل بين الثمرتين زمان معتد به وما حال ذلك الا كحال الثمرة التى اخرجت مجزرة فى تلك السنة والعلم لذا اقتصر فى محكى البيان على نقل القولين من دون ترجيح هذا ولو قال المص اذا كان له نخل يطلع فى السنة مرتين قيل لا يضم الخ لكان اظهر ولعله عبر بما سمعت تنبيها على عبارة المحكى عن ط فانه قال وان كان له ثمرة تهامية وثمرة نجدية فادركت التهامية ثم اطلعت النجدية ثم اطلعت التهامية مرة اخرى لا يضم النجدية الى التهامية الثانية وانما يضم الى الاولى لانهما لسنة واحدة والتهامية الثانية لا تضم الى الاولى ولا الى النجدية لانها فى حكم سنتين نعم عن الوسيلة الاقتصار على المسئلة الاولى اى النخل الواحد الذى يطلع مرتين فى السنة الحال والا فلا فرق والله اعلم **المسئلة الرابعة** لا يجزى اخذ الرطب عن التمر ولا العنب عن الزبيب كما صرح به جماعة للانفساخ عند الجفاف بل لعدم كونه من افراد المامور به فلا يجزى فريضة وان بلغ قدر الواجب عند الجفاف نعم لو دفعه قيمة بناء على جوازها من غير النقدين ولا رجوع فيه وان نقص ولا عن فريضة اذا كان بحيث لو جف بقدر الواجب من التمر لتسمية تمر الغنة واضح المنع مع انه لو تم لاقتضى اجزائه مطلقا اما لو اخرجهما عنهما بناء على تعلق الزكوة فيهما اجزأ قطعا لصدق الامتثال وقولهم اذا خرص اخرج زكوته وقد ظهر لك مما ذكرنا انه لو اخذه الساعى فجف ثم نقص رجع بالنقصان ضرورة عدم جواز الاخذ فريضة فهو ح باق على ملك مالكه فمع فرض صيرورته تمرا وزبيبا او تمرا واراد المالك ح دفعه عما عليه صح وطولب بنقصه كما ان له المطالبة بزيادته لو كانت بل لو اراد المطالبة به لعدم خروجه عن ملكه كان له بل كان من الواجب على الساعى ارجاعه الا اذا رضى المالك ببقائه ومن هنا اتجه ضمانه على الساعى لو تلف فى يده لانه كالمقبوض بالعقد الفاسد بل هو مما يشمله قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده قال فى البيان ومحكى ط لو اخذه الساعى كلف رده فان تلف ضمنه ولو جف فنقص طالب بالنقص وربما يشكل ضمانه فيما لو علم الدافع بالفساد دون الساعى بان المالك هو الذى غره باله وسلطه عليه بل ومع علمهما معا لكن يدفع بتقييد اذن المالك بالصحة وان كانت ممتنعة وتحقيق المسئلة فى محلها انتهى وظهر لك ايضا انه لا يجزى ايضا دفع التمر عن الرطب ولا الرطب عن التمر ولا الزبيب عن العنب ولا العنب عن الحصرم لاتحاد الدليل فى الجميع وهو عدم صدق الامتثال واما الكلام فى الجودة والرداءة فقد تقدم فى الانعام ما يعلم منه الحال فى المقام لكن فى كره هنا الثمرة ان كانت جنسا واحدا اخذ منه سواء كان جيدا او رديا ولا يطالب بغيره ولو تعددت الانواع اخذ من كل نوع بحصته لينتفى الضرر عن المالك باخذ الجيد وعن الفقراء باخذ الردى وهو قول عامة اهل العلم وقال مالك والشافعى اذا تعددت الانواع اخذ من الوسط قلت قد يفرق بين ما هنا وما تقدم بالتكليف هناك باسم الفريضة من الشاة ونحوها بخلاف ما هنا فان الواجب فيه الحصة المشاعة فينبغى مراعاة قاعدة الشركة هنا ونحو ما سمعته من كره اللهم الا ان يقال بعد بنية جواز دفع غير العين ان المراد من العشر مثلا مقدار العشر فيكون ح كاسم الفريضة فى اجزاء مطلق التمر نعم لا يدفع خصوص الردى منه لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث وما دل على عدم خرص الجعرور ومعافارة لرداءة ثمرهما بل ورد انهم كانوا ياتون بهما الى النبى من زكوة عما عندهم من التمر الجيد وقد وقع ذلك منهم مكررا من غير حياء من احد منهم فانزل الله تعالى الاية ونهى رسول الله عن خرصهما بل من اعطى التامل حقه فى الاية وفيما ورد من النصوص فى ذلك جزم باجزاء مطلق الطيب من التمر ولا يلتفت الى قاعدة الشركة خصوصا بعد ملاحظة السيرة فى عدم الزام المالك الدفع من جنس جميع ما عنده من انواع التمر فتدبر جيدا ثم لا يخفى عليك ان المراد بعدم اجزاء الرطب عن التمر مثلا على جهة كونه فريضة اما فيه فلا اشكال فى الجواز كغيره من الاجناس الزكوية وغيرها بناء على جواز القيمة من غير النقدين ولا ربا فى متحد الجنس بعد ان لم يكن ذلك من المعاوضة بل هو من قبيل امتثال التكليف ولذا لم يعتبر التراضى فى دفع القيمة ولو اقتضت المصلحة قبول الردى مثلا كان للحاكم القبول باعتبار الولاية على الفقراء والله اعلم **المسئلة الخامسة** اذا مات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة وبلغت قبل قضاء الدين لم يجب على الوارث زكوتها كما عن هى لعدم ملكه اذ التركة قبل الوفاء على حكم مال الميت لكن انقطع عنه الخطاب بموته فلا زكوة ح لكن فيه ان تم فى المستوعب لا مطلق الدين فانا لا نعرف قائلا معتدا به ببقاء التركة على حكم مال الميت بمجرد الدين المفروض كونها اضعافه كما اعترف به بل المعروف دخول ما زاد على الدين فى ملك الوارث او دخول الجميع فى ملكه والمتجه على الاول فضلا عن الثانى الذى هو الاقوى كما حققناه فى محله وجوبها على الوارث مع فرض بلوغ حصته بعد الوفاء النصاب للاطلاق الادلة ودعوى ان الزائد فى الفرض وان كان ملكا الا انه محجور عليه فيه لتعلق الدين بالتركة تعلق رهانة او ارش جناية او تعلقا مستقلا فتسقط الزكوة عنه لذلك يدفعها اولا ان ذلك فى الاصول دون الثمرة المفروض ظهورها فى ملكه وثانيا منع الحجر عليه فيه وقيامه مقام المقابل لو تلف قبل قضاء الدين بل اعم من ذلك على انه لا دليل على سقوط الزكوة بتعلق الارث او التعلق المستقل ضرورة عدم اقتضائهما المنع من التصرف بل قد عرفت عدم اقتضاء تعلق الرهانة ذلك مع العدة على الفك عند جماعة ومن ذلك يعلم الحال فى المستوعب بناء على ما حققناه فى محله من انتقال التركة معه الى الوارث وكون التعلق تعلقا مستقلا لم يثبت منعه للوارث من التصرف بل اقصاه تسلط الديان على الفسخ مع عدم وفاء الدين من غيرها وح فيتجه وجوب الزكوة عليه فى الفرض لعدم كون الثمرة من التركة بل هى نماء ملك الوارث بل فيما لو كان مؤنه بعد ظهورها قبل حال تعلق الزكوة لاطلاق الادلة السالمة عن المعارض كما عرفت بل الظاهر عدم غرامة قدرها للديان فى الاخيرة لانها كالتلف السماوى ونقص القيمة السوقية والنفقة على التركة بل هو ليس من تصرفاته حتى يكون مضمونا عليه ضرورة تبعية ملك الفقراء ودعوى العرف بوصول الثواب اليه عوضها بخلاف الامور السابقة كما ترى لكن فى البيان الاقرب انه يغرم العشر للديان لسبق حقهم نعم لو زادت الثمرة عن دمه لا ينتقل اليهم فلهم الزيادة وينقاصان وفيه ان سبق الحق بعد فرض عدم صلاحيته لمنع تعلق خطاب الزكوة لا يقتضى الغرامة ولو ابدل هذه الدعوى بدعوى منعه تعلق خطاب الزكوة لكان له وجه باعتبار كون

يطلع م

لكان م

باقى م

نع م

بلوغ م

التعارض بين الادلة من وجه ثم قال واذا قلنا بالتعزير ووجد الوارث مال الابجر جبر على الواجب ففي تعينه للاخراج وجهان احدهما نعم لانه لا فائدة في الاخراج ثم الغرم والثاني لا
لتعلق الزكوة بالعين فاستحقوا ربا بها حصة منها قلت لا يخفى عليك قوة الثاني وقد بان لك من ذلك النظر في كلام المص وغيره حتى قوله ولو قضى الدين منها وفضل النصاب
لم يجب الزكوة لانها على حكم مال الميت الخ هو كالوصل السابق المجموع على استيعاب الدين ويكون الفضل باعتبار علو القيمة السوقية ونحوه فلا اشكال في العبارة
ح بناء على مختاره وانما هو في اصل الاخبار لكن المنساق المحققين في فوائده على الكتاب في ذلك قال اعلم ان قول المص ولو قضى الخ يقتضي ان تكون شعب المسئلة
ثلاثا احدها ان يكون الدين مستوعبا للتركة الثانية ان يكون غير مستوعب ويبقى بعد قضاء الدين نصاب لكنه لم يقض الثالثة بحالها لكنه قضى فيلزم من هذا ان
يفرق في الحكم مع عدم احاطة الدين بالتركة بين القضاء وعدمه الا ان الفرق غير مستقيم فانه انما ينظر الى الوجوب وعدمه عند بدو الصلاح فان كان بحيث تعلق به الزكوة
ح وجب والا فلا وليس للقضاء المتجدد بعد ذلك اعتبار ويمكن ان يحمل قول المص ولو قضى على ارادة امكان القضاء مع بقاء بقية من التركة بعده تبلغ النصاب فيكون المراد
ان الدين غير مستوعب للتركة ويكون قوله اذا مات المالك وعليه دين فرع على ان الدين مستوعب ويمكن ان يريد معنى اخر وهو ان الدين على تقدير ان لا يستوعب التركة
ويبقى بعده نصاب فانا لو حكمنا بتعلق وجوب الزكوة به لم يحكم به قبل قضاء الدين لامكان تلف بعض التركة بغير تفريط من الوارث قبل وصولها الى يده فيكون الباقي
مستوعبا لقضاء الدين فيتبين عدم وجوب الزكوة فيكون قضاء الدين وبقاء النصاب كاشفا عن الوجوب وقضاؤه بعد تلف البعض وعدم بقاء النصاب كاشفا عن العدم
وعلى هذا فيكون القضاء معتبرا من هذه الجهة فان قلت المص لا يرى الوجوب مط لانه يرى ان التركة على حكم مال الميت فلا ينظر الى القضاء وعدمه قلت وان كان
لا يرى ذلك الا ان عدم الوجوب انما يستند الى كون التركة على حكم مال الميت اذا انتفت جميع موانع الوجوب مثل استيعاب الدين للتركة وعروض التلف قبل قضائه فاذا وجد
شيء من الموانع لم يكن عدم الوجوب مستندا الى خصوص كون التركة على حكم مال الميت بل يعم القولين فلا بد من التقييد بانتفاء الموانع فيكون عدم الوجوب مستندا
الى ذلك ومن هنا يعلم ان قوله لان التركة على حكم مال الميت تعليل لقوله اخيرا لم يجب الزكوة واما قوله قبل ذلك لم يجب على الوارث فانه معلل بامر اخر وهو تعلق
الدين بالتركة الموجب للحجر على الوارث منها الا ان الظاهر ان المراد هناك كون الدين مستغرقا ولقائل ان يقول ان الوارث متى تمكن من التركة تعلق به وجوب الزكوة اذا
كانت تفي بالدين ويبقى بعده نصاب وان لم يضع يده عليها ولو تلف بعضها في هذه الحالة لم يسقط من الزكوة شيء فلا يكون لاعتبار القضاء وجه وهي كما ترى متعبة
عظيمة لا مقتضى لها مع ان فيها انظارا من وجوه وقد عرفت ان الدين فيها المستوعب من قوله ولو قضى الخ اتفاق زيادة قيمة اعيان التركة بحيث قضي الدين
منها وفضل للوارث نصاب بعد ان كان الدين محيطا بها وقت بلوغها الحد الذي تتعلق به الزكوة وعدم الوجوب ح لان التركة على حكم مال الميت عند المص وقت
تعلق الوجوب واذا سقطت الزكوة في هذا الفرض سقطت في غيره اي فيما لم يفضل شيء بطريق اولى فيكون مراد المص التنبيه على الفرد الاخفى فلا حاجة الى ذلك كله
والى حمل كلام المص على ما لا يقول به احد من بقائها على حكم مال الميت وان لم يكن مستوعبا ولا الى غير ذلك مما يحتاج بيان فساده الى اطناب ولا الى ما اطنب به ثاني
الشهيدين حيث قصد لدفع ما ذكره المحقق المزبور لانه ايضا غير خال عن النظر بل كلامه في المسئلة ايضا كذلك فلاحظ وتامل بل وقع لغير الفاضلين المزبورين في المقام
كلام لا يخلو من تشويش ولعله للتشويش في تحرير اصل المسئلة وهي حكم التركة مع الدين وحكم تعلقه بها ولقد فرغنا من تحريرها بحمد الله تعالى على احسن وجه قبل
ذلك لمن ارادها فليلاحظها ومن ذلك ما في محكي نهاية الاحكام اذا مات وعليه دين مستوعب وله ثمرة بدا صلاحها بعد موته يحتمل سقوط الزكوة لانها في حكم مال
الميت وملك الورثة غير مستقر في الحال وانما يستقر بعد قضاء الدين من غيره والوجه عندي الوجوب ان كانوا موسرين لانها ملكهم ما لم يتبع في الدين ولهذا كان لهم التصرف
فيها وقضاء الدين من موضع اخر وانما الوجوب للدين المتعلق بالتركة وطلب الحق منه فتكون الرقبة لهم كالمرهون والجاني وقيمتها للمالك فاذا ملكوها وهم من اهل الزكوة
وجبت عليهم وان كانوا معسرين فلا زكوة لانه في حكم المحجور عليهم اذ ليس لهم التصرف الا بعد قضاء الدين من غير النصاب وهم عاجزون عنه وانما تجب الزكوة عليهم لو
بلغ نصيب كل واحد منهم النصاب فان قصر لم تجب وان بلغ المجموع لانا لا نوجب الزكوة على الخلطة ولو قصر نصيب احدهم دون غيره وجب على من لا يقصر نصيبه عن
النصاب وفي ير لو مات المديون قبل بدو الصلاح ووزع الدين على التركة فان فضل نصاب لكل وارث ففي وجوب الزكوة عليه قولان وفي البيان ان مات قبل بدو الصلاح سواء
كان بعد الظهور اولا فلا زكوة على الوارث عند الشيخ اذا كان الدين مستوعبا حال الموت لانه على حكم مال الميت سواء فضل نصاب ام لا وان قلنا يملك الوارث وجبت
ان فضل نصاب عن الدين ويحتمل عندي الوجوب في متعلق الدين على هذا القول لحصول السبب والشرائط اعني امكان التصرف وتعلق الدين هنا اضعف من تعلق الرهن
وفي محكي حواشي الشهيد ان قلنا ان التركة تبقى على حكم مال الميت فلا زكوة مع الاستيعاب وتاخر بدو الصلاح ومع عدمه يجب في الزائد على تقسيط الدين على الثمرة
وغيرها وان قلنا انها تنتقل الى الوارث يحتمل الوجوب مط لحصول الملك وامكان التصرف والعدم مط لتعلق الدين بالتركة فاشبه الرهن ويحتمل تقييد الوجوب
بيسار الوارث لتحقق التمكن من التصرف وهذا الاشكال انما يجري في الذي يصيب الثمرة من الدين اما الزائد فيجب قطعا وان هناك احتمالا بعيدا وهو الحجر
على التركة وان كان الدين غير مستوعب فيتفرع عدم وجوب الزكوة على الوارث مط الى غير ذلك من كلماتهم التي لا يحرر فيها المطلوب والتحقيق ما عرفت هذا
كله في الموت قبل الظهور او بعده قبل حد تعلق الزكوة واما لو بدا صلاحها او صارت تمرا ولما للدخل ثم مات وجبت الزكوة ولو كان دينه يستغرق تركته لاصالة
بقاء الوجوب من غير خلاف ولا اشكال نعم لو ضاقت التركة عن الدين قيل والقائل الشيخ في المحكي عن مبسوطه يقع التحاص بين ارباب الزكوة والديان وقيل والقائل
غيره تقدم الزكوة لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها وهو الاقوى بل ينبغي القطع به بناء على ذلك ضرورة عدم كون مقدارها من تركة الميت كي يتعلق بها الدين
بل الغرض انتقالها عنه الى الفقراء في حياته نعم لو قلنا بكونها في الذمة امكن ذلك مع انه بناء عليه ايضا وقلنا بتعلقها بالمال ايضا تعلق رهانة
او ارش جناية يتجه تقديمها ايضا للسبق وان كان ظ الشهيد في البيان التوزيع لكنه لا يخلو من نظر والله اعلم **المسئلة السادسة** قد تقدم سابقا ما يعلم
منه حكم ما اذا ملك نخلا مثلا قبل ان يبدو صلاح ثمرته فالزكوة عليه مع بقاء الثمرة على ملكه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص جميعها
متناولة له وكذا لو اشترى ثمرة قبل بدو صلاحها على الوجه الذي يصح بالضميمة او ازيد من عام او غير ذلك مما هو مذكور في محله وللادلة بلا فرق بين

الشراء وغيره من اسباب الملك كما انه لا فرق بين الثمرة والزرع في ذلك كما عرفته سابقا بلا خلاف اجده فيه الا من ابن زهرة فلم يوجب الزكوة على حصة الساقي في المساقاة
وكل من لا يكون البذر منه من المالك والعامل في المزارعة ومقتضاه السقوط عنهما لو كان البذر من ثالث لقد سبقه الاجماع ولحقه والنصوص المتقدمة سابقا
في مسئلة المؤنة وغيرها عمومها وخاصها شاهدة عليه شنع عليه ابن ادريس في سرائره غاية التشنيع وحكى عنه التعليل لذلك بانه كغاصب الحب الذي زرعه فانه
لا زكوة عليه هو كما ترى قياس فاسد ضرورة عدم ملك الغاصب شيئا من الزرع بخلاف العامل في المزارعة والمساقاة فانهما يملكان الحصة قبل بلوغ حد الزكوة
واقبح من ذلك تعليله بان الحصة هنا بمنزلة الاجرة الارض والعمل وفيه انه بعد التسليم لا ينافي وجوب الزكوة فهو كما لو اجر الارض ونفسه بزرع قبل انعقاد حبه
وبما استدل له بمرسل ابن بكير المتقدم سابقا في مسئلة المؤنة الا انه مع كونه من المرسل الذي لم يقم دليل على اعتباره عدم كون البذر منه في السقوط واشتماله على ما لا
يقول به احد من سقوط الزكوة الا ان لا على من كان في يده شيء مما اقطعه الرسول ص فلا بد من طرحه وحمله على ما تقدم سابقا مما لا ينافي ذلك ضرورة قصوره عن
معارضة غيره من وجوه لا يخفى كخبر ابن مسلم سالته عن الرجل يتكارى الارض من السلطان بالنصف والثلث هل عليه في حصته زكوة قال لا خصوصا مع احتمال ارادة زكوة
الجميع في ما ياخذه السلطان والله اعلم وكيف كان فان ملك الثمرة بعد تعلق الزكوة على المالك الاول الذي قد خوطب بالزكوة والاصل عدم سقوطها عنه كما هو
واضح هذا وفي البيان ان كان التمليك بعد الضمان نفذ في الجميع وان كان قبله نفذ في نصيبه وفي قدر الواجب مبني على ما سلف فعلى الشركة يبطل البيع فيه وكذا على الرهن
وعلى الجناية يكون البيع التزاما بالزكوة فان اداها نفذ البيع والا تبع الساعي العين ولو باع المالك الجميع قبل اخراج الزكوة ثم اخرجها قال الشيخ صح البيع في الجميع واستشكله
المص في المع بان العين غير مملوكة فاذا ادى العين ملكها ملكا مستانفا فافتقر بيعها الى اجازة مستانفة كمن باع مال غيره ثم اشتراه وموجبه وعلى هذا فلا ينفذ
البيع في نصيب الزكوة الا مع اجازة المالك بعد الاخراج قلت قد يتوقف في النفوذ مع الضمان للتوقف في مشروعيته خصوصا اذا اريد منه معنى النقل كما
انه قد يناقش في البطلان على الشركة لولي المسلمين ولكيله اجازة البيع والمطالبة بالثمن على النسبة بل قد يناقش فيما حكاه عن المع بان المستند في ذلك الخبر الساقي او الدال
على كون الاداء كاجازة الفضولي على الكشف فلا يحتاج الى اجازة مستانفة ولا يقتضي الضوابط عدم اعتبار اجازة المالك الاول خصوصا اذا كان الانتقال عنه بمعاوضة
ونحوها لا بارث ونحوه فقد تقدم هنا سابقا ما له دخل في المقام وربما ياتي له زيادة تحقيق ان شاء الله والله الموفق لكل خير هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره المص هنا
من بدو الصلاح مبني على انه الحد الذي تتعلق به الزكوة لا على مختاره ولذا قال الاولى الاعتبار بكونه تمرا لتعلق الزكوة بما يسمى تمرا او زبيبا وقد عرفت تحقيق
الحال في ذلك **المسئلة السابعة** لا خلاف في ان حكم ما يخرج من الارض مما يستحب فيه الزكوة حكم الاجناس الاربعة في قدر النصاب وكمية ما يخرج منه واعتبار
السقي سيحا او بالدلاء وامر المؤنة وغير ذلك مما عرفته سابقا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص المتقدمة سابقا عند الكلام في استحبابها مما يفهم ذلك عليه مضافا
الى انسياق الاتحاد في الكيفية وان الاختلاف في الوجوب والندب خاصة كما يومي اليه اتحاد الكيفية في الواجب والندب في غير المقام من الوضوء والغسل وغيرهما بل لعل ذلك
هو مقتضى القاعدة المستفادة من النصوص لا يخرج عنها الا بالدليل كما اوضحنا ذلك في كتاب الطهارة والله اعلم **المسئلة الثامنة** يجوز للساعي الخرص في ثمرة
النخل والكرم بلا خلاف اجده بيننا بل في ت والمع وغيرهما الاجماع عليه بل في الاولى ان الشافعي والزهري ومالك وابا ثور ذكروا انه اجماع الصحابة وقد سمعت خبر ابي
الحسن في صحيح سعد اذا خرصه اخرج زكوته وفي خبر زرارة المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع في قول الله تعالى الا ان تغمضوا فيه فقال ان رسول الله ص بعث
عبد الله بن رواحة فقال لا تخرصوا ام جعرور ولا معافارة وكان اناس يجيئون بتمر سوء فانزل ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه وذكر ان عبد الله خرص عليهم تمرا سوء
فقال النبي ص لا تخرص جعرور ولا معافارة وفي خبر ابي حمزة عن جعفر بن محمد ع المروي عنه ايضا قال كان اهل المدينة ياتون بصدقة الفطر الى مسجد رسول الله ص وفيه
عذق يسمى الجعرور وعذق يسمى معافارة عظيم نواهما رقيق لحاهما في طعمهما مرارة فقال رسول الله ص للخارص لا تخرص عليهم هذين اللونين لعلهم يستحيون لا ياتون
بهما فانزل الله يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الى قوله تنفقون وفي خبر ابي بصير المروي في الكافي عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل يا ايها الذين الخ قال
كان رسول الله ص اذا امر بالنخل ان يزكى يجيء قوم بالوان من تمر وهو من اردى التمر يؤدونه عن زكوتهم تمرا يقال له الجعرور والمعافارة قليل اللحم عظيم النوى فكان بعضهم يجيء
بهما عن التمر الجيد فقال رسول الله ص لا تخرصوا هاتين التمرتين ولا تجيئوا منهما بشيء وفي ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه
والاغماض ان ياخذ هذين التمرتين ونحوه خبر سماعة عن ابي عبد الله ع المروي عن مستطرفات السرائر والجميع كما ترى خاص في النخيل والكرم لكن في ف يجوز الخرص على
ارباب الغلات وتضمينهم حصة المساكين وظاهره الجواز في غيرهما كما هو خيرة المع وصد كشف الالتباس المحكي التخيير بل في ك نسبته الى الشيخ وجماعة بل عن التخيير انه
المش خلافا للمحكي المعتبر والمنتهى والتحرير وظ وغيره والاسكافي فلم يجوزوه في غيرهما اقتصارا على مورد النص فيما هو مخالف للقواعد من وجوه ولان الزرع قد يخفى
خرصه لاستتار بعضه وتبدده بخلاف النخل والكرم فان ثمرتهما ظاهرة يتمكن الخارص من ادراكها والاحاطة بها ولان الحاجة في النخل والكرم ماسة لاحتياج اهلها
الى تناولها ولا كذلك الزرع فان الحاجة اليه قليلة وفيه منع قلة الاحتياج قبل التصفية بل في كشف الالتباس في عدمه فيها حرج وضيق لذا جوزه فيها جمع بل احتمل
قويا جوازه فيما تعلق به الزكوة استحبابا مما يدخله الكيل والوزن محافظة على السنة ولما سمعته من انسياق الاتحاد في الكيفية في الواجب والندب بل يمكن
دعوى الاولوية فيه من الواجب الا انه لا يخلو من اشكال نعم قد يقوى جوازه في متعلق الوجوب لما عرفت ولما في صحيح سعد الاخر المتقدم سابقا الذي قد سئل فيه ابو
بصير عن ابا الحسن عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها فقال اذا صرم واذا خرص وظاهره كون ذلك للجميع لانه من معقد اجماع الخلاف والغنية
ذلك وفائدة الخرص ان للمالك مع قبوله التصرف كيف شاء بخلاف ما اذا لم يقبل فانه لا يجوز له التصرف فيه على ما نص عليه جماعة لكن قد يقوى جوازه مع الضبط ووقته
حين بدو الصلاح على ما صرح به جماعة بل في مفتاح الكرامة كانه مما لا ريب فيه وقد سمعت دعوى ظهور الاجماع عليه من شرح الاستاذ للمفاتيح لانه قد يشكل بان
بعد موافقته للقول بكون حد الزكوة التسمية لا بدو الصلاح من الغريب وقوع ذلك من المص مع انه ممن يختار التسمية محتجا عليه بان النبي ص كان يبعث عبد الله بن
رواحة خارصا للنخل من حين يطيب يمكن ان يكون قد ذكر ذلك بناء على ان حده بدو الصلاح فلاحظ وتامل وقد تقدم منا سابقا ما له نفع في المقام والله اعلم

وصفة الخرص ان يدور بكل نخلة او شجرة وينظر كم في الجميع رطبا او عنبا ثم يقدر ما يجيء منه تمرا او زبيبا وينبغي للخارص التخفيف على المالك لما رواه ابو عبيد باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله انه كان اذا بعث الخارص قال خففوا على الناس فان في المال العرية والواطية والاكلة قال ابو عبيدة والعرية هي النخلة والنخلات يهب الانسان تمرها والواطئة السابلة سموا بذلك لوطئهم بلاد الثمار مجتازين بل عن جماعة من الجمهور منهم احمد بن حنبل انه يترك الثلث او الربع لما رواه سهل بن ابي خيثمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول اذا خرصتم فخففوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع لكن فيه انه اجحاف بالفقراء ومناف لاصل عدم جواز التسليط على مال الفقراء والفضل له والخبر مزبور غير صالح لقطع ذلك نعم ما ذكرناه من التخفيف في الجملة يستفاد مما عرفت ومن غيره من النصوص الدالة على مراعاة المالك المتقدم بعضها في زكوة الانعام وعلى كل حال فلا اعتبار التراضي في الخرص كما يومي اليه التخيير بين الصور الثلثة ولو رضي بعض الشركاء فقط خص بالخرص ولو وقع الرضا على البعض دون البعض جاز والخارص الامام او نائبه الخاص او العام او الولاية على مال الفقراء بل قد يقوى جوازه من المالك اذا كان عارفا وخصوصا مع تعذر الرجوع الى الولي العام كما عن الفاضلين والشهيد والمقداد والصيمري النص عليه على جواز اخراجه عدلا يخرصه له وان كان الاحوط الرجوع مع التمكن قال في المنتهى ويجوز عندنا تقويم نصيب الفقراء من غير مراجعة الساعي ولعل المعلوم منه عدم خصوصية خرص الساعي واطلاق قول الصادق عليه السلام في صحيح سعد اذا خرصه اخرج زكوته وقوله اذا صرم وخرص وقال ايضا يجوز لرب المال قطع الثمرة وان لم يستاذن الخارص ضمن او لم يضمن ومنع الشيخ في ط اذا لم يضمن المالك الخرص لانه تصرف في مال الغير فيقف على الاذن وليس بوجه لان المالك مؤتمن على حفظها فله التصرف بما يراه مصلحة وهو جيد ولا يشترط في الخرص صيغة بل هو معاملة خاصة يكتفى فيها بعمل الخرص وبيانه ولو جيء بصيغة الصلح كان اولى وهو معاملة غريبة لانها تتضمن بحذه العوض والمعوض وضمان العين ثم ان زاد ما في يد المالك كان الزيادة له وان قيل انه يستحب له بذل الزيادة وان نقص فعليه بحسبها لفائدة الخرص لكن جزم بعدم الضمان في البيان وتردد فيه في المنتهى لان الحصة امانة في يده ولا يضمن الامانة كالوديعة وهو كما ترى ولو تلفت الثمرة بآفة سماوية او ارضية او ظلم ظالم سقط ضمان الحصة بلا خلاف اجده فيه بل عن التذكرة الاجماع عليه لانها امانة فلا تضمن بالخرص خلافا للمحكي عن مالك فضمنه لانتقال الحكم الى ما قال الخارص وهو واضح الضعف ولو ادعى المالك غلط الخارص فان كان قوله محتملا اعيد الخرص وان لم يكن محتملا سقطت دعواه ولكل من المالك والخارص الفسخ مع الغبن الفاحش ولو كان الخرص في عدة امور فليس له سوى الفسخ في الجميع بل الظاهر جواز اشتراط الخيار فيه لعموم المؤمنون ويشترط في الخارص ان لم يكن هو المالك ان يكون عدلا ضابطا واعتبار العدلين ونحوه بالاحتياط ولو ظهر فسقه بطل خرصه بخلاف ما لو تجدد بعد الخرص ولو رجع الخارص عن خرصه بدعوى انه زاد فيه قبل قوله ولو ادعى انه اجحف بالفقراء لم يقبل بغير البينة في وجه قوي ولو ادعى العلم على المالك كان له حلفه على نفي العلم ولو اقتضت المصلحة تخفيف النخل جاز وسقط من الحق بحسابه ولو كان قبل بلوغه جاز تخفيفه وقطعه اصلا لما يراه من مصلحة نفسه واصوله وفي محكي كره لو احتاج الى قطع الثمرة اجمع بعد بدو الصلاح لئلا تتضرر النخلة بمص الثمرة جاز القطع اجماعا لان الزكوة تجب على طريق المواساة فلا يكلف ما يتضرر به المالك ويهلك به اصل ماله ولان في حفظ الاصول حظا للفقراء لتكرر حقهم ولا يضمن المالك خرصها بل يقاسم الساعي بالكيل او الوزن بسرا او رطبا ولو كفى تخفيف الثمرة خففها واخرج الزكوة مما قطعه بعد بدو الصلاح وهل للمالك قطعها للمصلحة من غير ضرورة الوجه ذلك لان الزكوة تجب مواساة فلا يجوز تفويت مصلحته بسببها وفي قطعها بغير مصلحة اشكال من تضرر الفقراء ومن عدم منع المالك من التصرف بما كيف شاء ولو اراد قطع الثمرة لتحسين الباقي منها جاز ولو اختار الخارص القسمة رطبا او انفرد المالك جاز لانها تمييز الحق وليست بيعا حتى يمنع بيع الرطب بمثله عند من منعه بل يجوز للولي للفقراء بيع نصيب المساكين من رب المال وغيره والله اعلم

القول في مال التجارة

ويقع البحث في موضوعه من حيث تعلق الزكوة به وفي شروط زكوته وفي احكامه اما الاول فهو عند المصنف وجماعة المال الذي ملك بعقد معاوضة وقصد به الاكتساب عند التملك فلو انتقل اليه بغير عقد كالميراث وحيازة المباحات ونحو ذلك او بعقد لكن ليس بعقد معاوضة كالهبة والصدقة والوقف ونحو ذلك لم يزكه وكذا لو ملكه بعقد معاوضة لكن لا بقصد التكسب بل بقصد القنية فانه لا يزكيه وان قصد به التكسب بعد ذلك ضرورة عدم مقارنته لحال الانتقال بل الظاهر اعتبار استمرار قصد التكسب به لقوله وكذا لو اشتراه للتجارة ثم نوى القنية لا زكوة فيه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك الا في اعتبار مقارنة قصد التكسب لحال التملك فانه وان كان ظاهر المصنف والفاضل في عدة وغيرها ذلك بل في ك انه مذهب علمائنا واكثر العامة الى اعتبارها وعن المنتهى انه موضع وفاق لكن الاقوى في النظر عدم ذلك لاطلاق الادلة ولصدق التجارة عليه عرفا بذلك لانه لا يقدح نية القنية في التجارة ودعوى الفرق بين النيتين بان الاصل الاقتناء والتجارة عارضة فبمجرد النية يعود حكم الاصل ولا يزول حكم الاصل بمجردها كما ترى ولان المؤثر حال التملك نية التجارة فلا فرق ولعله لذلك كان خيرة الشهيد في اللمعة واستحسنه في المسالك ورواه في ضيعة ما في المنتهى قال فيما حضرني من نسخة مسئلة قال الشيخ لو نوى بمال القنية التجارة لم يدخل في حول التجارة بالنية وبه قال الشافعي وابو حنيفة ومالك لان التجارة عمل فلا تصير بالنية كما لو نوى سوم المعلوفة ولو نسيها وقال اسحق تدور في الحول بالنية وبه رواية عن احمد لما روي عن سمرة امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نخرج الصدقة مما نعده للبيع بالنية وهذا عندي قوي لان نية التجارة هو ان يطلب به زيادة على راس ماله وينوي بها البيع كما في وجوب الزكوة في الرواية التي سبقنا وموضع التجارة على قلنا لا نسلم ان الزكوة تتعلق بالفعل الذي هو البيع لم لا يكفي اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق بالنية ولانه لو نوى القنية باسعة التجارة صح بالنية فكذا لو نوى الاكتساب وهو مع خلوه عما حكي عنه من الاجماع واضح الميل الى ما قلناه من عدم اعتبار مقارنة النية للتملك بل انه لم يعقد اجماع على اعتبار الملك بعقد معاوضة لامكن المناقشة فيه بصدق مال التجارة على المنتقل بعقد هبة بل بارث مع نية التجارة به اذا كان هو كذلك عند المنتقل منه وراس المال الموجود في النصوص لا يعتبر فيه كونه من مالك العين اذ المراد به ثمن المتاع في نفسه وان كان من الواهب والمورث وظهور بعض النصوص في ذلك مع انه مبني على الغالب لبعضه وعلى جهة الشرطية لا ينافي ما دل على العموم ففي خبر محمد بن مسلم انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول قال يونس تفسيره ان كل ما عمل به للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه زكوة وفي خبر خالد بن الحجاج الكرخي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكوة فقال ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كان للتجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر وخبر شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام كل شيء جر عليك المال

فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به ولا ينافي ذلك موثق سماعة سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين واكثر من ذلك قال ليس عليه زكوة حتى يبيعه الا ان يكون اعطي به راس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكوة فان لم يكن اعطي به راس ماله فيمنعه من ذلك فليس عليه زكوة حتى يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فانما عليه زكوة سنة واحدة لما عرفت بل يمكن عود الضمير فيه الى المتاع وكذا خبر العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت المتاع لا اصيب به راس المال علي فيه الزكوة قال لا قلت امسكه سنين ثم ابيعه ماذا علي قال سنة واحدة وخبر ابي الربيع الشامي عنه ايضا في رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان امسكه التماس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وصحيح محمد بن مسلم سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري متاعا متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به راس المال فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد راس ماله فعليه الزكوة بعد ما امسكه بعد راس المال الحديث ضرورة احتمال الجميع كون المراد براس المال ثمن المتاع في نفسه وان لم يكن قد بذله من في يده نعم خبر ابي بصير عنه ايضا الا ان تأخذ ما لا مضاربة الا ان تزكيه او يزكيه صاحبه قال وان كان عندك متاع في البيت موضوع فاعطيت به راس مالك فرغبت عنه فعليك زكوته وخبر اسمعيل بن عبد الخالق قال سأله سعيد الاعرج وانا اسمع فقال انا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكوة فقال ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك فيه زكوة وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكوة حتى يصير ذهبا او فضة فاذا صار ذهبا او فضة فزكه للسنة التي تجر فيها ظاهران في راس مال الرجل لكن لا دلالة فيهما على الشرطية مع ان الاخير منهما رواه الحميري في المحكي عن قرب الاسناد وكنت تربح منه ويجيء فيه راس ماله فعليك فيه زكوته وهو كالصريح في راس مال المتاع في نفسه والمسئلة محتاجة الى تأمل تام فيما ذكرنا وفي المأخوذ بالمعاطاة بناء على انها اباحة لا تمليك فان اعتبار نيته لا اكتسابها حال حصول الملك بالتصرف وبالتلف لا حد العوضين كما ترى في المأخوذ بعقد الفضولي على القول بالكشف والنقل ولو اشترى عرضا للقنية بمثله ثم رد ما اشتراه بعيب او رد عليه ما باعه به فاخذه على قصد التجارة لم ينعقد لها بناء على اعتبار المقارنة للتملك بعقد المعاوضة ضرورة عدم كون الفسخ بالعيب عقد معاوضة وكذلك الفسخ بالخيار المشروط مثلا والاقالة ونحوها نعم اذا كان المدفوع والمأخوذ كلاهما للتجارة كما اذا تعارض التاجران ثم تراد بالعيب وشبهه جرى المتاعان في التجارة كما صرح به في البيان لتعلقها بالمالية لا بالعين ولو اشترى عرضا للتجارة بعرض قنية فرد عليه عرض القنية بالعيب انقطعت التجارة لان القنية كانت في العين وقد استرد ولو باع عرض تجارة بعرض للقنية ثم رد عليه عرضه فكذلك لانقطاع التجارة بنية القنية في بدله هذا كله على القول بما على المحتاد فلا اشكال في شيء من ذلك اذ قد عرفت الاكتفاء بالنية والاعداد هذا وفي المسالك ان المال بمنزلة الجنس ويدخل فيه ما يصلح لتعلق الزكوة المالية به وجوبا او استحبابا وغيره كالخضراوات وتدخل فيه ايضا العين والمنفعة وان كان في ذهنية المنفعة ما لا اخفاء فلو استأجر عقارا للتكسب تحقق التجارة وفي البيان ولو استأجر دارا بنية التجارة او اخذ منفعة التجارة فهي تجارة قلت قد ينافش في استفادة ذلك من الادلة ضرورة ظهورها في الامتعة ونحوها كما نص عليه ذلك بعض مشايخنا بل هو الظاهر من المنفعة وغيرها وح فما يأتي من مسئلة العقار المتخذ للنماء قسم مستقل لا يندرج في مال التجارة واولى من ذلك الاستيجار على الاعمال للتكسب فانه عد مثلها في التجارة كما ترى قال ايضا فيها ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاها بالمال كالبيع والصلح ويعبر عنها بالمعاوضة المحضة وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك وهو ما اشتمل على طرفين مطلقا فيدخل فيه المهر وعوض الخلع ومال الصلح عن الدم وفي صدق التجارة على هذا القسم مع قصدها نظر وقطع في كره بعدمه قلت قد نظر فيه في البيان ايضا قال وهل يعتبر في المعاوضة ان تكون محضة فيخرج الصداق والخلع به والصلح عن الدم نظر من انه اكتساب بعوض ومن عدم عد مثلها عوضا عرفا قلت قد عرفت الاكتفاء بالنية والاعداد في الاشياء فضلا عن الابتياع ومقتضى ذلك كونه مال تجارة ومنه ينقدح عدم اعتبار وجود راس المال فيها ضرورة عدمه في الفرض فمن ادعى الاجماع على ذلك ودلالة النصوص عليه امكن منعه عليه اما الاول فمع انا لم نجد هذا التعريف لمال التجارة قبل المصنف واما الثاني فقد سمعت انه لا دلالة في النصوص على الاشتراط على وجه تسقط الزكوة اذا لم يكن له راس مال او كان وقد نسي او لم يعلم ونحو ذلك انما هي في خصوص ما يأتي في راس المال الا ان الزكوة منحصرة فيه فينبغي ما عداه ح على مقتضى اطلاق ما دل على زكوة مال التجارة بل لعل التأمل التام في عبارة المقنعة بل ولو نية الزكوة في متاع التجارة الذي لم يعرض المالك فيه راس مال بل حصل له بحيازة او ارث او هبة ونحو ذلك فتأمل جيدا فان المقام يحتاج اليه باعتبار ظهور المفروغ منه من اعتبار هذه القيود من كلام جماعة من المتأخرين ومتأخريهم مع ظهور النصوص وجملة من كلمات القدماء في خلافه ومما يؤيد ما ذكرنا مضافا الى ما عرفت ما تسمعه من حكمهم من غير خلاف يعرف فيه بينهم بان من جملة مال التجارة زيادته القيمية ونتائجه المنفصلة مع انه ليس مالا من ملك بعقد معاوضة لو اريد منه ولو بالواسطة امكن فرض مثله في الموهوب والموروث مثلا اذا ملكه الواهب والوارث بعقد معاوضة على انه ان تم في ذلك لا يتم فيما ذكروه من اشتراط الطلب براس المال او زيادة ضرورة عدم راس مال للثمرة مثلا او النتاج اذ يتبع الاصل براس المال وبعينه فانه لا راس مال لها وكذا الربح في المضاربة كما ستعرف فيعلم ح ان المراد بالشرط لما كان له راس مال معلوم فلا ينافي الاجماع على اشتراطه ما قلناه كما لا ينافيه ما دل عليه من النصوص فلاحظ وتأمل هذا كله في موضوعه

واما الشروط

فثلثة

الاول

ان يبلغ قيمته النصاب بلا خلاف اجده فيه بل عن ظ كره وغيرها الاجماع عليه بل عن صريح نهاية الاحكام ذلك بل في المعتبر ومحكي المنتهى وكشف الالتباس وغيرها انه قول علماء الاسلام والمراد به نصاب احد النقدين لما عساه يظهر من النصوص بها زكوة النقدين بعينها الا ان الفرق بالوجوب والندب فقط كما انه يظهر منها قيام اعيان مال التجارة مقام النقد الذي اشتريت به في خبر اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم عليه السلام ظهور في ذلك بناء على ان المراد منه مال التجارة قال فيه قلت له تسعون ومائة درهم وتسعة عشر دينارا اعليها في الزكوة شيء فقال اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكوة لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود الى الدراهم في الزكوة والديات على ان الحجة في قوله وكل الخ بل قد يحتمل كون المراد زكوة التجارة من صحيح ابن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكوة قال اذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكوة بناء على ان المراد الذهب المتجر به وكان تخصيص الدراهم لغلبة المعاملة بها في ذلك الوقت وكون المائتي درهم عشرين دينارا ولذلك يجعلون الدينار في مقابلة العشرة دراهم في الديات مع انه قال في ف روينا عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كل

ماعدا الاجناس مردود الى الدراهم والدنانير وبالجملة لا ينبغى التأمل فى المسئلة بعد ما عرفت وان وسوس فيه بعض متاخرى المتأخرين لكنه فى غير محله بل الظاهر من النص والفتوى ومعقد الاجماع انها على حسب النقدين فى النصاب الثانى ايضا فلا زكوة فيما لا يبلغه بعد النصاب الاول كما صرح به جماعة فاعرض قواعد القواعد من انه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثانى وان العامة صرحوا باعتبار الاول خاصة فى غير محله ولقد اجاد فى الكفاية بان الدليل على اعتبار الاول هو بعينه الدليل على اعتبار الثانى والجمهور انما لم يعتبروا النصاب الثانى هنا لعدم اعتبارهم له فى زكوة النقدين كما ذكره فى كره ومما ذكرنا يظهر لك ايضا انه يعتبر وجوده فى الحول كله فلو نقص فى اثناء الحول ولو يوما سقط الاستحباب كما سقط الوجوب فى زكوة النقدين وغيرهما مما اعتبر فيه النصاب والحول بلا خلاف اجده فيه بل فى ك وغيرها الاجماع عليه وهو كذلك ولو مضى عليه مدة يطلب فيها برأس المال البالغ نصابا ثم زاد زيادة تبلغ النصاب الثانى بنفسها او كان فى الاول عفو يكملها كان حول الاصل من حين الابتياع وحول الزيادة من حين ظهورها ولا يبنى حول الربح على حول الاصل بلا خلاف اجده بين من تعرض له منا لما دل على اعتبار الحول ضرورة ان الزيادة مال مستقل فيشمله ما دل على اعتبار الحول والغاء ما مضى من حول الاصل واستينافه للجميع من حين ظهور الربح منافى لحق الفقراء وتكرار الزكوة للاصل من تمام حوله وعند تمام حول الزيادة منافى لمراعاة حق المالك ولما دل على ان المال لا يزكى فى الحول مرتين فلم يبق الا مراعاة الحول لكل منها كما سمعت نحوه فى السخال ومن هنا كان جريان ذلك فى نمو المال كنتاج الدابة وثمرة الشجرة اوضح منه فى الربح بل قد يتوقف فيه دون النتاج باعتبار عدم ظهور الاستقلال فى ماليته بخلافه ولاطلاق ما دل على تزكية المال اذا لم يطلب بنقيصة عند تمام الحول الشامل للاصل والربح فيه جيد لكن فرق بينهما فى البيان فجزم بالحاق الربح بمال التجارة دون النتاج قال ونتاج التجارة ضمها على الاقرب لانه جزء منها ووجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقص الام فهى جبرها به نظر من حيث انه كمال الخروص تولده منها ويمكن ان نقول بان الجبر يتفرع على احتسابه فى مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا قلت يمكن منع تفرعه على ذلك كما انه يمكن منع الجبر به عملا بالمنساق من النصوص نعم هو مال تجارة للنية التى قد عرفت الاكتفاء بها والله العالم ومن النتاج ثمرة النخل والكرم ولا يمنع وجوب العشر فيهما من انعقاد الاصل ولا حولهما وعن ك المنع لان المقصود من الاصول والارض الثمرة فهى كالتابعة لها وقد تكون بالعشر الواقع عن الثمرة الاصول ومغرسها وفيه انا لا نسلم التبعية لوجوب العشر على من ملك الثمرة المجردة عن الاصل والغرس ولئن سلمنا ذلك فجهتا الزكاتين متغايرتان كما هو واضح هذا كله مما شاء الله للاصحاب والا فقد يتوقف فى اصل الحكم باعتبار ظهور النصوص فى زكوة المال المطلوب برأس المال او بالربح الشامل للزيادة فلا يحتاج الى حول مستقل خصوصا خبر شعيب منها عن الصادق ع كل شئ جر عليك المال فزكه وما ورثته او اتهبته فاستقبل به بل دعوى عبد الحميد عنه ع ايضا اذا ملك مالا اخر فى اثناء الحول الاول زكاهما عند الحول الاول وقد عرفت ش به لا انهما على ذلك فقال فيهما دلالة على ان حول الاصل يستتبع الزائد فى التجارة وغيرها الا السخال ففى رواية زرارة عنه ع حتى يحول الحول من يوم تنتج فتجيدا وعلى كل حال فالزيادة المتجددة بعد الزيادة الاولى يعتبر لها حول مستقل ايضا بناء عليه كالاولى **الشرط الثانى** ان يطلب برأس المال او بزيادة بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل عن صريح المع وظاهر الغنية وكره الاجماع عليه للنصوص السابقة التى منها موثق سماعة فانه كالصريح فى كون الشرط على الوجه الذى ذكره الاصحاب الا ان لا يطلب بنقيصة حتى يحتاج فى نفى الزكوة عن المال الذى لم يعلم حاله بالنسبة الى الطلب بها او برأس المال الى الاصل بل موثق سماعة دال على كون الشرط ما عرفت فلا شك فيتجه على الوجه نفيه به مضافا الى الاصل والامر سهل وعلى كل حال فلا اشكال فى انه لو كان رأس ماله مائة دينار فطلب بنقيصة ولو حبة من قيراط يوما من الحول فى الاول والاخر او الوسط لم يستحب الزكوة عندنا لما عرفت من الاجماع والنصوص قال فى محكى كره فلو نقص فى الانتهاء بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول او فى الوسط بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر فى اثناء الحول ثم ارتفع السعر فى اخره فلا زكوة عند علمائنا وهذا واضح وانما الخالف فيه بعض العامة نعم روى سماعة وروى العلا انه اذا مضى وهو على النقيصة احوال فزكاه لسنة واحدة استحبابا بناء على الوجوب وغيره وكذا بناء على الندب جمعا بينهما وبين غيرهما مما دل على السقوط بل ليس فيهما اشتراط مضى الاحوال للطلب بالنقصان فى هذا الاستحباب ولعل الكلام هنا يشبه ما سمعته فى المال الغائب فلاحظ وتأمل وما عساه يظهر من المص من التوقف فى ذلك مع ان الحكم استحبابى يتسامح فيه فى غير محله كما ان نقله الرواية بالمعنى فى جنون الشرط كك هذا وفى الوسيلة مال التجارة يعنى يستحب فيه الزكوة اذا طلب برأس المال او بالربح فان طلب باقل لم يلزم وقال قوم من اصحابنا يجب فى قيمته الزكوة ومن قال بالاستحباب قال بعضهم يكون فيه زكوة سنة وان مر عليه سنون وقال اخرون يلزم كل سنة وهو مع انه خارج عما نحن فيه ضرورة ظهوره فى المطلوب برأس المال فضلا عما لم نعرف حكاية هذا القول من غيره وغير الفاضل فى ته والشيخ على ما قيل وانما المعروف تزكيته سنة المطلوب بنقيصة خاصة والمراد برأس المال فى النص والفتوى الثمن المقابل للمتاع ويحتمل قويا جميع ما يغرمه عليه من مؤنة نقل واجرة حفظ وما يأخذه العشار وغير ذلك ولو سلم عدم كون ذلك من رأس المال لغة وعرفا فلا يبعد كونه من المؤن التى قد عرفت الحال فيها اذ الظاهر عدم الفرق بين الزكوة الواجبة والمندوبة فى ذلك والامتعة التى اشتريت صفقة واحدة واريد بيعها بتفرق رأس المال فى كل واحد منها ما خصها من الثمن فالزكوة فيه تدور على الطلب به او بزيادة وعدمه نعم قد يقوى جبر خسران احدهما بربح الاخر خصوصا مع ارادة البيع صفقة لكون الجميع تجارة واحدة اما اذا كانا تجارتين مثلا فالظاهر عدم جبر خسران احدهما بربح الاخرى فلا يكفى ح فى ثبوت الزكوة فى التى طلبت بنقيصة طلب الثانية بربح يجبر تلك النقيصة بل تتعلق الزكوة باحدهما دون الاخرى حتى لو اريد البيع صفقة واحدة فتأمل جيدا وجبر احد التجارتين بالاخرى فى الخمس على تقدير التسليم لا يستلزمه هنا بعد ظهور نصوص المقام فى خلافه بل ربما يستفاد منها عدم جبر المتاع بمتاع اخر لصدق الطلب بنقيصة معه ايضا وكونه كالجزء بالنسبة الى ذلك محل منع كما تقدم الكلام فيه والله اعلم **الشرط الثالث** مضى الحول من حين التكسب به بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل عن المع وكره حكايته عن علماء الاسلام مضافا الى صحيح ابن يقطين قال قلت لابى ابرهيم انه يجتمع عندى الشئ فيبقى نحوا من سنة انزكيه فقال كلما لم يحل عندك عليه حول فليس عليك زكوة وكلما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شئ وصحيح ابن مسلم المتقدم انفا وحسنه الاخر سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال عليه الحول فليزكها بناء على ارادة ما يشمل امتعة التجارة من الاموال فيه ولا يخفى عليك ان اشتراط الحول هنا على حسب اشتراطه فى غيره من النقدين والانعام بمعونة انه لا بد من وجود ما يعتبر فى الزكوة من

الشرائط العامة والخاصة من اول الحول الى اخره فلو نقص رأس ماله يوما منه او نوى به القنية كذلك ولم يتمكن فيه من التصرف انقطع الحول بلا خلاف اجده فيه هنا وفيما تقدم الا ما سمعته من بعض متاخرى المتاخرين فى اول كتاب الزكوة نعم قد عرفت الحال فى اعتبار البلوغ والعقل فى زكوة التجارة كما انك تعرف الحال فى اعتبار بقاء السلعة طول الحول فى الزكوة هنا وعدمه وان اختار المص الاول ومن هنا اطلق فيما لو كان بيده نصاب من النقد بعض حول فاشترى به متاعا للتجارة فقال ومن القائل الشيخ فى ط كان حول العرض حول الاصل والاشبه استيناف الحول من حين الشراء لانه مال جديد من غير فرق بين كون النقد المزبور مال تجارة اولا لما عرفت من اعتبار المص بقاء عين مال التجارة طول الحول نعم بناء على عدم اعتبار ذلك يتجه التفصيل المزبور ولذا كان هو خيرة كره وغيرها هنا والغرض هنا التعرض لكلام الشيخ فانه لم يبن المسئلة على ذلك بل بناها على ان العرض مردود الى النقد وكانه موجود تمام الحول خصوصا بعد ان كانت زكوة التجارة فى قيمة المتاع لا عينه ومراده على الظاهر بالمتاع ما لا يشمل النصاب الزكوى لانه قد صرح فيما حكى عنه فيه بانه اذا كان عنده مائتا درهم ستة اشهر ثم اشترى بها اربعين شاة للتجارة انقطع حول الاصل لان الزكوة تتعلق بعين الاربعين لا بقيمتها وصرح بانه اذا اشترى نصابا من غير الاثمان كخمسة من الابل استأنف الحول وصرح ايضا بانه اذا كان عنده اربعون شاة سائمة للتجارة ستة اشهر واشترى بها اربعين سائمة للتجارة كان حول الاصل حولها لانه بادل بما هو من جنسه والزكوة تتعلق بالعين وقد حال عليها الحول وهو كما قلنا بنى المسئلة على امر اخر وقال فى الخلاف اذا اشترى عرضا للتجارة ففيه ثلث مسائل اولها ان يكون ثمنها نصابا من الدراهم او الدنانير فعلى مذهب من قال من اصحابنا ان مال التجارة ليس فيه زكوة ينقطع حول الاصل وعلى مذهب من اوجب فان حول العرض حول الاصل وبه قال الشافعى قولا واحدا وان كان الذى اشترى به نصابا يجب فيه الزكوة كالمائتين فانه يستأنف الحول دليلنا ما قدمناه وما رواه اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع انه قال كل ما عدا الاجناس مردود الى الدراهم والدنانير واذا ثبت ذلك لا يمكن ان يبنى على حول الاول لان السلعة يجب فى قيمتها من الدنانير والدراهم الزكوة والاصل يجب فى عينها ولا يجب حمل احدهما على الاخر وايضا روى عن النبى ص انه قال لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل على الاول الحول وجب ان لا يبنى على الثانى وعلى كل حال فهو واضح الضعف ضرورة عدم صدق حول العرض على العرض بذلك والخبر المزبور لا دلالة فيه ضرورة اعميته المرد من ذلك والنبوى الاخير كما انه حجة على الثانى حجة على الاول ايضا كما هو واضح ولو كان رأس المال دون النصاب استأنف عند بلوغه نصابا باضافة او لو بارتفاع قيمة المتاع بلا خلاف ولا اشكال **واما البحث فى احكامه** اى مال التجارة ففيه مسائل **الاولى** زكوة مال التجارة تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا بل فى تع نسبته الى اصحابنا بل ربما قيل ان عبارة المنتهى تشعر بالاجماع عليه لخبر اسحق بن عمار المتقدم انفا المنجبر سندا ودلالة بالشهرة واستصحاب خلو العين عن الحق مضافا الى ما قدمناه سابقا فى سائر اقسام الزكوة المستحبة من صعوبة دعوى التعلق بالعين على ارادة الملك للفقراء فان مراعاة قواعد الملك مع الاستحباب فى غاية الصعوبة والله اعلم وجواز التصرف فيها واشعار اعتبار النصاب بالقيمة فى ذلك وعدم ظهور نصوص المقام فى العينية لان اكثرها بلفظ الامر وما فيها بلفظ فى محتمل للسببية او للظرفية العطية واشعار اعتبار البيع فى الموثق الوارد فى الطلب بنقيصة بذلك كاشعار خبر اسمعيل بن عبد الخالق الوارد فى الربح المتقدم سابقا الذى امر فيه بزكوة الثمن بعد البيع للسنة التى تجر فيها فى الطلب بنقيصة ايضا ان نظر عدم الفرق فى كيفية تعلق الزكوة بين الجمع وان اختلفت فى السنة الواحدة ولا ريب خلافا لما عساه يظهر من المعتبر والتذكرة من الميل الى كونها فى العين حيث انهما بعد ان حكيا عن ابى حنيفة ذلك قال فى اولهما انه نسب الى مذهب ونفى عنه البأس فى ثانيهما واستحسنه فى ك وفى تبع انه اصح واعتمده فى المحكى عن ايضاح نعم لكثير مما سمعته تعلقها بالعين فى غيرها من اقسام الزكوة ولاشعار موثق سماعة به لذلك قال فيه سألته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه فى ذلك المال زكوة اذا كان يتجر به فقال ينبغى له ان يقول لاصحاب المال زكوه فان قالوا انا نزكيه فليس عليه غير ذلك وان هم امروه بان يزكيه فليفعل قلت ارأيت لو قالوا انا نزكيه والرجل يعلم انهم لا يزكونه قال فاذا هم اقروا بانهم يزكونه فليس عليه غير ذلك وان هم قالوا انا لا نزكيه فلا ينبغى له ان يقبل ذلك ولا يعمل به حتى يزكوه وفيه ان الفرق واضح بين ما نحن فيه وبين باقى اقسام الزكوة ضرورة صراحة تلك الادلة فى العين من وجوه مخصوصة ما جاء منها بلفظ العشر ونصفه وربع العشر ونحوه مما هو كالصريح فى الحصة المشاعة فى العين كما اوضحناه سابقا ومن الجملة الادلة فى الطرفين مع التأمل الجيد يجد الفرق الواضح بين المقامين حتى لفظ فى المقام فانه ليس بذلك الظهور فى ارادة العينية ولا مساواة له بل الخبر المشتمل عليها قد اشتمل على لفظ عليه ونحوه مما يقتضى خلافه كما هو واضح بادنى تأمل والموثق مع انه بلفظ ينبغى ومشتمل على ما ينافى العينية من الاكتفاء بالقول المعلوم كذبه محتمل لارادة المال الذى يراد به المضاربة لا مال التجارة الحاصل بعد المضاربة بل لعل ذلك يقوى النظر فى الخبر المزبور وبعد تسليم كونه فى مال التجارة يقتضى شهادته للزكوة فى القيمة وان كان مع ذلك له تعلق فى العين لكن ليس تعلق ملك ونحوه وعلى كل حال فقد ذكروا ان فائدة الخلاف تظهر فى جواز التصرف بالعين قبل اداء الزكوة من دون ضمان على الثانى بخلافه على غير المشهور وفى التحاص وعدمه مع قصور التركة كما عن الشهيد الثانى التصريح به وفيما لو ارتفعت القيمة بعد الحول فعلى الثانى انما له القيمة عند الحول والزيادة للمالك بخلاف القول الاخر فانها تتبع العين ومن هنا قال الشهيد الاول فى س ولو تعلق بالقيمة لا بالعين فلو باع العين ضمنت ولو ارتفعت قيمتها بعد الحول اخرج ربع عشر القيمة عند الحول وقال هو ايضا فى المحكى عن حواشيه على القواعد انه تظهر الفائدة فى مثل من عنده مائتا قفيز من حنطة تساوى مائتى درهم ثم تزيد بعد الحول الى ثلثمائة درهم فان قلنا تتعلق بالعين اخرج خمسة اقفزة او قيمتها سبعة دراهم ونصفا وان قلنا بالقيمة اخرج خمسة دراهم او بقيمتها حنطة وهو عين ما ذكره فى البيان ولو اشترى مائتى قفيز حنطة بمائتى درهم فتم الحول وهو على ذلك اخرج خمسة دراهم او خمسة اقفزة فان صارت تساوى ثلثمائة درهم بعد الحول فليس عليه سوى خمسة دراهم او حنطة بقيمتها لان الزيادة لم يحل عليها الحول ولو قلنا بتعلق العين اخرج خمسة اقفزة او سبعة دراهم ونصف ولو ساوت بعد الحول مائة درهم بعيب او نقص فى السوق لم يكن فرط زكى الباقى وان فرط ضمن قيمته لا غير وان زاد ثمن الحنطة فيما بعد ومن الغريب ان الشهيد الثانى اعترض فى المحكى عن حواشيه على القواعد بان ذلك انما يتم لو لم يعتبر فى زكوة التجارة النصاب الثانى لاحد النقدين والا لوجب سبعة لا غير لان العشرين بعد الثمانين عفو وفيه ان السبعة ونصف انما اخذت قيمة عن الخمسة اقفزة الواجبة فى هذا المال لا زكوة عن الثلثمائة ليعتبر فيها النصاب الثانى فان المائة الزائدة لم يحل عليها الحول كما هو المفروض ولو نقصت القيمة بعد الحول فان كان قبل امكان الاداء فلا ضمان على القولين وان كان بعده كان النقص على المالك سواء كان لعيب او للسوق على القول بالتعلق بالعين فالمحكى عن

ضمان السوق فيجري دفع العين كما في الغاصب فتأمل وفي ك بعد ان حكي عن الشارح الفائدة الثانية للخلاف يمكن المناقشة فيه بان التعلق بالقيمة غير الوجوب في الذمة
فيتجه القول بتقديم الزكوة على القول بالوجوب وان قلنا انما تتعلق بالقيمة كما اختاره في تبر الا ان يقال ان التعلق بالقيمة انما يتحقق بعد بيع عروض التجارة اما قبله
فلا وهو بعيد جدا قلت الذي يظهر بعد التامل انه لا فرق بين القول بالذمة والقول بالقيمة بل هو مراد منها ضرورة ان القيمة امر معدوم لا يمكن ان يتحقق فيه
ملك الفقير اذ ليس المراد منها سوى ما يقابل هذا المتاع لو بيع ومن الواضح كونه امرا عدميا فليس الحاصل الا الخطاب بالمقدار المخصوص من القيمة المفروضة في ذمة
صاحب المال وهذا عين القول بالذمة وكان الذي دعاهم الى التعبير بالقيمة هنا دون الذمة ارادة بيان ان الثابت في ذمة المكلف دراهم او دنانير في هذه لا حصة مشاعة
في العين ولا امرا كليا منها في الذمة كالعشر في الغلات مثلا واحتمال ان المراد المقدار المخصوص من القيمة لكن في العين لا في الذمة على معنى انه يستحق اخراجه منها ببيع ونحوه فيكون
اشبه شيء بارش الجناية بعيد من كلماتهم كما انه يعسر تحصيله من الادلة وعليه فلو ادى من غير العين كان ذلك بدلا عن الواجب فهو خلاف الظ ايضا بل يمكن القطع بعدمه
بعد التامل في قولهم بقيمة المتاع لا عينه ثم لو ارادوا المعنى المزبور لم يكنوا عنه بهذه العبارة المخصوصة وما حكاه عن تبر لم يحققه وانما هو لا يمنعها اي زكوة التجارة
الدين ولا ريب انه على القول بالقيمة لا يمنع ايضا ولا شاهد فيه على ما ذكروا وانما هي مسئلة مستقلة سيذكرها المص وغيره بل في تبر ما يشهد لكون المراد من التعلق بالقيمة
الذمة ولعله صريح لمن تامل فيه الزكوة وان وجبت في القيمة فهي مشروطة ببقاء العين وتلفها بعد التمكن من الاخراج مع تعلق بالذمة وكذا على القول الشيخ باستحباب
اذ المراد انها في الذمة في الصورتين اي بقاء العين والتلف بعد التمكن بخلاف ما اذا لم تكن العين باقية وتلفت قبل التمكن من الاداء فانها تسقط واراد من ذلك دفع ما عساه
يتخيل من انه بناء على التعلق بالقيمة تسقط بتلف العين ثبتت لو تلفت قبل التمكن لعدم مكلف ايضا بالعين فيه فتم وصرح ايضا في الكتاب في المسئلة الثانية بكون التعلق في الذمة
وجعل الفائدة في زكوة المال والتجارة فلاحظ وتدبر بل من اعطى النظر حقه فيما حكاه المص في المع من نسبته الى الشيخ على التعلق بالقيمة ومناقشته له وما حكاه عن ابي
حنيفة يجزم ان المراد بالقيمة المقدار المخصوص منها في الذمة فلاحظ وتامل وقد ظهر لك من ذلك كله ما في كلام سيد المدارك والله اعلم وكيف كان فتقوم بالدراهم
او الدنانير كما في تو وعد وغيرهما بل لا اجد خلافا في اصل التقويم بهما بيننا لانهما اصل المال ولذا كانا المرجع في الديات وفي عوض المتلفات واروش الجنايات وفي
المعيبات وغير ذلك مما يرجع الى الغرامات ونحوها ومقتضى المتن وغيره ممن اطلق انه لا فرق في التقويم باحدهما بين كون ثمن المتاع عرضا او نقدا وبين كون الثمن من جنس ما
وقع به التقويم وعدمه ولعله لاطلاق ما دل على التقويم من موثق اسحق بن عمار وغيره لكن في ك انه مشكل على اطلاقه والاصح ان الثمن ان كان من احد النقدين وجب تقويم
السلعة بما وقع به الشراء كما صرح به المص في المع والعلامة ومن تاخر عنه لان نصاب العرض مبني على ما اشترى به فيجب اعتباره به كما لو لم يشتر به شيئا ولقولهم ع
ان كنت ربحت فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك زكوته وراس المال انما يعلم بعد التقويم بما وقع به الشراء ولو وقع الشراء بالنقدين وجب التقويم بهما ولو بلغ
احدهما النصاب زكاه دون الاخر ولو كان الثمن عروضا قوم بالنقد الغالب واعتبر بلوغ النصاب ووجود راس المال في الحول به خاصة ولو تساوى النقدان كان له التقويم
بايهما شاء ويكفي في استحباب الزكوة بلوغ القيمة النصاب باحدهما وكذا وجود راس المال وقال ايضا في شرح قول المص تقوم مع اذا كانت السلعة تبلغ النصاب باحد
النقدين دون الاخر تعلقت به الزكوة لحصول ما يسمى نصابا هذا انما يتم اذا كان الثمن عروضا وتساوى النقدان والا وجب التقويم بالنقد الذي وقع به
الشراء او بالنقد الغالب خاصة كما تقدم ويقرب من ذلك ما في الك فانه في شرح قول المص ويقوم الخ قال هذا اذا كان راس المال عروضا اما لو كان احد
النقدين تعين تقويمه به فان بلغ النصاب استحب والا فلا ولو كان منهما معا قوم بهما على التقسيط ولو كان نقدا وعرضا قسط ايضا على القيمة وقوم
ما يخص النقد به والاخر بالنقد الغالب منهما فان تساويا تخير وكذا القول فيما لو كان جميعه عرضا وفي شرح قوله تفريع الخ قال ايضا بعرض او بما بلغت به
من النقد والا فلا وقال في س والعبرة في التقويم بالنقد الذي اشتريت به لا بنقد البلد فلو اشترى بدراهم وباعها بعد الحول بدنانير قومت السلعة
دراهم ولو باعها قبل الحول قومت الدنانير دراهم عند الحول وقيل لو بلغت باحد النقدين نصابا استحب وهو حسن ان كان راس المال عرضا الى غير ذلك
من كلماتهم المتقاربة بل حكي عن ظ وف نحو ذلك فضلا عن الكركي والميسي وابي العباس والصيمري وغيرهم بل قد سمعت نسبته في ك الى الفاضلين ومن تاخر عنهما وفيه
اولا ان المتجه بناء على ان كلامهم ملاحظة ثمن العرض الذي وقع ثمنا للسلعة ولا يكفي كونه ثمنا في التقويم باي النقدين مع التساوي وثانيا ان الظاهر كون النقدين
معا من النقد الغالب شرعا فلا يقدح في جواز التقويم باحدهما في نحو ما نحن فيه اتفاق كثرة استعمال الاخر في بعض الازمنة والامكنة او الحالات حتى ينصرف اليه الغالب
مع ان الظاهر كونهما غالبين في زمن صدور النصوص مضافا الى موثق اسحق بن عمار على ما رواه الشيخ فالمتجه جواز التقويم بكل منهما على كل حال وانه متى بلغ النصاب باحدهما
زكاه لاطلاق الموثق المزبور وعموم ما دل على زكوة مال التجارة المقتصر في الخارج منه على المتيقن وهو الناقص عنهما ودعوى توقف معرفة راس المال على التقويم بما وقع به الشراء
واضح الفساد ضرورة عدم مدخلية ذلك فيه فانه قد يعرف قيامها براس المال وان قومت بغير الثمن وكذا دعوى ان السلعة محكوم في المقام بكونها على حكم ما اشتريت به
من دراهم او دنانير فلا معنى لتقويمها بغيره اذ هو كتقويم الدراهم بالدنانير وبالعكس مما هو معلوم البطلان لانه لا دليل على هذا التنزيل والاستحسان غير حجة عندنا ودعوى
كونه ترجيحا للتقويم لا يصغى اليها في اثبات حكم شرعي في نفسه من ذلك كله ظهر لك ان الاولى اطلاق المص وغيره خصوصا بعد ان كان الحكم ندبيا نعم لو كان مال التجارة
دراهم ودنانير اعتبر نصابهما ولا يلحظ قيمة كل منهما بالاخر ضرورة كون كل منهما قيمة لباقي الاموال كما هو واضح فان المسئلة اكثر المتاخرون من الكلام فيها بعين
وما ظهر من بعضهم مفروض غير الحال فيما ذكروه من التفصيل انه خبير بما فيه والله اعلم **المسئلة الثانية** اذا ملك احد النصب الزكوية للتجارة مثل اربعين شاة
او ثلثين بقرة او عشرين دينارا او نحو ذلك سقطت زكوة التجارة المستحبة ووجبت زكوة المال الواجبة وذلك لانه لا يجتمع الزكاتان بلا خلاف كما في ف بل في س ومحكي
كره والمع وهي الاجماع عليه وفي المسالك كر جماعة انه لا قائل بثبوتهما والاصل فيه قول النبي ص لا ثنيا في صدقة وقول الصادق ع في حسن زرارة لا يزكى المال من وجهين
في عام واحد يشكل ذلك على القول بوجوب زكوة التجارة لعدم الترجيح كما ستعرف وعلى كل حال فلا بد من ترجيح عما تقتضيه القاعدة من عدم السقوط وتضعف ما حكي
من انه يجتمع الزكوتان هذه وجوبا وهذه استحبابا مع انا لم نعرف قائله كما اعترف به غير واحد واحتمال ان المراد من الخبرين ومعاقد الاجماعات خصوص الواجبين

والمندوب بين المختلفين نعم لا دلالة في شيء مما سمعت على تعيين الساقط في نحو المقام لكنه مفروغ من كونها التجارة عند الاصحاب بناء على الندب معللين له بان الواجب
مقدم على الندب وفيه ان ذلك عند التزاحم في الاداء بعد معلومية وجوب الواجب وندبية المندوب لا فيما نحن فيه لان مرجعه الى معلومية كل منهما وعدمه احدهما على
لا ينتقل منه الى التخيير المعلوم عدم تعلقه في المقام ضرورة انه لا معنى له بين الواجب والندب ودعوى رجوع الحال الى تعارض الادلة من وجه فيرجع الى الترجيح ولا ريب
في كونه لدليل الواجب واضحة الفساد ضرورة ان ذلك لا يصلح شاهدا لتعيين الساقط منهما الذي استفدنا سقوطه من الخبرين المزبورين ودليل المقام مقام تعرف الثابت منهما
من تعارض الدليلين الذي قد عرفت عدم تعارضهما ولكن علمنا بدليل خارجي ارتفاع احدهما المعين في الواقع المبهم عندنا فلا بد من دليل معتبر بعينه ولا يكفي الظن الناشئ
من اعتبارات ونحوها كما هو واضح فالمتجه ان لم يثبت اجماع التوقف في الحكم بسقوط احدهما على التعيين كما ان المتجه الرجوع في العمل الى اصل البراءة لكن الاحتياط لا ينبغي تركه
واحتمال وجوبه هنا لا يصغى اليه لدوران الامر بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر لك الحال بناء على الوجوب ايضا اذ لا فرق فيه عليه وان زاد هنا باحتمال التخيير بل في ك
انه ربما قيل به لتساويهما في الوجوب وامتناع الجمع بينهما وعدم المرجح وانهما كالامرين المتنافيين عقلا اذا انهما معا من الامر المضيق الوقت وغيره وفيه ان التخيير هناك لا يستفاد
اليه الذهن من مجرد اللفظ بخلافه هنا بل لعل ظ دليل الجمع هنا عدم التخيير كما هو ظ الاصحاب ايضا فتعين كون الثابت احدهما ولا دليل على التعيين كما سمعته في الندب
وترجيح المالية بالاتفاق على وجوبها وتعلقها بالعين والتجارة بانها احظ للفقراء مع قطع النظر عما فيه غير مجد فيما نحن فيه اذ مرجعه الى ما لا يصلح الاعتماد عليه في تعيين
الساقط منهما لعدم كون المقام من المتعارض عند التامل كما اوضحناه سابقا ولعله الى ذلك كله اومى المص بقوله ويشكل ذلك على القول بالوجوب لان مراده على الظ وبقرينة
ما ذكره في المع انه يشكل تعيين الثابت من الساقط على تقدير الوجوب لعدم صلاحية ما ذكروه لذلك وقد عرفت مثله على تقدير الندب فتم فالمتجه ايضا ان لم يثبت اجماع التوقف
في الحكم وفي العمل على الاحتياط لمعلومية انقطاع اصالة البراءة بتعين الشغل فيؤدي الزكوة غير ناو خصوص احدهما مقتصرا على اقلهما قدرا لسلامة الاصل عما ينافي نفي
الزائد لعدم ارتباط جزء منهما بالاخر وكذا جواز بيع العين لعدم معلومية تعلق الحق فيها لاحتمال كون الثابتة زكوة التجارة ومحلها الذمة كما عرفت لا العين ثم لا يخفى
عليك ان المراد من عدم الثنيا بقرينة حسن زرارة عدم ثبوت الزكوتين الماليتين فلا يقدح اجتماع زكوة الفطرة مع المالية كما في العبد المشترى للتجارة ولا الخمس
مع الزكوة ولا غير ذلك انما الكلام في اعتبار اتحاد العام في ذلك فلا يقدح اجتماعهما في المال مع اختلاف العام وان اشتركا في بعضه عملا باعتبار ذلك جمعا بل هو
ولعله اقرب الى مدلول الحسن كان ثانيهما اوفق بمدلول النبوي كما ان اختصاص ذلك بما يعتبر في زكوته الحول والاعم كالغلات المعتبر علة للتجارة قبل تعلق الزكوة فيها كذلك
ايضا بالنسبة الى النبوي والحسن فتم والله اعلم **المسئلة الثالثة** لو عاوض اربعين سائمة كانت عنده للتجارة بعض الحول باربعين سائمة للتجارة سقط وجوب
المالية والتجارة واستانف الحول فيهما فان مضى شرائط كل منهما اجتمعت قدمت المالية بناء على ما سمعت او توقف في الحكم ورجع في العمل الى ما ذكرنا بناء على ما قدمنا
وان اختلت الشرائط في احدهما تثبت الاخرى ولا يحكم بسقوط احدهما على التعيين قبل مضي الحول ولذلك قال استانف الحول فيهما وقيل والقائل الشيخ بل تثبت
زكوة المال مع تمام الحول دون التجارة من غير استيناف لان اختلاف العين مع الاتفاق في الجنس لا يقدح في الوجوب في المالية مع تحقق كل النصاب في الملك الاول اشبه
باصول المذهب والمستفاد من نصوص الباب هو كذلك بالنسبة الى المالية لما عرفته سابقا من ظهور النص والفتوى في اعتبار بقاء شخص النصاب تمام الحول اما التجارة
نعم ظ المفيد وابن بابويه اعتبار البقاء فيها ايضا وبه صرح في المع لانه مال ثبت فيه الزكوة فيعتبر بقاؤه كغيره وبانه مع التبدل تكون الثانية غير الاولى فلا تجب فيها
الزكوة لانه لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولظ ما حكي من الاجماع على اعتبار ما يعتبر في المالية منها ولاطلاق ما دل على اعتبار البقاء كقولهم ع كلما لم يحل عليه الحول
وهو عندك فلا زكوة فيه الشامل للمالية والتجارة واختاره في ك وعن غيرهما واستدل عليه زيادة على ما عرفت بان مورد النصوص المتضمنة لثبوت هذه الزكوة
السلعة طول الحول كما يدل عليه قوله ع في حسنة ابن مسلم المتقدمة وان كان حبسه بعد ما يجد راس ماله فعليه الزكوة وفي رواية ابي الربيع ان كان امسكه يلتمس الفضل على
راس المال فعليه الزكوة وقريب منها صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق الوارد في الرنب لكن قد يقوى خلاف ذلك وفاقا للمع ومن تاخر عنه بل هو صريح المحكي عن ظ ايضا بل
في كره الاجماع عليه بل في محكي ايضاح الفخر لا خلاف بين الكل في بناء حول التجارة على حول الاولى وانما النزاع في بناء العينية لظهور النصوص في عدم اعتبار ذلك كصحيح محمد
كل مال عملت به فعليك الزكوة اذا حال عليه الحول والعمل المزبور يعدم ضبط المال بالعمل به لا يقتضي التشخيص ضرورة صدقه على المال المتقلب وخبر شعيب كل شيء جر عليك
المال فزكه وموثق سماعة سالته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه في ذلك المال زكوة اذا كان يتجر به فقال ينبغي له ان يقول لاصحاب المال زكوه فان قالوا
انا نزكيه فليس عليه غير ذلك وان هم امروه بان يزكيه فليفعل قلت ارايت لو قالوا انا نزكيه والرجل يعلم انهم لا يزكونه قال فاذا هم اقروا بانهم يزكونه فليس عليه غير ذلك وان هم
قالوا لا نزكيه فلا ينبغي له ان يقبل ذلك المال ولا يعمل به حتى يزكوه بل قد تشهد له ايضا النصوص التي حملها الاصحاب على نفي الوجوب بحملها على الندب كقول الصادق ع في خبر ابي
وعيينة جماعة ليس في المال المضطرب به زكوة وصحيح زرارة المشتمل على منازعة عثمان وابي ذر وغيرهما مما تقدم ذكره في ذلك البحث ضرورة ظهور الجميع في الكناية بالاضطراب
والعمل به والاتجار به والدوران ونحو ذلك عن مال التجارة مع فرض كون المراد منها نفي الوجوب والمراد من الامر في النصوص الاخر الندب ظهر ان موضوع مال التجارة
الثابت فيه الحكم اعم من الباقي سنة بل ربما ظهر بعد التامل ان الغالب في مال التجارة التقلب والدوران كل ذلك مع ان الحكم ندبي ولعل في النصوص التي ذكرها سيد المدارك
ظهورا في اشتراط المكث سنة بل اقصاها ثبوت الزكوة فيه كما اعترف هو به فلا تعارض ما دل على الاطلاق ويمكن ان يكون السؤال فيها عن المال الماكث لتخيل سقوط
الزكوة عنه بالمكث باعتبار بناء مال التجارة على التقلب والتغير لان السؤال لمعلومية عدم الزكوة عن الذي لا يبقى ولا يتغير وكذا الحال في النصوص الدالة على اعتبار راس المال
بعد ان كان موضوعها المال الذي يعمل به كما سمعته في صحيح محمد قال في صحيح الاحول سالت ابا عبد الله ع عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال عليها
الحول فليزكها ومن ذلك يعلم عدم منافاة غيرهما من النصوص العامة لذلك كقوله كلما لم يحل عليه الحول عندك فلا زكوة فيه ضرورة كون المراد منها بيان اشتراط
الحول في المال الذي جمع غيره من شرائط الزكوة فيكون نحو كل حول في المال على حسب حاله فمع فرض كون الموضوع في مال التجارة الاعم من الماكث كان المدار
فيها ايضا على حسب حاله كما هو واضح بادنى تامل وقد ظهر من ذلك كله قوة ما اختاره العلامة ومن تاخر عنه لكن مع ذلك كله لا يكون القول المقابل له ساقطا

غير درجة الاعتبار بحيث لا ينبغي صدوره من مثل المص حتى يحتاج الى تأويل عبارته هنا كما وقع من ثاني الشهيدين والمحققين فحمل اولهما الاربعين الاولى على انها للقنية
وحمل سقوط التجارة على الارتفاع الاصلي وهو انتفاؤها بما قال وغايته انه يكون مجازا وهو اولى من اختلال المعنى مع الحقيقة وهو كما ترى مع بعده او فساده لا ضرورة
تلجئ اليه وقد تأولهما في توجيه العبارة بالابتناء على الاجماع الذي حكاه الفاضل ان ما مضى من الحول ينقطع بالنسبة الى المالية والتجارة معا اما المالية فلتبدل العين في
اثناء الحول واما التجارة فلان حول المالية يبتدئ من حين دخول الثانية في ملكه فيمتنع اعتبار بعضه في حول التجارة لان الحول الواحد كما لا يمكن اعتباره للزكوتين
فكذا بعضه وفيه مع انه مخالف لظاهر قوله استأنف الخ مبني على احد القولين في المراد من الثنيا كما سمعته سابقا انه قد يقال بان المتجه في الفرض ثبوت زكوة التجارة عند تمام الحول
وعدم وجوب النصاب في العينية الا بعد تمام حول التجارة بناء على التنافي بين الزكوتين فتسبق سبب الزكوة التجارة على العينية خصوصا بناء على الوجوب فتدبر جيدا فانه بعد
الاحاطة بما ذكرنا لم يبق لك اشكال في المقام والله المؤيد المسدد **المسئلة الرابعة** اذا ظهر في مال المضاربة الربح كانت زكوة الاصل مع اجتماع الشرائط
على رب المال بلا خلاف ولا اشكال لانفراده بملكه واما زكوة الربح بناء على انه من توابع مال التجارة فتشمله الادلة لو نهي بينهما اي المالك والعامل بناء على انه
يملك الربح لا اجرة المثل وانه بالظهور دون الانضاض ودون القسمة كما هو محرر في محله بل في لك وغيرها لا يكاد يتحقق مخالف في ملكه بالظهور وح نضم حصته
المالك الى ماله لكونهما مال شخص واحد تخرج منه الزكوة لان راس ماله نصاب كما هو المفروض فيزكي الربح ح مع بلوغه النصاب الآخر وان قلنا باختلاف الحول في كل منهما
اذ اختلافه لا يقدح في الانضمام المذكور الحاصل من اطلاق ادلة النصاب ولا يستحب او يجب في حصة الساعي الزكوة الا ان تكون نصابا للمعلومية اشتراطه في زكوة مال
التجارة كاشتراط الحول وغيرهما وعرفت احتمال عدم الزكوة عليه كما هو خيرة المحكي عن ثاني المحققين بل ربما مال اليه فخر المحققين وسيد المدارك لعدم الملك حقيقة
والا لملك ربح الربح فيما لو كان راس المال عشرة فربح عشرين مثلا ثم ثلاثين مع ان الخمسين بينهما على حسب الشرط في ابتداء المضاربة من غير ملاحظة الحصة بعد من العشرين
الاولى بل ربما يؤيده ما في موثق سماعة المروي في قي قال سألته عن الرجل يربح في السنة خمسمائة وستمائة وسبعمائة هي نفقته واصل المال مضاربة قال ليس عليه
في الربح زكوة وواضح لضعف ما تعرفه في باب المضاربة من انه لا اشكال في ملكه حقيقة بالظهور ولا ينافيه عدم ملكه ربح الربح لامور تعرفها في محلها انشاء الله تعالى منها
لزوم استحقاقه الربح اكثر مما شرط له ولا يثبت الشرط ما يخالف مقتضاه والخبر محمول على عدم حول الحول باعتبار انفاقه منه وعدم تأكد الملك بالنسبة اليه لكونه
في معرض الجبر نقصانه فيه كما تسمعه انشاء الله في جملة من النصوص المذكورة في حكم ذي الحرفة فلا اشكال ح من هذه الجهة كما لا اشكال في ضعف تعليل العدم ايضا بعدم امكان
التصرف فيه بالقسمة ضرورة عدم منع الشركة الزكوة كما في المال المشترك اذا كان نصيب كل منهما نصابا وهذا كله واضح انما الكلام في ان هل للعامل ان يخرج الزكوة
من عين مال المضاربة قبل ان يستقر ملكه عليه بان ينض المال ويحول عينا ويقسم مع المالك ويفسخ قيل والقائل الشيخ في ط في اول كلامه والحرير والموجز
وكشفه والعليين وغيرهم على ما حكي لا يجوز لانه وقاية لراس المال فاذا اخرجه انفق خسران راس المال كان النقص على المالك فهو ح كالمرهون عنده
لذلك وقيل والقائل الشيخ في ط ف والفاضلان في المع والتذ نعم لان استحقاق الفقراء له اخرجه عن كونه وقاية وهو اشبه باصول المذهب وقواعده بناء على تعلق
زكوة التجارة بالعين لان مقتضاه كونها كغيرها من اقسام الزكوة تدخل في ملك الفقراء بمجرد تعلق الخطاب فاذا خرج عن ملك العامل بذلك بطلت صفة الوقاية
فيها ضرورة كونها فيما هو للعامل ومن في حكمه كالوارث ونحوه من الربح لا في مال الفقير واسقاطها مع تغير الموضوع الذي عليه مدار الحكم غير متجه ودعوى منع الصفة المزبورة
تعلق الزكوة معها خلاف فرض موضوع المسئلة يمكن منعها لاطلاق ادلة الزكوة او عمومها نعم قد يتوقف في تاديتها من خصوص مال المضاربة من غير اذن المالك باعتبار
كونه مشتركا ولا يجوز التصرف فيه من غير اذن الشريك مع احتمال الرخصة باعتبار كون الزكوة ح من المؤن التي تلزم المال كاجرة الدلال والوزان وارش جناية العبد فطرته لكن قد
يدفعه موثق سماعة المشتمل على امر اهل المال بالتزكية واحتسابه ان لم يفعلوا ايديهم ضرورة بعضا ووضوح الفرق بين المقامين لا يقال ان ظ فرض موضوع المسئلة في كلام
الاصحاب الاخراج من نفس المال الا انا نقول مع انه خلاف صريح البعض واضح البطلان ضرورة كون الشركة من الموانع ولعل مراد بعض الاصحاب تعجيل الاخراج بغير اذن
الشريك لدفع من مال آخر غير مال المضاربة فينتقل الربح مقدار ما اداه من الربح بحيث ليس للمالك منعه منه ان خسر المال الا انه بالتادية ملك مال الفقراء هذا كله بناء
على كون الزكوة في العين اما على الذمة فالمتجه بقاء صفة الوقاية مع التادية من مال آخر غير مال المضاربة لعدم خروج العين عن الملك بالخطاب بل لو اداها من المال نفسه باذن
المالك اتجه ضمانه مقدار ما اداه لو خسر المال بعد ذلك لانه هو الذي اتلفه بالوقاية لما عرفت من عدم اقتضاء خطاب الزكوة بناء على الذمة دفعها لعدم المنافاة
بينهما وليس ذلك من تعقب الاذن الشرعية الضمان بل لانه ما عليه لامكان تخلصه منه بفسخ المضاربة حال تعلق الزكوة تحصيلا لاستقرار ملكه بل قد يظهر من الفاضل
في عد انه لا منافاة بين الوقاية واستحقاق الفقراء على كل حال قال بعد نقل القولين الاقرب عدم المنافاة بين الاستحقاق والوقاية فيضمن العامل الزكوة لو تم بها المال
لكن رده في س بانه قول محدث مع ان فيه تغريرا بمال المالك اذا اعسر العامل واجيب عنه بان امكان الاعسار او ثبوته بالقوة لا ينافي حق الاخراج الثابت بالفعل وكان الحسيب
اخذ ذلك من فخر المحققين فانه قال في المحكي من شرحه والتحقيق ان النزاع في تعجيل الاخراج بغير اذن المالك بعد تسليم ثبوت الزكوة ليس بموجه لان امكان ضرر المالك
بالخسران واعساره لا يعارض استحقاق الفقراء بالفعل لان امكان احد المتنافيين لو نفى ثبوت الآخر فعلا لما تحقق شيء من الممكنات ولان الزكوة حق لله والادمي فكيف
يمنع مع وجود سببه بامكان حق الادمي بل لو قيل ان حصة العامل قبل ان ينض المال لا زكوة فيها لعدم تمام الملك والا لملك بحيث كان قويا وفي لك ان قوته ظاهرة قلت
قد عرفت ما فيه سابقا بل كلامه الاول غير منقح لعدم معلومية كونه مبنيا على كون الزكوة في العين والذمة وعدم معلومية غرامة العامل بعد ذلك لو احتاج المال
كعدم معلومية الخروج من نفس مال المضاربة او غيرها بل كلام الفاضل في عد غير منقح ايضا ولذا قال في مع صد انه يشكل لان الاستحقاق اذا اخرجه عن الوقاية كان ذلك
مع التنافي وثبوت التالف في ذمة العامل لا يخرجه عن المنافاة بينهما والا لاجتمعا في المال اذ كل متنافيين لا يمتنع منهما الوجود في محلين على تقدير المنافاة الذي هو مقابل
الاقرب يحتمل سقوط الزكوة ويحتمل ثبوت الضمان في ذمة العامل فلا يستقيم ما ذكره وكانه حاول الجمع بين ثبوت الزكوة وعدم سقوط حق المالك من استحقاق عوض ما تلف
لم تساعده العبارة لحيثما تضمنته منشأ آخر والمتجه عدم الوجوب لان الملك غير حقيقي والا لملك ربح الربح ولعدم امكان التصرف فيه قبل انتهى لكن قد عرفت ما فيه بل تعرف

وحصة الساعي

وفيه تحقيق لطيف

ما قدمناه في كثير من كلمات الاصحاب فلاحظ وتامل جيدا في ثم قال في المسئلة وفي استبداد العامل وجهان التخيير لتكليف عليه فلا يعلق على غيره وح لو خسر المال فعلى
ما اخرجه للمالك نظر من حيث انه كالمؤن وكما خط طائفة من المال وكذا اذا اخرج المالك والثاني اقرب لان الاول ظاهر كلام الشيخ لان المساكين يملكون من ذلك المال جزء
فاذا ملكوه خرج عن الوقاية للخسران يعرض فهو حسن على القول بوجوبها قلت بل وعلى تقدير الندب بناء على انها في العين كما اعترف به ان في الجملة والله اعلم **المسئلة
الخامسة** الدين المطالب به فضلا عن غيره لا يمنع زكوة مال التجارة ولو لم يكن للمالك وفاء الا منه بلا خلاف اجده فيه بل عن كره وظ الخلاف الاجماع عليه لعدم
بناء على الوجوب وكونها في العين بل والذمة لعدم المنافاة بين الخطابين بل الظاهر تقديمها في الاداء لكونها اهم منه باعتبار اجتماع حق الله وحق الادمي مع تعلق
في العين ايضا بل بناء على الندب وتعلقها بالعين لا يمنع تعلق خطابها حتى لو طالب صاحب الدين ولعله على ذلك يحمل ما ذكره من انه يمكن ان يقال لا يتأكد اخراج
زكوة مال التجارة للمديون مع المضايقة لانه نفل يضر بالفرض نعم بناء على كونها في الذمة وذو الدين مطالب به ولا مال له سوى المال المخصوص كانت المسئلة
من جزئيات مسئلة الصدقة ح جيد وكذا القول في عدم منع الدين زكوة المال غير التجارة لانها ان قلنا بكونها تتعلق بالعين فلا اشكال وان قلنا بكونها
في الذمة لم يكن تناف بين خطاب الدين وخطابها كما عرفت قال في محكي هي ان الدين لا يمنع الزكوة سواء كان للمالك مال سوى النصاب او لم يكن وسواء استوعب الدين
النصاب او لم يستوعبه وسواء كانت اموال الزكوة ظاهرة كالنعم والحرث او باطنة كالذهب والفضة وعليه علماؤنا اجمع بل يمكن تحصيل الاجماع عليه خصوصا
مع ملاحظة كلام الاصحاب في مقامات متعددة كزكوة مال القرض ومحاصة الدين لها وعدم موت المالك وغير ذلك بل يدل عليه مضافا الى ذلك الى ما دل على
زكوة القرض على المستقرض من النصوص صحيح زرارة عن ابي جعفر ع وخبر ضريس عن ابي عبد الله ع انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه
وان كان عليه من الدين مثله او اكثر منه فليزك ما في يده لكن ومع ذلك كله قال في ك انه يفهم التوقف في هذا الحكم من الشهيد في البيان قال والدين لا يمنع زكوة التجارة
كما مر في العينية وان لم يمكن الوفاء من غيره لانها وان تعلقت بالقيمة فالاعيان مرادة وكذا لا يمنع من زكوة الفطرة اذا كان مالكا مؤنة السنة ولا من الخمس الا خمس الارباح
ثم يمكن ان يقال لا يتأكد اخراج الزكوة التجارة للمديون لانه نفل يضر بالفرض وفي الجعفريات عن امير المؤمنين ع من كان له مال وعليه مال فليحسب ما له وما عليه
فان كان له فضل مائتا درهم فليعط خمسة وهذا نص في منع الدين الزكوة والشيخ في ف ما تمسك على عدم منع الدين الا باطلاق الاخبار الموجبة للزكوة وفيه انه
يمكن كون التوقف في خصوص التأكد في زكوة التجارة لا في اصل الحكم وعلى تقديره فلا ريب في ضعفه ضرورة قصور الخبر المزبور عن مقابلة ما عرفت من وجوه كالاجماع
على من لم ادن في نظر والله اعلم ثم يلحق هذا الفصل **مسئلتان الاولى** لا خلاف اجده في ان العقار المتخذ للنماء الذي هو لغة الارض والمراد به هنا على ما صرح
به الاصحاب كما في لك ما يعم البساتين والخانات والحمامات يستحب الزكوة في حاصله ان كان لم يذكره في الجمل والوسيلة والغنية والاشارة وربما كان ذلك عرفت في ك وغيرها
بعدا لو توقف له على دليل قلت قد يقوى في الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا اذ هو نوع من التكسب بنقل العين واستنمائها فان الاسترباح له طريقان عرفا
احدهما بنقل الاعيان والثاني باستنمائها مع بقائها ولذا تعلق فيه الخمس كغيره من افراد الاسترباح ومن ذلك يتجه اعتبار الشرائط السابقة فيه بل اتحاد الاستدلال
في ح بقولنا ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكوة ووقت الاخراج وكيفيته اصلا مبني على كونها زكوة التجارة وكون الملك اي قد يكون وان لو تمت داماني جميع
اوقات السنة لعله مقطوع بفساده ولا ينافي ذلك تعرض جماعة كالفاضل والشهيد وابي العباس والصيمري والكاظمي وغيرهم لخصوص كون المخرج منها ربع العشر
كزكوة التجارة فان المراد عدم التعرض لذلك في جملة من كتب الاصحاب كالكتاب وغيره ومن هنا يعلم ان دعوى كون الاكثر على عدم اشتراط النصاب والحول في غير محلها
ضرورة معلومية ان منشأها عدم التعرض ولعله لما ذكرنا من الاتكال على ما تقدم في زكوة التجارة التي هذا قسم منها وافرد بالذكر باعتبار كونه قسما آخر من استنماء
المال مضافا الى عموم دليلها بل منه يعلم ما في التعريف السابق يعلو على عدم شموله لذلك اللهم الا ان يكون المراد منه تعريف القسم الخاص ولو بقرينة ذكر ذلك
مستقلا بل لعل ما يحكى من تصريح الفاضل وابن فهد والصيمري والكركي وثاني الشهيدين بعدم اعتبار النصاب والحول هنا منشأه ذلك ايضا وح يكون فيه ما عرفت
ولذا قال في البيان الظاهر اشتراط الحول والنصاب عملا بالعموم وفي لك ويحكى خبر انه لا باس به اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ان تم وكيف كان فلو بلغ
الحاصل الزكوي نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا خلاف ولا اشكال نعم ذكر غير واحد من الاصحاب انه على القول بعدم اعتبار النصاب والحول اخرج الزكوة
المستحبة ابتداء ثم اخرج الواجبة بعد اجتماع شرائط الوجوب وان قلنا باعتبارهما وكان الحاصل نصابا زكويا ثبت الوجوب وسقط الاستحباب وهو حاصل ما في
البيان فانه بعد ان استظهر اعتبارهما واحتمل العدم قال فعلى هذا اي احتمال العدم لو حال الحول على نصاب منه وجب فيه الاخراج الاول وح لو اجره بالنقد
لم يتحقق الاستحباب على قولنا اي من اشتراط الحول والنصاب ولو اجره بالعروض كان عروض كونه عروضا هذا كله ويؤيد ما سمعته من احد الاحتمالين في معتبر لا يزكى
المال في عام واحد من وجهين والله اعلم ولا يستحب الزكوة في المساكن ولا الاثاث المتخذة للقنية ولا الثياب للاصل بلا خلاف اجده بل في كره لا تستحب الزكوة في غير ذلك من
الاثاث والامتعة ولا الفرش المتخذة للقنية باجماع العلماء والله اعلم **المسئلة الثانية** الخيل اذا كانت اناثا سائمة وحال عليها الحول ففي العتاق جمع عتيق
وهو الكريم الابوين عربيا كريمان عن كل فرس منها في كل عام ديناران وفي البراذين جمع برذون بكسر الباء عن كل فرس دينار استحبابا بلا خلاف اجده فيه بل في كره
قد اجمع علماؤنا على استحباب الزكوة في الخيل بشرط ثلاثة السوم والانوثة ونحوه عن كشف الحق وفي محكي هي ان تمامية الملك والحول والسوم شرط عند الجميع قال
انما يجمع عليها عند القائل بالزكوة فيها وجوبا واستحبابا واما الانوثة فباجماع اصحابنا والاصل فيه حسن زرارة ومحمد بن مسلم قالا وضع امير المؤمنين ع
على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا ويدل على اعتبار السوم مضافا الى قوله الراعية والى الاجماع بقسميه والى عموم
ما دل عليه في سائر الحيوان صحيح زرارة عن ابي عبد الله ع هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبها شيء فقال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة
المرسلة في مراحها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء وهو وان لم يكن فيه ظهور باعتبار الانوثة بل الفرس للاعم منها ومن
الذكر لغة الا انه قد صرح به في صحيح زرارة قال قلت لابي عبد الله ع هل في البغال شيء فقال لا فقلت كيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال

في زكوة العقار المتخذ للنماء

في زكوة الخيل الاناث السائمة

لا نافع والخيل الاناث فيجن وليس على الخيل الذكور شيء قال قلت فما في الحمير قال ليس فيها شيء الحديث ولعلهم فهموا الندب من ظ قوله ع وضع الخ مضافا الى محكي الاجماع في ف على الندب وفي محكي كشف الحق ذهبت الامامية الى انه لا تجب الزكوة في الخيل وخالف ابو حنيفة وعن الغنية الاجماع ايضا على استحبابها في الاناث منها وعلى سقوط اعتبار النصاب وكيف كان فلا اشكال من هذه الجهة خصوصا بعد العمومات الواردة في جملة من النصوص في انه لا شيء فيما عدا الاصناف الثلثة ثم ان ظ ما سمعته من محكي الاجماع ثبوت الاستحباب بمجرد اجتماع الشروط الثلثة لكن في المدارك وكثير كتب المحقق الثاني اعتبار عدم العلف وان يكمل للمالك فرس كاملة ولو بالشركة كنصف اثنين وفي البيان في اشتراط الانفراد ومنع استحبابها عند نظر وخصوصا الانفراد فلو ملك اثنان فرسا فلا زكوة قلت قد استعرفت لك في س فقال ع لا انه لا زكوة في المشترك حتى يكون لكل واحد فرس وفي اشتراط كونها غير عاملة امر به نعم لو رواية زرارة قلت خبر زرارة عن احدهما ع ليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم وكل شيء من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء الخ لا دلالة فيه على ذلك ضرورة كون المراد من المنفي منه للوجوب واما صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قالا ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية الخ فالظ انه كك ايضا فتامل بل قد ينافش في اعتبار الانفراد ايضا باطلاق الخبر المزبور الظاهر في الاعم من ذلك بل وفي عدم اعتبار البلوغ والعقل ايضا وغيرهما مما لا دليل له يصلح للتخصيص ما هنا ولو للتعارض من وجه والترجيح للمقام بظ الفتاوى وبالتسامح في الندب وغير ذلك الظ كون الزكوة هنا في الذمة لما سمعته سابقا من منافاة قواعد الملك للاستحباب وبذلك كله ظهر لك تمام القول في الواجب الزكوة ومنه بهائم فيدق باستحباب الزكوة في الرقيق في كل سنة بصاع فانه وان قال الصادق ع في موثق سماعة ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغي به التجارة فانه من المال الذي يزكى وظاهره بقرينة الاستثناء نفي الندب لكن يمكن ارادة التاكيد منه كصحيح زرارة ومحمد سألا ابا جعفر ع وابا عبد الله ع عما في الرقيق فقالا ليس في الراس اكثر من صاع تمر اذا حال عليه الحول وليس في ثمنه شيء حتى يحول عليه الحول جمعا بينهما اللهم الا ان يحمل الصحيح على زكوة الفطرة على ان يكون المراد من حول الحول ليلة الفطرة لكنه كما ترى مع انه لا داعي اليه خصوصا بعد التسامح في الندب وقد يتوهم ايضا باستحباب الزكوة في عوامل الابل ومعلوفها لخبر اسحق بن عمار سألت ابا ابراهيم عن الابل العوامل عليها زكوة فقال نعم عليها زكوة وخبره الاخر سألته عن الابل تكون للجمال او تكون في بعض الامصار ايجري عليها الزكوة كما يجري على السائمة في البرية فقال نعم ولا داعي الى حمل الزكوة في الاول على الاعارة وحمل العاجز والضعيف هذا وقد تقدم لك سابقا الاستحباب ايضا في زكوة المال الغائب وفيما يقرضه من الزكوة قبل الحول كما انه تقدم لك الى الحلي ان زكوة الاغارة والله اعلم

النظر الثالث فيما يتعلق بزكوة المال فيمن تصرف اليه ووقت التسليم والنية

القول الاول فيمن تصرف اليه ويحصره اقسام **الاول** اصناف المستحقين للزكوة ثمانية بالنص والاجماع في محكي المنتهى تارة ولا خلاف فيه بين المسلمين اخرى وباجماع العلماء في تذكرة بل لعل الاجماع ظ الغنية ايضا وصريحها بل يمكن تحصيله لاتفاق ما وصل الينا من كتب الاصحاب على الثمانية عدا المص في خصوص هذا الكتاب فجعلهم سبعة بعد الفقراء والمساكين وهم الذين تقصر اموالهم عن مؤنة سنتهم وقيل من يقصر ماله عن احد النصب الزكوتية صنفا واحدا بل لم يحك عن احد من العامة ذلك ايضا عدا ما عن بعض البيان من حكايته عن الجبائي وصاحبي ابي حنيفة ولعله لا ينافي ذلك ما حكاه في ك عن المص وجماعة من القول بالترادف عليه يمكن القول في خصوص الزكوة بكون المراد التغاير الذي به صارت الاصناف ثمانية حتى سمعت الاجماع على ذلك مضافا الى النصوص كمرسل حماد بن عيسى عن العبد الصالح المروي في باب الخمس وكيفية قسمته ومرسله الاخر عنه ايضا الوارد في كيفية ما يخرج من الارض المفتوحة عنوة وخبر عبد الكريم بن عتبة الهاشمي عن ابي عبد الله ع المشتمل على احتجاجه ع مع عمرو بن عبيد المروي عن المحكي عن تفسير علي بن ابراهيم عن العالم ع وصحيح محمد بن مسلم وصحيح ابي بصير وحسنه اللذين تسمعهما عن قريب ان شاء الله وغير ذلك ولظاهر الثمرة في وجوب البسط واستحبابه وفي نذره وغير ذلك قد ظهر من ذلك انه لا اشكال هنا وما حكاه المص بقوله ثم ومن الناس من جعل اللفظين بمعنى واحد ظاهره في المقام بقرينة قوله ومنهم من فرق بينهما في الآية لم نتحققه ولا حكاه غيره عن غيره ومن هنا كان الثاني لا الاول اشبه كما عرفت نعم ما يظهر من المص من الاتفاق على كونهما بمعنى في غير الآية في غير صورة الاجماع وخصها العلامة باجتماعهما في الكتاب بغيرها مما قد يشهد له ما في محكي المنتهى من انه لا تمييز بينهما مع الانفراد بل العرب قد استعملت كل واحد من اللفظين في معنى الاخر اما مع الجمع بينهما فلا بد من المايز وقد اختلف العلماء في ايهما اسوء حالا من الاخر وعن نهاية الاحكام التصريح بعدم الخلاف في الطلاق اسم كل منهما على الاخر حال الانفراد وفي محكي ط لا خلاف في انه اذا اوصى للفقراء منفردين او للمساكين كك جاز صرف الوصية الى الصنفين جميعا ولعل ظ ذلك ايضا في ك واعلم ان الفقراء والمساكين متى ذكر احدهما دخل فيه الاخر بغير خلاف نص على ذلك جماعة منهم الشيخ والعلامة كما في آية الكفارة المخصوصة بالمسكين فيدخل فيه الفقير وانما الخلاف فيما لو جمعا كما في آية الزكوة لا غير والاصح انهما متغايران لنص اهل اللغة وصحيح ابي بصير عن ابي عبد الله ع الفقير الذي لا يسأل الناس والمسكين اجهد منه ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك للاتفاق على استحقاقهما من الزكوة حيث ذكرا ودخول احدهما تحت الاخر حيث يذكر احدهما وانما تظهر الفائدة نادرا فيما لو نذر او وقف او اوصى لاسوئهما حالا فان الاخر لا يدخل فيه بخلاف العكس وفي الحدائق ومحكي ايضاح النافع نفي الخلاف عن ذلك ايضا بل في الروضة ومحكي الميسية الاجماع على ذلك قال في الاول واختلف في ايهما اسوء حالا مع اشتراكهما فيما ذكر ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك للاجماع على ارادة كل منهما من الاخر حيث يفرد وفي استحقاقهما من الزكوة ولم يقعا مجتمعين الا فيها وانما تظهر الفائدة في امور نادرة والمروي في صحيحة ابي بصير ان المسكين اسوء حالا وهو موافق لنص اهل اللغة قلت الحكي عن ابن السكيت وابن دريد وابن قتيبة وابي زيد وابي عبيدة ويونس والفراء وثعلب والاصمعي وابن دريد وابي اسحق ويعقوب والاصمعي في احد النقلين قال يونس قلت لاعرابي افقير انت قال لا والله ولكن مسكين لكن ومع ذلك كله قال في القواعد في الاطعام في الكفارات وهل يجزي الفقراء اشكال الا ان قلنا بانهم اسوء حالا وفي الوصايا ولو اوصى للفقراء دخل فيهم المساكين وبالعكس على اشكال بل عن وصايا الايضاح ومع صدق عدم الدخول وفي وصية س لو اطلق احد اللفظين ففي دخول الاخر خلاف مذهبنا في الباب وقال الشيخ والراوندي والفاضل يدخل كل منهما في اطلاق لفظ الاخر فان راد وابن حنيفة ففيه منع ويوافقون على انهما اذا اجتمعا كما في الآية احتيج الى فصل بينهما وفي ك ان المتجه بعد ثبوت التغاير عدم دخول احدهما في اطلاق لفظ الاخر الا بقرينة وفي الجميع انه اجتهاد في مقابلة ما سمعت فلا ينبغي الالتفات اليه وكان الذي دعاهم الى ذلك صعوبة جريان ذلك على الضوابط ضرورة عدم الملاحظة في الوضع حال الاجماع وحال الانفراد كضرورة عدم الدليل الخارجي على

اندراج كل منهما في الاخر مع الانفراد دون الاجماع والتحقيق بعد اعطاء التامل حقه انه لا ريب في صدق الفقير على المسكين ولو الفرد الادنى منه عرفا والاصل عدم النقل والتغير واما المسكين فهو ماخوذ من المسكنة بمعنى الذلة بحيث يستعمل في غير الغني يراد منه تمام مصداق الفقير كما يومي الى ذلك الملاحظ في الخمس والكفارات وغيرهما فان من لاحظ اخبار الخمس مع التامل الصادق علم ارادة الفقير من المسكين على وجه لا يختص الخمس بل انما هو من حيث ان الفقير يكفي فيه ذلك فهو متحد المصداق مع الفقير حال استعماله في هذا المعنى وقد يستعمل في معنى اخر للذل من جهة اخرى تجامع الغنى والثروة لكن لا مدخلية له في مقامنا وقد ظهر من ذلك وجه اندراج كل منهما في الاخر حال الانفراد وانه ليس للترادف المصطلح بل للاتحاد في المصداق وان تغايرا بالمفهوم اما مع الاجماع فوجود لفظ الفقير قرينة صارفة عن عدم ارادة مصداقه من لفظ المسكين لاصالة التاسيس لا التاكيد لما عرفت من نص الاكثر على التغاير والاصل بقاء لفظ الفقير على حقيقته فلا بد حينئذ بعد كون المراد من المسكين الذليل من حيث عدم الغنى الا ان يراد من المسكين فرد له خاصة تنطبق على بعض افراد الفقير وهي اظهار شدة الحاجة بالسؤال ونحوه كما اومى اليه العالم ع فيما ارسل عنه في المحكي من تفسير علي بن ابراهيم فقال الفقراء هم الذين لا يسألون لقول الله تعالى في سورة البقرة للفقراء الذين احصروا في سبيل الله الخ والمساكين هم اهل الزمانات قد دخل فيهم الرجال والنساء والصبيان ومراده ع بالزمانات المذلات فان الذين للذل والصادق ع في خبر ابي بصير وحسنه قال قلت له قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء والمساكين فقال الفقير الذي لا يسأل الناس والمسكين اجهد منه والبائس اجهدهم الحديث وفي صحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن الفقير والمسكين فقال الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي هو اجهد منه الذي يسأل والظاهر ان مراده ما عرفت من ظهور اثار الذل عليه بالسؤال ونحوه كما ان مراده في نحو ما سمعته في خبر ابي بصير سابقا من كون ذلك حال الاجماع كما في آية الزكوة لا مط وقال ابن عرفة على ما حكي عنه في خبر احمد بن يحيى عن محمد بن سلام انه قال ليونس افرق بين المسكين والفقير فقال الفقير الذي يجد القوت والمسكين الذي لا شيء له ويؤيد ذلك كله ما عن الغنية من الاجماع على ان الفقراء لهم شيء والمساكين لا شيء لهم وقد نص على ذلك الاكثر من اهل اللغة قلت قد عرفت فيما تقدم الحكي عنه من اهل اللغة بل قد عرفت نسبة ذلك وحكي المنقح الى الاكثر من غير تقييد بل قد سمعت نسبته الى اهل اللغة وفي محكي ير نسبته كون المسكين اسوء حالا الى اهل البيت ع ونص اهل اللغة ايضا وعلى كل حال فلا ريب في كونه المعروف بين اهل اللغة والفقهاء بل قد يشهد له النبوي ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان الخ ضرورة كون المراد منه نفي المعنى المعروف للمسلمين اثباته لغيره على نوع من التجوز نحو قول الشاعر ليس من مات فاستراح بميت انما الميت ميت الاحياء وكيف كان فلا ريب في ان الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير مع الاجماع خلافا للشيخ في احد قوليه وابني حمزة وادريس فقالوا ان الفقير اسوء حالا من المسكين وربما نقل عن القاضي والطبرسي وهو مع مخالفته لما سمعته للعرف لم نعرف له شاهدا معتدا به ومن الغريب ما في السرائر من الاستدلال عليه بعد تفسير الفقير بالذي لا شيء له والمسكين بالذي له بلغة من العيش لا تكفيه طول سنته بقوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين في البحر فسماهم مساكين ولهم سفينة بحرية وقوله تعالى انما الصدقات باعتبار ان القرآن قد نزل على لسان العرب كيفية خطابهم وعادتهم البداءة بالاهم فالاهم فيعلم ان الفقير اهم وما ذلك الا لانه اسوء حالا قال ولا يلتفت الى قول الشاعر اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد بقوله لا سبد له ولا لبد اي لا قليل ولا كثير لانه لا يجوز العدول عن الآيتين من القرآن الى بيت شعر على انه لا دلالة فيه على موضع الخلاف لان كل واحد من الفقير والمسكين اذا ذكر على الانفراد دخل الاخر فيه وانما يميز احدهما عن الاخر ويحتاج الى الفرق اذا اجتمعا في اللفظ كما في الآية وغيره بانه مشتق من فقار الظهر فكان الحاجة كسرت فقار ظهره وبانه ع تعوذ من الفقر وقال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين وفيه مع ان الآية الاولى مستعمل فيها لفظ المساكين خاصة وقد عرفت انه غير محل النزاع يمكن ان يكون الاطلاق عليهم لاشتراكهم فيها على وجه لا يكون لكل واحد منهم الا الشيء اليسير وثانيا يجوز ان يكون سماهم مساكين على وجه الرحمة كما في الاخبار مسكين ابن ادم مسكين اهل النار وكقول الشاعر مساكين اهل الحب حتى قبورهم علاها تراب الذل بين المقابر وثالثا بانهم كانوا يعملون عليها بالاجارة فاضيفت اليهم ورابعا بانه لا دلالة فيه على الدعوى اذ الاطلاق اعم من ذلك واما آية الصدقة فكما ان العرب يبتدؤن بالاهم فربما يترقون الى الاعلى واما التعوذ من الفقر مع مسألة المسكنة فيحتمل ان يكون المراد بالفقر الفقر المعد بلا قناعة او مجرد عدم القناعة فانه اشد من العدم كما انه يحتمل ارادة الذل بين يدي الله من المسكين في دعائه وبالجملة لا يخفى ما في ذلك كله من القصور عن ثبوت المطلوب وكذا الاستدلال على المختار بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وهو المطروح على التراب لشدة الحاجة وبانه تؤكد به الفقر فيقال فقير مسكين ضرورة عدم دلالة الاول على محل الاجماع وامكان منع الثاني وبالجملة اذا احطت خبرا بجميع ما ذكرنا تعرف ما في كلام جملة من المتاخرين بل وكلام بعض اللغويين خصوصا المخلط صاحب القاموس فانه قال الفقر ويضم ضد الغنى وقدره ان يكون له ما يكفي عياله او الفقير من يجد القوت والمسكين من لا شيء له او الفقير المحتاج والمسكين من اذله الفقر او غيره من الاحوال او الفقير من له بلغة والمسكين من لا شيء له او هو اخس حالا من الفقير او هما سواء وظ الصحاح في مادة فقر عدم الترجيح لانه قال رجل فقير من المال قال ابن السكيت الفقير الذي له بلغة من العيش والمسكين الذي لا شيء له وقال الاصمعي المسكين اخس حالا من الفقير وقال يونس الفقير اخس حالا من المسكين قال وقلت لاعرابي افقير انت فقال لا والله بل مسكين لكن قال في مادة سكن المسكين الفقير وقد يكون بمعنى الذلة والضعف يقال تسكن الرجل وتمسكن كما قالوا تمدرع وتمندل من المدرعة والمنديل على تمفعل وهو شاذ وقياسه تسكن وتدرع وتندل مثل تشجع وتحلم وكان يونس يقول الخ وفي الحديث ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان وانما المسكين الذي لا يسأل ولا يفطن له فيعطى الى غير ذلك من كلماتهم واقربها الى ما حققنا من ان الفقر ضد الغنى المحتاج قال الله تعالى انتم الفقراء الى الله اي المحتاجون اليه فاما المسكين فالذي قد اذله الفقر او غيره فاذا كان هذا انما مسكنته من جهة الفقر حلت له الصدقة واذا كان مسكينا قد اذله شيء سوى الفقر فالصدقة لا تحل له اذا كان شايعا في اللغة ان يقال ضرب فلان المسكين وهو من اهل الثروة واليسار وانما لحقه اسم المسكين من جهة الذلة وممن اشكل عليه الحال في المقام سيد المدارك وبعض من تاخر عنه حتى انه حكى عن جده ما حكيناه سابقا واعترض عليه بوجوه منها ان المتجه بعد ثبوت التغاير عدم دخول احدهما في اطلاق الاخر الا بقرينة وما نقل عن عدم الخلاف لا يكفي في اثبات هذا الحكم وقد عرفت وجهه بلا اشكال ومنها ما ذكره من الفائدة بان المتجه عدم دخول كل منهما في الاخر وان كان اسوء حالا من المندرج لان اللفظ لا يتناوله كما هو المفروض وفيه ان المراد اذا علم كون الندب شاملا له من حيث الحاجة فان الدخول

حينئذ للاولوية ثم قد ينافش بانه ان كان المذكور في النذر لفظ احدهما دخل فيه الاخر على كل حال لما عرفت من نفيه الخلاف عن ذلك وان ذكرا معا فلا حاجة للاندراج وان كان متعلق النذر اسوئهما حالا فهو خروج عما نحن فيه ضرورة كون المراد بيان فائدة الخلاف في لفظ الفقير والمسكين لو كان هو المتعلق ولو جعل الفائدة في النذر والوصية والوقف اذا كان كل منهما لهما معا مع تفضيل احدهما على الاخر وانه خص احدهما بشيء من ذلك ونص على نفي الاخر لكان اظهر ويمكن حمل كلام على ذلك وان قصر فتبصر جيدا والامر في ذلك كله سهل بعد تحقيق اصل المسئلة التي تعرف ما في كلام جملة من الاصحاب من التشويش بعد الاحاطة فيه والله اعلم وكيف كان فالحد المسوغ لتناول الزكوة في الصنفين عدم الغنى الشامل للمعنيين فمتى تحقق استحق صاحبه الزكوة بلا خلاف وعن المنتهى الاعتراف به كما انه اذا تحقق الغنى او ما في حكمه حرمت الزكوة بلا خلاف ايضا بل قد تواتر انها لا تحل لغني نعم قد اختلف الاصحاب فيما يتحقق عدم الغنى والمشهور بين المتاخرين من الاصحاب تحققه بقصور المال او ما يقوم مقامه عن مؤنة السنة له ولعياله فيكون الغني من لم يقصر ماله قوة او فعلا عن ذلك بل عليه عامة من عدا النادر الذي لا يعبأ بخلافه بل نسبه غير واحد الى المشهور من غير تقييد عن اخر نسبته الى محققي المذهب وحكاه في لمع عن الشيخ في باب قسم الصدقات والمرسل في المقنعة عن يونس بن عمار سمعت الصادق عليه السلام يقول تحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ويجب الفطرة على من عنده قوت السنة وصحيح ابي بصير سمعت الصادق عليه السلام يقول ياخذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب السبعمائة يجب عليه الزكوة قال زكوته صدقة على عياله ولا ياخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفذها في اقل من سنة فهذا ياخذها ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة وفي الصحيح المروي عن العلل عن علي بن اسمعيل الدغشي عن ابي الحسن عليه السلام سالته عن السائل عنده قوت يوم الدان يسئل وان اعطى شيئا اله ان يقبل قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة من الزكوة لانها انما هي من سنة الى سنة ومرسل حماد عن العبد الصالح المشتمل على كيفية قسمة الخمس والزكوة والانفال وغيرها الى غير ذلك من النصوص بل عن فهرست الوسائل ان فيه احد عشر حديثا ولان الفقر لغة وعرفا الحاجة قال الله تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ومن قصرت امواله عن كفاية عامه فهو محتاج بل لعل المراد من النصوص التي يمر عليك بعضها المشتملة على الكفاية وعدمها ونحو ذلك كفاية السنة وانه ترك التعرض لها في كثير منها المعلومية ذلك ولو بحسب عادة اغلب افراد الانسان من الاهتمام بامر قوت السنة بل النصوص التي ذكرناها فيها اشارة الى تعارف ذلك والى معلومية كون المراد من اطلاق الكفاية ونحوها ذلك خصوصا بعد عدم ظهور تحديد عرفي لهذا المطلق غيرها ضرورة عدم امكان تنقيح العرف ما ان مخصوصا لتمام مصداق هذا الاطلاق وتنقيح بعض الافراد غير كاف بل جرت عادة الشارع في امثال ذلك على الضبط التحقيقي الذي به تتميز الافراد الداخلة والخارجة وليس هنا الا السنة نصا وفتوى نعم قيل انه قصور المال عن احد النصب الزكوية ولم نعرف القائل به وان نسبه غير واحد الى الشيخ واخر اليه في ف ولم نتحققه بل المحكي في ف عن الخلاف القول الاول بل في مفتاح الكرامة ولقد نظرت الخلاف مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فلم اجد فيه تصريحا بشيء من النقلين الا قوله في باب الفطرة يجب زكوة الفطرة على من ملك نصابا يجب فيه الزكوة او قيمة نصاب وبه قال ابو حنيفة قلت يمكن ان يكون مدار وجوبها عنده ذلك الا الغنى والفقر وفيه ايضا عن بعض انه على مامش المبسوط ان القائل به هو المفيد السيد فان صح النسبة فلعله في غير ما خطر في مركبيهما لكثرة الناعرية ادعى الاجماع على خلاف هذا القول في المقنعة دون خبر يونس بن عمار الظاهر في مذهب المشهور ان لم يكن الصريح وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه كضعف ما ذكر دليلا له وهو النبوي المروي مضمونه في نصوصنا ايضا انه صلى الله عليه وآله قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم والتنافي بين وجوب دفع الزكوة عليه وجواز اخذه لها وفيه ان الاخذ من الاغنياء لا ينافي الاخذ من الاغنياء لا ينافي الاخذ من الفقراء والاقتصار عليهم لكونهم الواجب عليهم غالبا خصوصا وغنى الاعراب في ذلك الوقت يحصل بادنى شيء لقلة مؤنة سنتهم بل ربما اجيب بجواز ان يكون الغني مشتركا بين الموجب للزكوة والمانع من اخذها والاشتراك وان خالف الاصل فلا بد من المصير اليه اذا وجد الدليل عليه وقد وجد فيه مع كونه لا يدفع ما نعطيه المقابلة انه لا حاجة الى دعوى الاشتراك اللفظي الذي يمكن القطع بفساده اذ يمكن ان يتوهم الاشتراك المعنوي للغنى والفقر مراتب لا تحصى والمراد منهما ما دل عليه الدليل فيهما من المراتب واما دليل الثاني فمنع واضح ان الزكوة على الفقير كالدين لا يدفع وجوب اداء فقره والعامل يدفع له الزكوة وقد يجب عليه وكذا غيره وقول الصادق عليه السلام في صحيح زرارة لا تحل لمن كانت عنده اربعون درهما يحول عليها الحول عنده ان ياخذها وان اخذها اخذها حراما كناية عن الغنى اي عنده اربعون درهما غير محتاج اليها وقد حال عليها الحول لذلك كقوله عليه السلام في ذيل خبر ابي بصير لا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة فظهر لك انه لا اشكال في من هذه الجهة كما ظهر لك استقرار المذهب على ما ذكرناه وانه ليس في المسئلة الا قولان كما هو ظاهر جماعة بل صريح البيان قال ان الاتفاق واقع على انه يشترط في الفقير والمسكين ان يقصر ماله عن مؤنة السنة لهما ولعيالهما او عن قيمته على اختلاف القولين وكذا في مصابيح الاستاد الاكبر لكن مع ذلك كله جعل في المفاتيح الاقوال ثلثة ثالثها ان الفقير من لم يقدر على كفايته وكفاية من يلزمه من عياله عادة على الدوام بربح مال او غلة او صنعة وهو الذي اختاره حاكيا له عن ط والمنقول من عبارته ما نصه الغنى الذي يحرم معه اخذ الصدقة ان يكون قادرا على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام وان كان مكتفيا بضيعة وكانت ضيعته ترد عليه كفايته وكفاية من يلزمه نفقته حرمت عليه وان كانت لا ترد عليه حل له ذلك وان كان من اهل البضائع احتاج ان يكون معه بضاعة ترد عليه قدر كفايته فان نقصت عن ذلك حلت له الصدقة ويختلف ذلك على اختلاف حاله حتى ان كان الرجل بزازا او جوهريا يحتاج الى بضاعة قدرها الف دينار فنقص عن ذلك حل له اخذ الصدقة هذا عند الشافعي والذي رواه اصحابنا انها تحل لصاحب السبعمائة وتحرم على صاحب الخمسين وذلك على قدر حاجته الى ما يتعيش به ولم يرو واكثر من ذلك وفي اصحابنا من قال ان من ملك نصابا يجب فيه الزكوة وتحرم عليه الصدقة وذلك قول ابي حنيفة والذي فهمه المص وغيره من هذه العبارة مذهب المشهور ولذا حكاه في اللمع عنه في باب قسم الصدقات والموجود فيه الباب المزبور هذه العبارة وحكي عن غيره نقل عبارة ط واختارها واستدل عليه بادلة المشهور ونحوه ما عن المهذب البارع وفي الحديث الظاهر ان مراد الشيخ بالدوام مؤنة السنة مضافا

الى ما عرفته من ظاهر بعض وصريح اخر انحصار الخلاف في القولين قلت يمكن ان يتعلق قيد الدوام في كلامه بلزوم الكفاية اي من يلزم ان ينفق عليه دائما الا من تجب نفقته في بعض الاوقات مثل الاجير المشترط اجارته وغيره فيتجه ح ما في النصوص يجب تنزيله على ما عند المشهور لعدم الحد بدله في الشرع غيره كما انه لا حد في العرف واللغة ولقد اطنب الاستاد الاكبر في شرحه على المفاتيح في مناقشته وانه يمكن ان يكون مخالفا للضروري من المذهب وحيث كان الامر من الوضوح بمكان لم نتعرض لنقل كلامه على ان ما قدمناه سابقا في اول المسئلة كاف في رده ضرورة عدم معقولية المراد بالدوام اذا لم ينزل على ما عند المشهور والله اعلم وكيف كان ففي ك وبعض ما تاخر عنها ان اطلاق المشهور مناف لما صرح به الشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم من جواز تناول الزكوة لمن كان له مال يتعيش به او ضيعة يستغلها اذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية اذ مقتضاه ان من كان وكل كان فقيرا وان كان بحيث لو انفق راس المال المملوك لكفاه الى ان قال والمعتمد ان من كان له مال يتجر به او ضيعة يستغلها فان كفاه الربح او الغلة له ولعياله لم يجز له اخذ الزكوة وان لم يكفه جاز له ولا يكلف الانفاق من راس المال ولا من ثمن الضيعة ومن لم يكن له ذلك اعتبر فيه قصور امواله عن مؤنة السنة له ولعياله والمحكي عن الاردبيلي انه نسب الى صريح الاصحاب جواز التناول اذا لم يكف الربح وان كان راس المال يكفيه لكنه تامل فيه فانه وان ورد خبر هرون بن حمزة الذي سنسمعه بعد وظاهره انه ياخذها وان كان راس المال يكفيه كما صرح به الاصحاب وفيه تامل لعدم الصراحة والصحة مع مخالفته للاخبار الاخر قلت الذي عثرنا عليه في المسئلة من النصوص هو خبر هرون قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يروى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي فقال لا تصلح لغني قال فقلت له الرجل يكون له ثلثمائة درهم في بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فياكله هو ومن وسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وصحيح معوية بن وهب سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها ايكب فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها وموثق سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام سالته عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها ما يكفيه وعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت تكفيه فلا وخبر ابي بصير سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثيرة اله ان ياخذ من الزكوة فقال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قال نعم كم يفضل قال لا ادري قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة وخبره الاخر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ياخذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب السبعمائة يجب عليه الزكوة فقال زكوته صدقة على عياله فلا ياخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفذها في اقل من سنة فهذا ياخذها ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة وموثق سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قد تحل الزكوة لصاحب السبعمائة وتحرم على صاحب الخمسين درهما فقلت له وكيف هذا قال اذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه ليأخذها لعياله واما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه لسنته وذيل خبر عبد العزيز الاتي وهي وان كان بعضها مطلقا شاملا لمن يكفيه راس المال سنته ومن لا يكفيه لكن قد يستفاد من قوله عليه السلام في خبر ابي بصير فلا ياخذها الا ان يكون الى اخره اعتبار قصور راس المال عن كفاية السنة وكذا موثق سماعة نعم اطلاقها بالنسبة الى ثمن الضيعة لا معارض له فلو فرض ان نماءها لا يكفيه لسنته حل له ان ياخذ الزكوة وان كان ثمنها لو باعها يكفيه سنين لا معارض له مع انه لا يخلو من اشكال في بعض الافراد كما اذا كان عنده ضيعة ذات ثمن عظيم لبعض الاحوال التي لا مدخلية لها في النماء ويمكنه بيعها وشراء ضيعة اخرى بثمنها وتقوم بمؤنة سنته او ازيد فان الزكوة لمثله قد يتوقف في حلها بل يمكن دعوى عدم شمول النصوص لذلك لحملها على المتعارف وعلى كل حال فالامر في الضيعة هين اما راس المال فقد عرفت ظهور بعض النصوص في ان المدار على ربحه لا عليه ومنعت نسبته الى الاصحاب كما انك عرفت ظهور بعض النصوص في خلاف ذلك مضافا الى ما يظهر من الاصحاب في تعريف الفقر والغنى بملك ما يمون به نفسه وعياله سنته وعده والى عد العرف لبعض الافراد في سلك الاغنياء كما لو كان راس مالهم لكو كالكن نماؤه يقصر عن مؤنتهم لانهم لو ارادوا الصرف من راس المال كفاهم سنين متعددة بل يمكن ان يكفيهم تمام اعمارهم فان حل الزكوة لامثالهم كما ترى فلو جعل المدار على قصور الربح وعدم عده غنيا عرفا براس ماله كان قويا وربما يؤيده ان اكثر الموجود في النصوص فرض راس المال الثمانمائة درهم ومثلها مع قصور ربحها عن مؤنة السنة لا يعد كونه غنيا بها بخلاف الالاف المتعددة وعلى كل حال لا بد من ملاحظة امر اخر وهو ان المراد استعداد قصور راس المال العملي كفاية وجه فلا عبرة بالاتفاق في بعض السنين لبعض العوارض فلا تحل الزكوة بمجرد القصور في تلك السنين فتجيد فان هذه المسائل ونظائرها غير محررة في كلام الاصحاب بل قد ياتي نحو ما ذكرنا في الضيعة بل ربما مال اليه في الروضة بعد ان حكاه قال والمعتبر في الضيعة نماؤها لا اصلها في المشهور وقيل يعتبر الاصل ومستند المشهور ضعيف وكذا الصنعة بالنسبة الى الالات قلت والله اعلم وكيف كان فمن يقدر على اكتساب ما يمون نفسه وعياله على وجه يليق بحاله لا تحل له لانه كالغني وكذا ذو الصنعة اللائقة بحاله التي تقوم بذلك كالنجار والحياكة ونحوهما بلا خلاف معتد به اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل والاول اذا كان محترفا فعلا نعم عن الخلاف انه حكي عن بعض اصحابنا جواز الدفع الى المكتسب من غير اشتراط لقصور كسبه لعله لكونه غير مالك لنصاب ولا يقدر الكفاية فجاز له الاخذ كالفقير وفيه ان الفقير محتاج اليها بخلاف الفرض كما هو واضح وبالجملة لا ينبغي التامل في ذلك خصوصا مع ملاحظة النصوص والفتاوى اما اذا لم يكن محترفا فعلا الا انه قابل لاكتساب ذلك فلا يخلو من اشكال ينشا من اختلاف عبارات الاصحاب في المقام لظهور جملة منها في اعتبار كونه محترفا فعلا واخرى في الاكتفاء بقدرته على ذلك قال الشيخ في ط ولا يجوز ان يعطى الزكوة لمحترف يقدر على اكتساب ما يقوم باوده واود عياله فان كانت حرفته لا تقوم به جاز ان ياخذ ما يتسع به على اهله ومن ملك خمسين درهما يقدر ان يتعيش بها بقدر ما يحتاج اليه في نفقته لم يجز له ان ياخذ الزكوة وان كان سبعمائة وهو لا يحسن ان يتعيش بها جاز له ان يقبل الزكوة ويخرج ما يجب عليه فيما ملكه من الزكوة ليتسع به على عياله وفي ئر لو كان ذا كسب يكتسب به حرم عليه اخذها ولو كان كسبه يمنعه من التفقه في الدين فالاقرب عندي جواز اخذها ولو كان معه ما يمون به عياله ونفسه بعض السنة جاز ان يتناولها من غير تقدير وقيل لا يتجاوز وفي شرح يمنع من يكتفي بكسبه لو ملك خمسين كما لا يمنع من لا يكتفي به ولو ملك سبعمائة وكذا ذو الصنعة والضيعة ولو كان اصلها يقوم به دون النماء استحق وهل ياخذ تتمة السنة ويسترسل الاخذ قولان ولو اشتغل بالتفقه او محصلا له عن التكسب جاز

الاخذ في البناء يعطى والحرفة والصنعة اذا قصرنا عن حاجته وشغلاه عن طلب العلم على الاقوى الى غير ذلك من العبارات الظاهرة في المحترف فعلا وفي عدم جواز الزكوة
في اختصاص الصنفين الامر حصلت له حقيقة او صنعة وهو ان يكون مفتقرا اليها بزمان تمنعه من الاكتساب او عدم معيشته تغنيه عنها فليلتجى اليها الحاجة والاضطرار
وفي الغنية وان لا يكون ممن يمكنه الاكتساب لما يكفيه الى ان قال بدليل الاجماع المتكرر وطريقة الاحتياط وقد روي من طرق المخالف لا تحل الصدقة لغنى ولا لذي مرة
سوي وفي رواية اخرى لا لذي قوة مكتسب وفي تذكرة ان لا يقدر على الاكتساب الحلال بقدر ما يقوم باوده وسد خلته الى غير ذلك من العبارات الظاهرة في الاكتفاء
بالقدرة على الاكتساب بل في المدارك في شرح المتن نسبته الى المشهور وفي مفتاح الكرامة في شرح قول الفاضل في عدم منع القادر على تكسب المؤونة بصنعة او غيرها
هذا مما لا خلاف فيه كما في تخليص التلخيص الا ما حكاه في ف وهو مع عدم معروفيته نادر واما النصوص فالذي عثرنا عليه منها مضافا الى بعض النصوص السابقة صحيح
زرارة عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وفي خبر معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع يروون عن النبي
ان الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال ابو عبد الله ع لا تصلح لغني فقال ع قد قال لغني ولم يقل لذي مرة سوي وفي خبر زرارة المروي عن معاني الاخبار عن ابي
جعفر ع قال قال رسول الله ص لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان يأخذها وهو يقدر على ما يكف نفسه عنها
والخبر الاخير منها ظاهر في موافقة الثاني لكن الاول فيه اشعار بالكراهة لا الحرمة فيمكن حمل نفي الحل فيه للقوي عليها كما ان الظاهر من انكاره ان رسول الله ص قال ذلك جواز
تناولها الذي القوة لكن في الوافي جعل الوجه فيه ان ذكر الغني يغني عن ذكر ذي المرة السوي قال ولذا لم يقله وذلك لان الغناء قد يكون بالقوة والشدة كما يكون
بالمال ولو فرض رجل لا تغنيه القوة والشدة فهو فقير محتاج لا وجه لمنعه من الصدقة فبناء المنع على الغنا ليس الا هو وهو كما ترى والاولى حمله على ما قلناه
ويدل على جواز اعطاء ذي القوة اذا لم يكن محترفا فعلا ويؤيد ذلك ما عساه يظهر من بعضهم من الاجماع على جواز اعطاء ذي الصنعة اذا اعرض عنها وترك التكسب
بها واطلاق الادلة وترك الاستفصال في كثير منها والسيرة المستمرة في سائر الاعصار والامصار على اعطائها للاقوياء القابلين للاكتساب اللهم الا ان يحمل ذلك على حاجتهم
الفعلية وان كان ذلك سبب تركه التكسب المقدور ولا او على عدم العلم بكونه قادرا على تكسب ما يمون به نفسه وعياله ضرورة اعمية الاحتراف من ذلك بمجرد قابلية التكسب
وقوته عليه لا يقضي بقدرته على تكسب مؤونته اذ ربما لا يربح بل قد يخسر لكن الاقوى في النظر الجواز مطلقا وان كان الاولى له التنزه عنها اذا لم يكن مشغولا بطلب العلم على وجه
لا يمكنه الاجتماع مع التكسب قال في المحكي عن نهاية الحكام وهي وبر وغيرها لو كان التكسب يمنعه عن التفقه في الدين جاز اخذها لانه مامور به اذا كان من اهله نعم في الاولى
لو كان لا يتأتى له تحصيل العلم لبلادته لم يحل له الزكوة مع القدرة على التكسب وكذا لو اشتغل بنوافل العبادة وكان التكسب يمنعه عن استغراق الوقت بها لم تحل له
الصدقة لان قطع الطمع عما في ايدي الناس اولى ونحوه عن الايضاح والمهذب البارع بل عن الاخير وكذا لو اشتغل بالرياضات لا تحل له واما ما زاد على الواجب على
التفقه فان كان طالبا لدرجة الاجتهاد وقد بلغها وتحتاج الناس الى التعلم منه جاز له ترك التكسب وان كان يعلم انه لا يبلغ درجة الاجتهاد وكان في ازدياد ويعلم
حاجة الناس الى القدر الذي عنده جاز له الاشتغال بالتعلم والتعليم عن التكسب والا فلا قلت لا يخفى عليك ما عساه شيء من ذلك على ما ذكرناه لما عرفت من صدق
اسم الفقر عليه بمجرد عدم ملكه لما يمون نفسه وعياله سنته وعدم تلبسه بما يقوم بذلك لا لنفي القدرة عليه اذا لم يكن متلبسا بها غاد ما عليه ومن هنا كان البحث في
عن كثير من الفروع السابقة غير متجه الا ان كان للنظر فيها مجال خصوصا مع ملاحظة الوجوب الكفائي في العلم وعدمه وامكن المناقشة في جواز التناول مع عدم الوجوب وفي
غير ذلك مما لا يخفى فيه جيدا والله اعلم وعلى كل حال فقد اتضح لك عدم الجواز اذا لم يقصر الحرفة او الصنعة عن مؤونته وانه لو قصرت عن كفايته جاز له ان يتناولها بلا خلاف
اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص التي تقدم شطر منها ظاهرة او صريحة فيه انما الخلاف والاشكال في تقدير الاخذ للقاصر وعدمه فقيل كما حكاه غير واحد
يعطى ما يتم به كفايته واستحسنه الشهيد في البيان والاكثر بل المشهور انه ليس ذلك شرطا فيعطى ما يراد ان يعطى ولو زاد على غناه كالفقير غير المكتسب لاطلاق الامر بالاعطاء
وقول الصادق ع في صحيح سعيد بن غزوان لما سئله كم يعطى الرجل الواحد من الزكوة فقال اعطه من الزكوة حتى تغنيه وفي موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه
سئل كم يعطى الرجل من الزكوة فقال قال ابو جعفر ع اذا اعطيت فاغنه قال ابو بصير قلت لابي عبد الله ع ان شيخا من اصحابنا يقال له عمر سئل عيسى بن اعين وهو
محتاج فقال عيسى بن اعين اما ان عندي من الزكوة ولكن لا اعطيك منها فقال له ولم فقال لاني رأيتك اشتريت لحما وتمرا فقال انما ربحت درهما فاشتريت
بدانقين لحما وبدانقين تمرا ثم رجعت بدانقين لحاجة قال فوضع ابو عبد الله ع يده على جبهته ساعة ثم رفع رأسه ثم قال ان الله تبارك وتعالى نظر في اموال الاغنياء ما يكفون به ولو لم
يكفهم لزادهم بل يعطيه ما يأكل ويشرب ويتزوج ويتصدق ويحج وموثق اسحق بن عمار قلت لابي الحسن موسى ع اعطي الرجل من الزكوة ثمانين درهما قال نعم وزده قلت اعطيه مائة قال
واغنه ان قدرت ان تغنيه وموثقه الآخر قلت لابي عبد الله ع اعطي الرجل من الزكوة مائة درهم قال نعم قلت مائتين قال نعم قلت ثلثمائة قال نعم قلت اربعمائة قال نعم قلت خمسمائة قال نعم
حتى تغنيه الى غير ذلك من النصوص المرخصة في الاغناء الذي من افراده الاغناء سنين متعددة لكن في البيان وما ورد في الحديث من الاغناء بالصدقة
محمول على غير المكتسب ورده في المدارك بان هذا الحمل ممكن الا انه يتوقف على وجود المعارض ولم نقف على نص يقتضيه نعم ربما اشعر به مفهوم قوله في صحيح معاوية بن
وهب يأخذ البقية من الزكوة لكنها غير صريحة في المنع من الزائد مع ذلك معارض بالرواية من كان معه مال تجب بعجز عن استنماء الكفاية لاذو الكسب القاصر قلت هذا الا
مؤيد بما يظهر من رواية هرون بن حمزة وموثق سماعة وغيرهما من النصوص الظاهرة في الرخصة في اخذ البقية خاصة من الزكوة والظاهر حجة شرعية كالصريح بل يؤيد ما
دل على ان الله فرض للفقراء في مال الاغنياء ما يسعهم ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم حيث علل عدم استحقاقهم الزائد باكتفائهم بالناقص وما دل على ان الفقير الذي
عنده قوت شهر ان يأخذ قوت سنته لانها من سنة الى سنة الظاهر في ان منتهى الرخصة ذلك والمناقشة في هذه باقتضائها عدم الفرق بين المكتسب القاصر كسبه
وغير المكتسب يدفعها ان المحقق ذلك ان لم يكن اجماعا وان لم يحققه وان كان سمعه من العلامة بل ربما ادعاه بعض اهل الظاهر من اهل العصر تمسكا ببعض العبارات
لكن وصول الدلالة بها على المطلوب الى حد الاجماع واضح المنع ضرورة كون جملة منها كنصوص الاغناء التي لا دلالة فيها على المطلوب عند التأمل ضرورة صدق
على كفاية السنة ودعوى كون المراد منه الاعم من ذلك يمكن منعها بل هي عند التدبر دالة على خلاف المطلوب ومن هنا قال الفاضل الاصبهاني انه لا دلالة فيها لان

في احكام الفقير

الاغناء يحصل بالتتمة وما زاد عليها شيء زائد على الاغناء ودعوى تحصيل الاجماع مع ما يظهر من عبارة المص وغيرها من كون محل الخلاف في الكسب القاصر
دون غيره كما ترى بل في المدارك ربما ظهر من كلام العلامة في موضع من ظن تحقق الخلاف في غيره ايضا فانه قال لو كان ما يقصر معه عن مؤونته ومؤونة عياله
حولا جاز له اخذ الزكوة لانه محتاج وقيل لا يأخذ زائدا عن تتمة المؤونة حولا وليس بالوجه لكنه حكى عنه في موضع اخر منه ايضا انه قال يجوز ان يعطى الفقير
ما يغنيه وما يزيد على غناه وهو قول علمائنا اجمع وبالجملة ان تحقق هذا الاجماع فهو والا كان المنع قويا جدا خصوصا مع الاحتياج بغيره من الفقراء بل يمكن
دعوى معلومية نكارة اعطاء الخمس او الزكوة فقيرا واحدا من الشرع فتأمل جيدا فيما وصل اليك من النصوص والمعلوم من طريقة الشرع وليعلم ان ذلك كله في الاعطاء
دفعة اما اذا اريد اعطاؤه دفعات فلا اشكال في عدم جواز ما زاد منها على كفاية السنة ضرورة صيرورته غنيا بالدفعة الاولى مثلا فلا يجوز اعطاؤه ح والله
اعلم وعلى كل حال فقد بان لك ان من هذا الباب تحل الزكوة لصاحب الثلثمائة بل السبعمائة بل الثمانمائة بل الازيد من ذلك اذا كان ربحها لا يقوم بمؤونته و
تحرم على صاحب الخمسين فما دون مع قيام الربح بها اعتبارا بالعجز الاول عن تحصيل الكفاية وتمكن الثاني كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا وسمعت النصوص الدالة عليه والله
اعلم ويعطى الفقير ولو كان له دار يسكنها او خادم يخدمه اذا كان لا غنى به عنهما ولو تعدد بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه وفي الصحيح عن عمر بن
اذينة عن غير واحد عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما سئلا عن الرجل له دار وعبد او خادم يقبل الزكوة قال نعم ان الدار والخادم ليسا بمال وفي خبر عبد العزيز قال دخلت
انا وابو بصير على ابي عبد الله ع فقال له ابو بصير ان لنا صديقا وهو رجل صدوق يدين الله بما ندين به فقال من هذا يا ابا محمد الذي تزكيه فقال العباس بن الوليد بن
صبيح فقال رحم الله الوليد بن صبيح ماله يا ابا محمد قال جعلت فداك له دار تسوى اربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى
الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان يأخذ من الزكوة قال نعم قال وله هذه العروض فقال يا ابا محمد فتأمرني ان آمره ببيع داره وهي عزه ومسقط رأسه او يبيع
جاريته التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او آمره ببيع غلامه او جمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكوة وهي له حلال ولا يبيع
داره ولا غلامه ولا جمله وهما ظاهران في استثناء كل ما يحتاج اليه كفرس الركوب وثياب التجمل اللتين نص على الحاقهما الفاضل في المحكي من تذكرته قائلا انه لا
يعلم في ذلك كله خلافا والظاهر ارادته منهما المثال لكل ما يحتاجه حتى كتب العلم ونحوهما مما تمس الحاجة اليه لا يخرج بملكها عن حد الفقر الى الغنى عرفا بل
الظاهر ان منها ما يحتاج اليه لعزه وشرفه هذا وفي المدارك انه لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته بحيث يكفيه قيمة الزيادة حولا وامكنه بيعها منفردة فالاظهر
خروجه بذلك عن حد الفقر اما لو كانت حاجته تندفع باقل منها قيمة فالاظهر انه لا يكلف بيعها وشراء الادون لاطلاق النص ولما في التكليف بذلك من
العسر والمشقة وبه قطع في كره ثم قال وكذا الكلام في العبد والفرس ولو فقدت هذه المذكورات استثنى له اثمانها مع الحاجة اليها ولا يبعد الحاق ما يحتاج اليه
في التزويج بذلك مع حاجته اليه قلت ان اطلاق النص يقتضي عدم الفرق بين الزيادة بين حمله على المتعارف من عدم الزيادة وكذا الكلام في العبد والفرس واما
استثناء الاثمان فلا بأس به من جهة ضرورة صدق الحاجة اليها فتندرج في المؤونة من غير فرق في ذلك بين الحاجة اليها للعجز او للعز ولعله لذا جزم ثاني الشهيدين و
ثاني المحققين بالابدال مع الزيادة وهو جيد لما عرفت فالمدار على عادته وحاجته وقد يجتمعان وقد يفترقان ولا وجه لاعتبارهما جميعا كما عن بعضهم ولا للاقتصار
على الاولى كما عن آخر نعم لا بأس بالاقتصار على الثانية مع ارادة عمومها للاولى لا فرق بينها بين المتحد والمتعدد وما في بعض الكتب من ان الظاهر عدم اعتبار الدوام
في تعدد فرس الركوب لعدم نقص قدر الشريف في الاقتصار على فرس واحد فيه ما لا يخفى وبالجملة المدار على ما يناسب حاله حاجة وعزا في جميع ذلك كما وكيفا ويختلف
باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة والله اعلم ولو ادعى الفقر فان عرف صدقه او كذبه عومل بما عرف منه بلا خلاف ولا اشكال ولو جهل الامر ان اعطي من غير يمين سواء
كان قويا او ضعيفا بلا خلاف معتد به اجده بل في المدارك هو المعروف من مذهب الاصحاب بل ظاهر المعتبر والعلامة في كتبه الثلثة انه موضع وفاق نعم في ط لو ادعى القوي
الحاجة الى الصدقة لاجل عياله ففيه قولان احدهما يقبل قوله بلا بينة والثاني لا يقبل الا ببينة لانه لا يتعذر وهذا هو الاحوط لكن في المختلف الظاهر ان مراد الشيخ به
بالقائل من الجمهور وعلى كل حال فقد استدل عليه بعضهم بالاصل وهو مع انه لا يتم فيمن كان له اصل مال اذ ستعرف عدم الفرق بينه وبين المقام ولا فيمن ادعى تلف كنا
او العزم كما ستعرف في سهم الرقاب والغارمين لا يخلو من منع اذ من المعلوم كون الجميع من واد واحد عند المعظم بل مقتضاه جواز الدفع من دون دعوى قد يناقش فيه بمعلومية انقطاع
الاصل للقطع بحصول مال له في الجملة فيما مضى من الازمنة وفرض موضوع لم يحصل فيه القطع غير مجد اذ هو في غاية الندرة نعم قد يقال ان القطع بحصول مال له في الجملة لا
ينافي استصحاب حال عدم الغنى له اذ حصول المال اعم من حصول صفة الغنى له لكن قد يدفع بان المال المقطوع بحصوله له يمكن حصول وصف الغنى به ويمكن ان لا يكون
كذلك واثبات صفته بالاصل كما ترى وعلى كل حال فالاستدلال بالاصل لا يتم في جميع افراد البحث كما هو واضح ومن هنا استدل عليه بعضهم بما حاصله من ان الاصل
قبول كل دعوى للمسلم مع عدم المعارض له فيها ونصوص البينة بقرينة قوله فيها واليمين على من انكر ظاهرة في الدعوى المقابلة بالانكار لا مطلقا وفي خبر منصور بن
حازم عن الصادق ع قلت له عشرة كانوا جلوسا وفي وسطهم كيس فيه الف دينار فسئل بعضهم بعضا الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا وقال واحد هو لي فلمن هو فقال
هو للذي ادعاه اشعار به في الجملة بل قد يقال ان الزكوة بعد ان وجهها الشارع وملكها الفقراء صارت كالمال المطروح فمن ادعى انه من اهلها اخذ منها وفي
الحدائق يستفاد من هذا الخبر ان كل من ادعى ما لا يد عليه قضى له به وبذلك صرح الاصحاب من غير خلاف ينقل ثم حكى عن الشهيد الثاني في لك انه بعد نقل
الرواية المذكورة دليلا للحكم قال ولانه مع عدم المنازع لا وجه لمنع المدعي منه ولا لطلب البينة منه ولا احلافه اذ لا خصم له وقد يناقش في هذا الدليل بانه لو سلم فانما
يسلم في الكيس ونحوه مما لا معارض له ولا يد لمسلم اخرى فيه بخلاف المقام الذي قد كلف فيه المسلم بايصال الزكوة للفقير المتوقف ذلك على العلم بفقره ولو بالبينة الشرعية
وما يقوم مقامها وليس دعوى الفقير من ذلك بل المقام اشبه شيء بدعوى العدالة او دعوى الاجتهاد في جواز الصلوة خلفه والاخذ منه واما ما دل من النصوص
على تصديق المرأة في ان لا زوج لها مع موافقته للاصل في بعض الافراد لا يتعدى منه الى غيره كبعض الصحاح الدالة على تصديقها في تحليل نفسها اذا
كانت مطلقة ثلاثا وما دل من النصوص ايضا على قبول قول من كان عليه خمس او زكوة في الاخراج وقبول قوله في ابدال النصاب فرارا من الزكوة ودعوى النقص

عند الحرص وغير ذلك من المواضع التي ذكرنا الشهيد منها ما يزيد على عشرين ثم قال وضبطها بعضهم بانها كل ما كان بين العبد وبين الله ولا يعلم الا من قبله ولا
ضرر فيه على الغير وما تعلق بالحد والتعزير ضربين مطالبته كل ما كان منها نحو المقام بالدليل دعوى كون المنشأ في الجميع اتحاد دعوى لا معارض لها على وجه
يشمل المقام ممنوع ولعله لذا استشكل في الحكم هنا في ك وتبعه غيره قال والمسئلة محل اشكال من اتفاق الاصحاب ظاهرا على جواز الدفع الى مدعي الفقر اذا لم يعلم
له اصل مال من غير تكليف له ببينة ولا يمين وورود بعض الاخبار بذلك وكونه موافقا للاصل واستلزام التكليف باقامة البينة على الفقر الحرج والعسر في اكثر
الموارد ومن ان الشرط اتصاف المدفوع اليه باحد الاوصاف الثمانية فلا بد من تحقق الشرط كما في نظائره والاحتياط يقتضي عدم الاكتفاء بمجرد الدعوى الا مع
عدالة المدعي او ظن صدقه وفيه ان عدالة المدعي وظن الصدق لا يجديان في ثبات الشرط ايضا على وجه يحصل به براءة الذمة كما هو واضح ولعله اشار بورود بعض
الاخبار الى ما ورد في عطاء السائل ولو كان على ظهر فرس والى خصوص خبر عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام قال جاء رجل الى الحسن والحسين عليهما السلام وهما جالسان على الصفا
فسئلهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع ففيك شيء من هذا قال نعم فاعطياه وقد كان الرجل سئل عبد الله بن عمر وعبد
الرحمن بن ابي بكر فاعطياه ولم يسئلاه عن شيء فرجع اليهما فقال لهما ما بالكما لم تسئلاني عن حالي كما سالني الحسن والحسين واخبرهما بما قالا فقالا انهما غذيا بالعلم
غذاء وضعف السند منجبر بالشهرة والاتفاق ظاهرا كالدلالة وكانهما عليهما السلام علما كونه من غير الاصناف الاخر واحتملا الفقر والغرم بناء على ارادة الصدقة الواجبة
اي الزكوة والانصاف انه مع ذلك كله لا مناص عما عليه الاصحاب في المقام وفي دعوى الكتابة والغرم ونظائرها لذلك ولان الثابت من التكليف ايتاء الزكوة لا ايتائها
للفقير مثلا وقوله تعالى انما الصدقات الخ لا يفيد الا كونها لهم في الواقع دون غيرهم لا ان المكلف يجب عليه احراز الصفات في الدفع وقوله لا تحل الصدقة لغني انما
يفيد مانعية الغنى لا شرطية الفقر في الدفع والايتاء وفرق واضح بينهما فالزكوة في يد من كانت مكلف بدفعها والامر بينها ولهما فان عرف انه من اهلها اتى حلال
له والا حرام عليه كما قال الله ولعل احدا عليه فيها شيء في الحقيقة كالمال المطروح الذي لا يد لاحد عليه ويؤيد ذلك كله بالعسر والحرج في التكليف بالبينة
في كثير من المقامات وبالسيرة والطريقة وما يظهر من جملة من النصوص في الصدقة الواجبة والمندوبة قولا وفعلا ومن ذلك يظهر لك الحال في قول المص وكذا لو كان له
اصل مال كما هو المعروف بين الاصحاب في المقام وقيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه بل يحلف على تلفه لاصالة بقائه وفيه انه لا دليل على اثبات اليمين لمثل ذلك
ولعله لذا كان المحكي عنه في نقل اخر التكليف بالبينة وهو وان كان اجود من الاكتفاء باليمين على عدم قبول قوله لكن فيه ما عرفت من انه لا فرق في المقام بين ما كان
له اصل مال اولا ولعل ما ذكرناه ونحوه هو الدليل في دعوى النسب في جواز تناول الخمس وان توقف فيه هنا ولو وكله من عليه الحق وكالة مطلقة فتناولها هو لعلمه بحاله
كان طريق الاحتياط مع عدالة الوكيل ان قلنا باعتبارها وكذا في دعوى النسب فتامل جيدا والله اعلم وكيف كان فلا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكوة لاطلاق الادلة
فلو كان ممن يترفع عنها ويدخله حياء منها وهو مستحق جاز صرفها اليه على وجه الصلة ظاهرا والزكوة واقعا بل الظاهر استحبابه بل عن كره انه لا يعرف فيه خلافا
قال ابو بصير في الصحيح او الحسن كالصحيح قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل
المؤمن ودعوى ضعفها باشتراك ابي بصير بين الثقة وغيره مع انا في غنية عنها باطلاق الادلة وانجبارها بالعمل على وجه لا يعرف فيه خلاف فكما اعترف به في ذق
مضافا الى ما سمعته من كره يدفعها منع الاشتراك بين الثقة وغيره اولا كما حقق في محله وثانيا ان الظاهر كونه المرادي الثقة الجليل القدر بقرينة رواية عاصم بن حميد
عنه لكن قال محمد بن مسلم في الحسن كالصحيح قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها باخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افنعطيها
اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت زكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه وما ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل
انما هي فريضة الله فلا يستحيي منها الا انه لم نجد عاملا به على ظاهره وان كان قد يظهر من ... نوع توقف في الحكم من جهته لانه اقتصر بعد ذكر مثل ما هنا على ذكر الخبر
المزبور من غير تعرض للتاويل بل حمله في ك على الكراهة قال وروى الكليني بعدة طرق عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال تارك الزكوة وقد وجبت له مثل مانعها وقد وجبت عليه
ومرجعه الى ان الاولى منعه منها واعطائها لمن يقبلها فان ظاهره النهي عنها واخر على ان لا منه اضراب عن الكلام السابق لا على النهي ويكون ما بعد لا بيانا وحاصل المراد انه
لا يقبلها ولا يستحيي من فريضة الله فان لم يقبلها على هذا الوجه فلا يلزمها ويعطيها اياه على وجه الزكوة ويفهم منه صريح جواز الاعطاء لا على هذا الوجه جواب
السؤال انما علم من المفهوم والمنطوق الخبر قد سيق لبيان حال المستحق من انه ينبغي له ولا ينبغي له وثالث على احتمال كون الامتناع لعدم الاحتياج وانتفاء
الاستحقاق وفيه انه خلاف ظاهر الراوي قال في الوافي بعد نقل الخبرين لعل الفرق بينهما ان الاول قد علم من حاله الاستحياء منها ولكن اذا بعث اليه تقبلها اذا كان مضطرا
اليها فقد وجب عليه اخذها فان لم ياخذها فهو عاص وهو كمانع الزكوة ان لم يضطر اليها ولم يقبلها فلا وجه لاعطائها اياه قلت يمكن حمل الحسن المزبور على عدم
الاجزاء بقبض المستحق مصرحا باشتراط كونه لا على وجه الزكوة بل على وجه الصلة والهبة واستيفاء دين يرجع على الدافع او نحو ذلك وانه ان كانت الزكوة فهو
غير قابل لها بخلاف الصحيح الاول فان فيه ايصال الزكوة له من دون تسميتها له ولم يكن قد قبضها مشترطا في قبضه عدم كونها زكوة بل اقصاه عدم تشخيص قصده
بكونها زكوة الحاصل من عدم تسميتها له ولا دليل على اشتراطه بل اطلاق الادلة يقتضي عدمه خصوصا بناء على انها في الذمة او صفات فيها بالمعارض لانها كالدين
يكفي فيه قبض المستحق بعنوان التملك لاطلاق الادلة وصدق امتثال الامر بالايتاء ومعلومية كون الزكوة ليست من قسم العقود والمعتبر مطابقة قبولها
ولو قلنا لا يجابها بل هي اشبه شيء بالاحكام واعتبار قبض المستحق انما هو لتحقيق امتثال الدافع فيما امر به من الايتاء والا فهو لا ربط له بالدفع فمع حصول كل
من الدفع والقبض تم الامتثال وان لم يقصد القابض كونها زكوة والا حصل منافات بين القصدين بل الظاهر الاجزاء بذلك وان كذب الدافع وقال
انها ليست زكوة الا ان القابض لم يقبضها على انها ليست زكوة بل نوى التملك المطلق الذي يجامع كونها زكوة في الواقع لان الاثم الحاصل للدافع بالكذب
في اخباره لا يقدح في صدق الامتثال في الواقع نعم لو كان القبض على انها ليست زكوة بل هبة ونحوها اشكل براءة ذمة الدافع بذلك واشكل تملك
المدفوع في ملك القابض ضرورة كونه حينئذ كالذي لم ينو التملك لان ما نواه لم يسلم له في الواقع والاكتفاء بمجرد القبض ولو كان مجردا عن النية لا يخ من اشكال

لاستصحاب الشغل وعدم الدخول في ملك الفقير ولو صح ذلك لجاز دسها في مال الفقير من غير علم واشكل منه الاكتفاء بنية التملك المنافي لقصد المالك الذي
لم يسلم التناوي ففي الحقيقة ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد فتامل جيدا فان المقام محتاج اليه ضرورة ظهور جملة من العبارات بالاجزاء وان تخلف القصد
كعبارة اللمعة ونحوها مما صرح فيها بايصالها على وجه الهدية الماضي غالبا بكون قصد القابض ما ظهر له من الاهداء ينافي كونها زكوة والله اعلم وكيف
كان فلو دفعها اي الزكوة اليه على انه فقير فبان غنيا ارتجعت منه مع التمكن مع بقاء العين وتلفها مع علم القابض بكونها زكوة لكونه حينئذ غاصبا يجري
عليه حكمه حتى لو كان جاهلا بحرمة دفع الزكوة للغني اذ هو جهل بالحكم الشرعي لا يعذر فيه بالنسبة الى الضمان بل الظاهر ذلك ايضا لو دفعها اليه على انه غني عالم
بحرمة الزكوة على الغني او عالما وتعمد الدفع ضرورة تحقق العدوان في استيلاء يده على كل حال كالمقبوض بالمعاملة الفاسدة مع علم الدافع بالفساد وجهل المدفوع
اليه فضلا عن حال علمهما معا او جهلهما معا او جهل الدافع وعلم المدفوع اليه لان الغرض كون الدفع على وجه الزكوة فاذن مقيدة بذلك وعلم بعدم تحقق
القيد شرعا لا ينافي التقييد بركي يتفرع عليه الضمان ونحوه ولا غرور منه بعد الاخبار بانه زكوة وانما غره جهله بالحكم الشرعي فلا يعذر فيه وبالجملة ففساد
الدفع يقضي بعدم ترتب اثر الدفع الصحيح عليه وارجاع بعض الصور السابقة الى الهبة ونحوها مع عدم قصد الدافع لها كما هو الفرض واضح الفساد وهذا
كله مع علم المدفوع اليه بانها زكوة اما مع جهله فعن المص في لمع القطع بعدم جواز ارتجاع العين معللا له بان الظاهر كونها صدقة اي مندوبة وتبرعا وقيل ان
الدفع بنفسه اعم من ذلك وعن ظ هي ذلك ايضا معللا له بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وقيل ان الاحتمال لا يثبت المطلوب هنا وحمل فعل المسلم على الصحة
بعد التصريح الذي ترى الفاعل بما يقتضي الفساد وهو المؤتمن على فعله وابصر بنيته لانه لا يعلم الا من قبله والفرض ان المدفوع اليه لم يعارضه بان ادعى
عليه اظهار كونه هبة ونحوها والا كان من مدعي الصحة والفساد يقدم الاول بيمينه على الثاني اما في الفرض فالمتجه العكس وفرق واضح بين ذلك وبين
المعاملة الواقعة من الطرفين اذا ادعى احدهما صحتها والاخر فسادها لاتحاد المعاملة المتنازع فيها واختلاف جهتها والاصل صحة فعل كل منهما ودعوى احدهما
فساد فعله بحيث يسري الى فساد فعل الاخر مخالفة للاصل المزبور فكان القول قول الموافق للاصل دونه بخلاف ما نحن فيه الذي قبض المدفوع اليه فيه من توابع فعل
الدافع فتامل جيدا فانه دقيق نعم قد يتجه عدم الرجوع مع التلف باعتبار كونه كالغار له فهو اقوى منه في الاتلاف ولعله الى ذلك مال سيد المدارك فانه
بعد ان حكي عن المع وظ هي ما سمعت وعن كره انه استقرب جواز الاسترجاع لفساد الدفع ولانه ابصر بنيته قال وهو جيد مع بقاء العين وانتفاء القرائن
مع بقاء العين وانتفاء القرائن الدالة على كون المدفوع صدقة اي مندوبة وتبرعا وانما قيدناه بذلك لظهور عبارته بالاطلاق كالمتن والتحقيق ما سمعت وقال
الاستاذ في كشفه ولو دفع زكوته الى الامام او نائبه العام او الخاص برئت منه سواء اصاب الدافع المدفوع اليه في دفعه او اخطا ولا ضمان على احد منهم ولو
دفعها بنفسه الى الفقير بزعم فقره وعلم المدفوع اليه بانها زكوة وكان ممن لا يستحقها استرجعها منه مع التلف وبدونه ومع علم الدافع لا رجوع مع التلف الا
ان يكون بعد العزل وان لم يعلم بكونها زكوة استرجعها مع بقائها دون التلف والحكم في دفع الامام او نائبه مثله وهو موافق لما قلناه الا في الفرق بين
العزل وعدمه مع التلف وعلم الدافع وفيه ان المتجه في ذلك ما سمعت من الرجوع مطلقا من غير فرق بين العزل وعدمه وان كان الاول اوضح باعتبار
تشخصه بالعزل مال الغير فلولي المسلمين مطالبة كل منهما به بخلافه قبل العزل فيختص مطالبة الولي بالمالك لبقائه مشغولا بالخطاب فالمالك يطالب المدفوع
اليه باعتبار كون الاذن مقيدة فتامل جيدا والله اعلم وكيف كان فان تعذر ارتجاعها حيث يرجع عليه كانت ثابتة في ذمة الاخذ لما عرفت ولم يلزم الدافع
مع عدم التقصير ضمانها سواء كان الدافع المالك او الامام والساعي بلا خلاف اجده في الاخيرين كما اعترف به في محكي هي بل نفاه عنه بين العلماء لان المالك
ادى الواجب وهو الدفع الى الامام او نائبه فيخرج عن العهدة والدافع فعل المامور به وهو الدفع الى من يظهر منه الفقر اذ الاطلاع على الباطن يتعذر
وامتثال الامر يقتضي الاجزاء وقيل ان مثله يجري في المالك ايضا ومن هنا كان خيرة المص عدم الفرق بل هو المحكي عن الشيخ وجماعة بل قيل انه المش اللهم الا
ان يفرق بينهما بظهور الادلة في شرطية الواقعية في الزكوة فيبقى المكلف في العهدة بخلاف دفع الامام او نائبه فانه ليس فيه الدفع الزكوة بل خطاب اخر يكفي
في امتثاله مراعاة الاذن الشرعية خصوصا بعد اصالة براءة ذمتهما من الضمان وبعد معلومية منافاة منصب السلطنة عن ضمان امثال ذلك ومعلومية كونه
فعل الكبرى فعل الله الذي هو المالك الحقيقي على ان خطاء الامام في الموضوع يكون في بيت المال ولا معنى له هنا اذ مرجعه الغرامة للفقراء من مالهم الى
غير ذلك مما يصلح فارقا بين الامام والمالك ولعله لذا كان المحكي عن المفيد وابي الصلاح الاعادة في دفع المالك وانه الما عرفت وللصحيح عن الحسين بن عثمان
عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي وارساله مع كون الراوي عن الحسين ابن ابي عمير الذي مراسيله
كالصحاح عند الاصحاب والظاهر كونه هو المرسل منجبر بموافقته لقاعدة الشرطية المستفادة من ظاهر الادلة المطمئنة ودعوى ظهور الاجزاء مما دل على حجية الاصول
والاستصحاب ونحوها واضحة المنع خصوصا في ايصال الاموال الى غير اهلها ومعتضد باصالة الشغل وبما في صحيح ابي المغرا عن الصادق عليه السلام ان الله اشرك
بين الاغنياء والفقراء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم وما في غيره من الصحاح والمعتبرة من ان الزكوة مخصوصة باهلها حتى ان المخالف بعد
الاستبصار يقبل منه جميع عباداته في حال الضلال سوى الزكوة لانه وضعها في غير اهلها وفي الصحيح عن الوليد بن صبيح انه قال له شهاب بن عبد ربه اقرء
الجليل الابلج الصادق عليه السلام واعلمه انه يصيبني فزع في منامي فقال الصادق عليه السلام قل له فليزكه فاجاب شهاب ان الاطفال يعلمون اني ازكي مالي فقال عليه السلام قل له
انك تخرجها ولا تضعها مواضعها ولعل فيه ايماء الى ترك الاجتهاد في مستحقها ومن هنا جعل جماعة المدار في الضمان وعدمه على الاجتهاد وعدمه بل لعله المش
بين المتاخرين لانه امين فيجب عليه الاستظهار ولخبري الحسن والطلاقة قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عارف ادى الزكوة الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم قال نعم قلت فان
لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى وفي الكافي وعن
زرارة مثله غير انه قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد والطلب فلا لكن في كشف يتوجه على الاول ان ارادوا بالاجتهاد القدر المسوغ لجواز الدفع ولو

بسؤال الفقير فلا ريب في اعتباره الا ان مثل ذلك لا يسمى اجتهادا ومع ذلك فمرجع هذا التفصيل هذا الاعتبار الى ما اطلقه الشيخ في ط من انتفاء الضمان مط
وان اريد به البحث عن حال الفقير زيادة على ذلك كما هو المتبادر من لفظ الاجتهاد فهو غير واجب اجماعا على ما نقله جماعة قلت قد يقال لا منافاة بين عدم وجوبه
وترتب الضمان على عدمه ثم قال وعلى الروايتين ان مورده ما خلاف محل النزاع لكنهما تدلان بالفحوى على انتفاء الضمان مع الاجتهاد في محل النزاع اما الضمان
مع انتفاء الاجتهاد فلا دلالة لهما عليه في التنازع بوجه قلت قد يمنع دلالتهما بالفحوى على عدم الضمان ايضا بناء على ظهورهما في ارادة اعطائها للحاكم الفقيه
والمراد بالاجتهاد فيهما في السؤال الثاني الطلب لاهلها المؤمنين فلم يجدهم ثم دفعها الى غيرهم وهذا غير ما نحن فيه من الاجتهاد في كون المدفوع اليه مؤمنا
مثلا ثم بان انه مخالف ولا يستفاد منه حكمه لا بالفحوى ولا بغيرها ومن ذلك كله ظهر لك قوة ما ذهب اليه المفيد وابو الصلاح من الضمان مط ودعوى منافاته لسهولة
الملة وسماحتها وكون الفقير من الموضوعات الخفية التي لا يكلف فيها بالواقع يدفعها ان المنافي لها ايجاب الدفع للمستحق الواقعي اذا قلنا بان له الدفع اما الى من
ظاهره الفقر ولو بدعواه بل وان لم يدع بناء على اعتبار الاصل فيه ولكن يضمن اذا ظهر الخلاف فلا منافاة كما هو واضح وكذا الكلام فيما لو بان ان المدفوع اليه كافر
او فاسق ومن يجب نفقته او هاشمي وكان الدافع من غير قبيلته لاتحاد الجميع فيما تقدم من الادلة لكن قد يظهر من بعض متأخري المتأخرين اتفاق الاصحاب هنا على عدم
الضمان مطلقا وكانه اخذه مما في المنتهى من الاجماع على الاجزاء فيها الا انه يمكن ارادته الاجماع من الخصم لانه ذكره في الرد على ابي الصلاح بعد ما حكى عنه الفرق بين الفقير
والغني على انه يمكن منعه عليه بالتتبع حتى عند المتأخرين فان ظاهر الدروس وغيره ممن جعل المدار على الاجتهاد عدم الفرق بين سائر الشرائط وما ذكرناه من الكلام
بعينه في المقام خصوصا بعد ان لم يذكروا له دليلا سوى قاعدة الاجزاء الذي قد عرفت ما فيها سيما في المقام الذي هو كالدين وكالامانة ونحوهما مما لا يسقط
الاعادة عن المكلف به الاخذ بالطرق الشرعية الظاهرية وكيف كان فقد استثنى غير واحد من ذلك ما لو بان ان المدفوع اليه عبد المالك فان الاعادة فيه واجبة
مطلقا لان المال لم يخرج عن ملك المالك بذلك فيجري مجرى عزلها من غير تسليم واشكله في ك بان ذلك بعينه آت في سائر الصور فان غير المستحق لا يملك الزكوة
في نفس الامر سواء كان عبد المالك او غيره والجواب عن الجميع واحد هو تحقق التسليم المشروع المقتضي للاجزاء ومنه يمكن الفرق بين العبد وغيره بان الدفع الى الاول
ايضا بخلاف الدفع الى غيره فانه ايضا بناء الا انه فقد شرط الصحة في الواقع لا الملك عند حتى يتجه عليه ما ذكره والمراد بعدم الخروج عن ملك المالك انه دفع المال الى يد
فهو كالو عزله وجعله في صندوق ونحوه لذا خص الاستثناء في عبد الدافع لا مطلق العبد نعم الظاهر اختصاص الاستثناء بدفع المالك لا الامام خلافا للمحكي
عن ابي حنيفة فلم يفرق بينهما وفيه منع واضح **الصنف الثالث** من مستحقي الزكوة كتابا وسنة واجماعا بقسميه العاملون عليها وهم عمال الصدقات الساعون في
تحصيلها وتحصيلها بجباية وولاية على الجباية وغيرهم من اصناف السعاة على بلد الزكوة بحيث يتضمن الولاية على السعاة وكتابة وحساب وحفظ او نحو ذلك مما
ما له مدخل في التحصيل او التحصين الى ان تصل الى المستحقين في شرح العاضل والقسمة مما له مدخلية في ذلك لانها تحصيل الزكوة لمستحقيها او تحصين لها عن غيره وعن
استبداد البعض بجميعها قلت لكن قال العالم ع في المروي عنه في تفسير علي بن ابراهيم العاملين عليها هم السعاة والجباة في اخذها وجمعها وحفظها حتى يؤدوها الى من
يقسمها وظاهره خروج القسمة عن العمل ويمكن ارادة اول الشهيدين وغيره من القسمة المذكورة في العمل القسمة مع المالك وكيف كان فلا خلاف بيننا في استحقاقهم سهما
نصيبا منها خلافا لبعض العامة فقال ان ما يأخذه العامل يكون اجرة وعوضا لا زكوة لانه لا يعطى الا مع العمل والزكوة تدفع استحقاقا لا عوضا ولانه يأخذ مع الغنى
اجماعا محكيا عن الخلاف والاصل وظاهر الاية والصدقة لا تحل لغني وحكاه في كره عن ابي حنيفة وفيه مع انه اجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة ان توقف الاخذ على العمل لا ينافي
الاستحقاق انما شرط العمل بل لا ينافي اخذها باعتباره لا باعتبار الفقر ولذا جاز له مع الغنى كابن السبيل الغني في بلده وما ورد في النصوص من ان علة شرعها الفقر لا
يقتضي اختصاصها صرفها فيه وعلى كل حال فللعامل احكام كثيرة قد اشتمل بعضها على جملة منها الا ان الذي يجب ان يتكمل فيهم اربع صفات التكليف بلا خلاف
اجده فيه ولا اشكال فلا يجوز عمالة الصبي والمجنون ولو باذن وليهما لانها نيابة عن الامام ع في الولاية على قبض مال الفقراء وحفظه لهم وهما قاصران عن ذلك ومن هنا
اعتبر فيهم الايمان بالمعنى الاخص لعدم جواز هذه الولاية لغيره اذ هي غصن من شجرة العهد الذي لا يناله الظالمون مضافا الى عموم ما دل على عدم جواز اعطائهم الصدقات
والى ما حكي من الاجماع في ضه وتبع من اعتبار العدالة في المستحقين في غير المقام وقال امير المؤمنين ع لمصدق الذي ارسله الى الكوفة انطلق يا عبد الله وعليك بتقوى
الله وحده لا شريك له ولا تؤثرن دنياك على آخرتك وكن حافظا لما ائتمنتك عليه راعيا لحق الله فيه الى ان قال له فاذا قبضته فحق الله فلا توكل الا ناصحا شفيقا
امينا حفيظا غير معنف بشيء منها ثم احدر كل ما اجتمع عندك من كل ناد الينا نصيره حيث امر الله فاذا انحدر بها رسولك فاوعز اليه ان لا يحول بين ناقة وبين فصيلها ولا
يفرق بينهما ولا يمصرن لبنها فيضر ذلك بفصيلها ولا يجهدنها ركوبا وليعدل بينهن في ذلك وليوردهن كل ماء يمر به ولا يعدل بهن عن نبت الارض الى جواد الطرق
في الساعة التي تريح وتعنق وليرفق بهن جهده حتى ياتينا باذن الله سحاحا سمانا غير متعبات ولا مجهدات فنقسمهن باذن الله على كتاب الله وسنة نبيه ص فان ذلك
اعظم لاجرك واقرب لرشدك ينظر الله اليها واليك والى جهدك ونصيحتك لمن بعثك وبعثت في حاجته فان رسول الله ص قال ما ينظر الله الى ولي له يجهد نفسه بالطاعة و
النصيحة له ولامامه الا كان معنا في الرفيق الاعلى الحديث معلوم ان ذلك كله لا يطمئن بحصوله من الفاسق مع عزل الشارع عن درجة الامانة الشرعية والولاية
واما اعتبار الفقه فلا دليل عليه بل يكفي علمه بما يحتاجون اليه في عملهم ولذا قال المص ولو اقتصر على ما يحتاج اليه فيه جاز بل قد يظهر من المص في المع الميل الى
عدم اعتبار الفقه في العامل والاكتفاء فيه بسؤال العلماء واستحسنه في البيان ونفى البأس عنه في ك وكذا يعتبر في العامل ان لا يكون هاشميا بلا خلاف اجده وما عن ط
من انه حكى عن قوم جوازه لانه ياخذ على وجه الاجرة يريد به من العامة كما استظهره في المخ قال ولا اعرف قولا لعلمائنا في ذلك لعموم ما دل على حرمة الصدقة الواجبة
عليهم السالم عن المعارض بينه وبين الاية وان كان من وجه لكن يرجح عليه من وجوه مضافا الى صحيح العيص بن القسم عن الصادق ع قال ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله ص
فسألوه ان يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ص يا بني عبد المطلب
ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكني قد وعدت الشفاعة ثم قال ابو عبد الله ع اللهم اشهد لقد وعدها فما ظنكم يا بني عبد المطلب اذا اخذت بحلقة باب الجنة اتروني مؤثرا

عليكم غيركم وفي اعتبار الحرية خلاف وتردد من ان العامل يملك نصيبا من الزكوة والعبد لا يملك ومولاه لم يعمل وهو خيرة الشيخ على ما قيل ومن حصول الغرض
بعمله وكون العمالة نوعا من الاجارة والعبد صالح لذلك مع اذن سيده وقواه في المخ ومال اليه المص في المع ونفى الباس عنه في ك ولا ريب ان الاول اقوى
ثم ينبغي تقييده بغير المكاتب اما هو فلا ريب في جواز عمالته لانه صالح للملك والتكسب كما انه ينبغي ان يعلم ان المراد في المقام ونظائره صيرورته عاملا منه جانيا
به الزكوة لانه غيرها بل الاصل العمل في الزكوة فانه لا اشكال في صحة استيجاره من بيت المال وتبرعه لو اذن له سيده بلا عوض بل قد يقال بجواز اجارته من الزكوة
بل من الزكوة التي يستأجر العمل فيها لعدم كونه من العاملين الذين هم بعض مصارف الزكوة وكذا الكلام في الهاشمي ضرورة عدم كون ذلك اخذا من الزكوة على وجه
التصدق بها عليهم بل هي اجرة على عمل قد وقع ممن له الولاية على الفقراء وهو واضح بادنى تامل كوضوح عدم الباس في العبد وغيره في الصبيان اذا كانوا من نوع
العامل وليسوا بعمال نواب الامام ع او نائبه بحيث يندرجون في مصارف الزكوة بل قد يتقدح في المقام شيء وهو امكان ان يقال انه لا يعتبر في بعض انواع العمل اذن الامام او نحوه
نائبا عنه كالكتابة والحفظ ونحوهما وبذلك يندرج صاحبه في العاملين لاطلاق الاية فيعطون ح من هذا السهم ان لم يكونوا في الصفات السابقة ضرورة اعتبارها
في العمال السعاة الولاة عن الامام وربما يشهد لذلك في الجملة بعض ما يستمر من كلمات الاصحاب في المؤلفة فان جماعة جعلوا هناك من سهم العمالة اعطاء قوم يجبون
الزكوة من غيرهم ولا يحوجون الامام الى ارسال عامل الجباية زائدا على من جعلهم من المؤلفة فلاحظ وتامل لكن قد يمنع ذلك ظاهر تعريف الاصحاب للعاملين انهم النواب
والسعاة من قبل الامام وح فيتجه سقوط هذا السهم في هذا الزمان الا اذا استعمل المجتهد على جبايتها ونحوها مع احتمال السقوط فيه ايضا باعتبار السياق العمل
الناشئ عن بسط اليد من الادلة ولعله لذلك لا في من ظهور ع وبسط يده قال في يه ويسقط سهم المؤلفة وسهم السعاة وسهم الجهاد لان هؤلاء لا يوجدون الا مع ظهور
الامام لان المؤلفة انما يتالفهم ليجاهدون معه والسعاة الذين يكونون من قبله في جمع الزكوات الخ وكيف كان فالامام مخير بين ان يقدر لهم جعالة مقدرة
او اجرة عن مدة مقررة وبين ان لا يجعل لهم شيئا من ذلك فيعطيهم ما يراه قال الحلبي في الحسن قلت لابي عبد الله ع ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر
له شيء ولو عين له اجرة فقصر السهم عن اجرته اتمه الامام من بيت المال او من باقي السهام ولو زاد نصيبه عن اجرته فهو للباقي المستحقين وفي ك لا يخفى ان ذلك انما
يتفرع على وجوب البسط على الاصناف على وجه التسوية وهو غير معتبر عندنا وتبعه على ذلك في الحدائق قلت يمكن تفريعه على غيره ايضا نعم قد ينافيه ما اشرنا
اليه سابقا من انه حيث تعلق للعامل اجرة يخرج عن كونه مصرفا للزكوة ضرورة ملكه لها بعقد الاجارة ولذا وجب الاتمام من بيت المال بل ولم يات بشيء او رده
ما جاء به اخذ من الامام ما يستحقه ومن المعلوم ان المراد من الاية اعطاء العامل من الصدقات على وجه الصدقة وهو الذي لم يقدر له شيء وقد سئل عنه الحلبي كما جاء به
بما عرفت فتدبر جيدا هذا وقد ذكر غير واحد انه يجب على الامام بعث السعاة في كل عام وهو حسن ان توقف حصولها على ذلك ح فلو فرقها الامام بنفسه او وكيله في مكان
لم يجب وكذا لو علم ان قبيلا يؤدونها اليه او الى اهلها ولم يتعلق له غرض بجبايتها وكان المسألة خالية عن الثمرة اذ هو ع اعرف بتكليفه مع بسط يده ع واما مع قصور يده
كما في هذا الزمان فلا ريب في عدم وجوب ذلك عليه لا على الحكام من قبله كما هو واضح **والثالث** من الاصناف **والرابع المؤلفة قلوبهم** وهم الكفار الذين يستمالون
الى الجهاد ولا نعرف مؤلفة غيرهم كما في محكي ط بتفاوت يسير قال هم كفار يستمالون الى الاسلام وربما الفوا ليستعان بهم على الجهاد بالاسهام لهم منها ثم قال ولا يعرف
اصحابنا مؤلفة اهل الاسلام ونحوه عن الخلاف ونص على الاجماع عليه لكن لم يذكر فيه الاستمالة الى الاسلام وفي محكي الاقتصاد قوم كفار لهم ميل الى الاسلام
يستعان بهم على قتال اهل الحرب ونحوه عن المصباح وفي الوسيلة والذين يستمالون من الكفار استعانة منهم على قتال غيرهم من امثالهم وفي الارشاد هم الكفار الذين يستمالون
الى الجهاد وفي شرح كفار يستمالون بها الى الجهاد وفي مؤلفة الاسلام قولان فيها انهم ياخذون من سهم سبيل الله ويمكن ان يكون مراده ما في الجمل حيث قال هم الذين
يستمالون الى الجهاد وقال السيد ابن زهرة في الغنية بقوله والمؤلفة قلوبهم هم الذين يستمالون الى الجهاد بلا خلاف فيكون معقد نفي الخلاف ح وان كان ظاهره الاطلاق
كالحلبي في اشارة السبق حيث قال هم المستعان بهم في الجهاد وان كانوا كفارا ونحوه في فع والمع وكره وظاهرهم او صريحهم انهم مسلمون وكفار كما هو صريح المحكي عن المفيد
اختاره ابن ادريس وغيره كما انه مال اليه جماعة من المتأخرين بل ظاهر كتاب الاشراف للمفيد اختصاصهم بالمسلمين قال انهم هم الداخلون في الايمان على وجه يخاف عليهم مفارقته
فيتالفهم الامام بقسط من الزكوة لتطيب نفوسهم بما صاروا اليه ويقيموا عليه فيالفوه ويزول عنهم بذلك دواعي الارتياب وعن حواشي القواعد للشهيد الاول لا ريب ان
التاليف متحقق في الجميع لان المؤلفة قلوبهم زمن النبي ص الذين كان يعطيهم من الزكوة وغيرها زيادة على غيرهم ما كانوا كفارا ظاهرا بل مسلمين ضعيفي العقايد
اشرافا في قومهم كابي سفيان والاقرع بن حابس وعيينة بن حصين ونظائرهم وهم معلومون مضبوطون بالعدد بين العلماء وقد احسن ابن الجنيد حيث عرفهم بانهم
من اظهر الدين بلسانه واعان المسلمين واياهم بيده وكان معهم الا قلبه الخ وفي صحيح زرارة او حسنه عن الباقر ع سألته عن قول الله عز وجل والمؤلفة قلوبهم قال هم
قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد ص فامر الله
نبيه ص ان يتالفهم بالمال والعطاء لكي يحسن اسلامهم ويثبتوا على دينهم الذي دخلوا فيه واقروا به فان رسول الله ص يوم حنين تالف رؤساء العرب من قريش ومضر منهم
ابو سفيان بن حرب وعيينة بن حصين الفزاري واشباههم من الناس فغضبت الانصار واجتمعت الى سعد بن عبادة فانطلق بهم الى رسول الله ص فقالوا يا رسول الله أتأذن لي
بالكلام فقال ان كان هذا الامر في هذه الاموال التي قسمت بين قومك شيئا انزله الله رضينا وان كان غير ذلك لم نرض فقال رسول الله ص اكلكم على قول سيدكم
سعد فقالوا سيدنا الله ورسوله ثم قالوا في الثالثة نحن على مثل قوله ورأيه فحط الله نورهم وفرض للمؤلفة قلوبهم سهما في القرآن وبه يظهر المراد من خبره الاخر عنه ايضا
المؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله ص فكان ص يتالفهم ويعرفهم كيما يعرفوا ويعلمهم كالمرسل عن الصادق ع
المروي عن تفسير علي بن ابراهيم بزيادة فجعل لهم نصيبا في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا بل وخبر زرارة الاخر عن الباقر ع ايضا المؤلفة قلوبهم لم يكونوا قط اكثر منهم
اليوم كمرسل موسى بن بكير عنه ايضا لكن زاد فيه هم قوم وحدوا الله وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة محمد ص قلوبهم بل لعله الى ذلك يرمي الصادق ع في قوله لاسحاق
عالية فيما رواه عنه كم ترى اهل هذه الاية ان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون قال ثم قال هم اكثر من ثلثي الناس لان الظاهر كون المراد من الاولين ان

ان ضعفا الدين المحتاجين الى التاليف لاجل البقاء عليه ورسوخه في قلوبهم ليسوا بمخصوصين بوقت بل هم اكثر كثير في هذه الاوقات ولعل ذلك باعتبار عدم الاقرار بامامتهم والاعتقاد بها التي هي اعظم ما جاء به النبي فان الشكاك في امامتهم وهم القسم الثالث المتوسط بين النصاب والمؤمنين يعبر عنهم في الاخبار تارة بالشكاك وتارة باهل الضلال وتارة بالمستضعفين اكثر الناس في زمانهم كما دل عليه الاخبار المتضمنة لكون حكمهم في الدنيا حكم اهل الاسلام وفي الاخرة من المرجين لامر الله والتحقيق بعد التامل التام في كلمات الاصحاب والاخبار المروية ومعقد الاجماع ونفي الخلاف ان المؤلفة قلوبهم عام للكافرين الذين يراد الفتهم للجهاد او الاسلام والمسلمين الضعفاء العقائد لا انهم خاص باحد القسمين وان اطنب في الحدائق في الانكار على من ادرج الكافرين عملا بظاهر النصوص المروية لكن فيه مضافا الى ما فيه انه لا اطلاق لا ينطرح لمعقد الاجماع ونفي الخلاف بل بما ادعي من ظهور بعض النصوص السابقة في غير المسلم وفي حاشية الارشاد لولد الكركي المروي انهم قوم كفار على انه قد ارسل في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد انه قال في قول الله عز وجل والمؤلفة قوم يتالفون على الاسلام من رؤساء القبائل كان رسول الله يعطيهم ليتالفهم ويكون ذلك في كل زمان اذا احتاج الى ذلك الامام فعله وفي الصحيح والحسن عن زرارة ومحمد انهما قالا لابي عبد الله ارايت قول الله تعالى انما الصدقات الخ لكل هؤلاء يعطى وان كان لا يعرف فقال ان الامام يعطي هؤلاء جميعا لانهم يقرون له بالطاعة قال زرارة قلت فان كانوا لا يعرفون فقال يا زرارة لو كان يعطى من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع وانما يعطى من لا يعرف ليرغب في الدين فيثبت عليه فاما اليوم فلا تعطها انت واصحابك الا من يعرف فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس ثم قال سهم المؤلفة وسهم الرقاب عام والباقي خاص الحديث فان الظاهر ان مراده بالعموم ما ذكرنا بل قد يستفاد منه عموم التاليف لضعف الايمان بالمعنى الاخص كما انه يستفاد من بعض النصوص السابقة كمرسل الدعائم وبعض الفتاوى ان المراد بالمؤلفة الكتاب من كان له ميل الى الاسلام او الى الجهاد مع المسلمين ثم يعطى لتحصيل كمال الالفة والدخول في الاسلام بل لعل ذلك هو ظاهر الاية باعتبار الوصف وكونهم كالعاملين بالتدبير الى ذلك اذ الاعطاء للكفار الذين لم يظهر منهم ميل لاحتمال حصول الالفة فلا يخلو من اشكال نعم وعلى كل حال فما عن الشافعي من ان مؤلفة الاسلام او بعد اقسام قوم لهم نظراء فاذا اعطوا رغب نظراؤهم وقوم في نياتهم ضعف فيعطون لتقوى نياتهم وقوم باطراف بلاد الاسلام اذا اعطوا قاتلوا وقوم يليهم من الكفار اذا اعطوا منعوا الكفار من الدخول والهجوم على المسلمين ان لم يعطوا لم يفعلوا واحتاج الى تجهيز الجيوش لقتالهم وقوم جاوروا او منعوا ما يجب عليهم من الزكاة اذا اعطوا منها جبوها للامام ولم يحوجوه الى عامل وان لم يعطوا لم يفعلوا واستحسنه بعض اصحابنا بل تبعه عليه اخرون لا يخلو من اشكال ان اراد الاعطاء من سهم المؤلفة ضرورة عدم كون الاولين منهم قطعا بل والاخيرين والثالث لم يكن ذلك لضعف في ايمانهم بل لا باس باعطاء الجميع من غير هذا السهم بعد احراز ما يعتبر فيه ومن هنا قال بعضهم بعد ذكره الاقسام انه يمكن اعطاء ما عدا الاخير من سهم سبيل الله والاخير من سهم العمالة وقد ظهر لك التحقيق فلا حاجة الى تطويل الكلام وبه يظهر لك ما في من كلمات الاصحاب وكيف كان فالظاهر بقاؤه وفي كره نسبته الى علمائنا الاطلاق الادلة وعدم الجهاد في هذا الزمان لا يقدح في بقائه مع انه قد يحتاج اليه ايضا وقد عرفت عدم انحصار التاليف فيه نعم في النهاية والوسيلة دفعه عن الصدقات من السقوط واختاره شيخنا في كشف الغطاء البقوة لمن تبسط يده من الائمة بعد النبي ضعيف وكان الاستثناء بناء على اختياره من ان المؤلفة قسم من الكفار وحدوا الله ولم يقروا بالنبوة ويجاهدون مع المسلمين ثم قال والظاهر انها حرام عليهم وان وجب اعطاؤهم لهم وهو لا يخلو من وجه وان كان للنظر فيه مجال وقال ايضا والشرط في اعطاء هذا السهم رجاء التاثير في المعطى له وعدم لزوم الخلل من جهة حسد قوم اخرين فينقض الغرض وفي هذا القسم يجب البسط مع توقف الغرض عليه لو دخلوا في الاسلام وحصل الاطمينان الاثنى لهم ومع بقاء الخوف منهم بالرجوع الى ما كانوا عليه يبقى السهم لهم والظاهر ان هذا السهم مدار على حصول التاليف فان كانوا متعددين كلا بالقوة الا بتمامه سلم السهم تماما وان كانوا فلا يحصل تاليفهم ببعضه اعطوا بعضه ولو حصل تاليفهم بالبعض وحسن الكلام انفسه على هذا المال ولم يبذل المال ولا يخفى عليك محل النظر من ذلك وغيره بادنى تامل والله اعلم والسهم الرابع الخامس في الرقاب وعدل عن اللام الى في تبعا للاية ولعل الوجه فيه ما قيل من ان الاصناف الاول يصرف اليهم المال فيتصرفون فيه كيف شاؤوا بخلاف الاربعة الاخيرة فان المال يصرف في جهات حاجاتهم التي لاجلها استحقوا الزكاة فيخلص به الرقاب من الاسر والرق ويقضى به الدين وكذا في سبيل الله وابن السبيل وفي الكشاف ما عدل للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق لان في للوعاء فنبه على انهم احقاء بان يجعلوا مظنة لها ومصبا لها الى ان قال وتكرير في قوله تعالى وفي سبيل الله وابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين وعلى كل حال فهم عند المصنف وكثير ثلاثة المكاتبون والعبيد الذين تحت الشدة والعبد يشترى ويعتق وان لم يكن في شدة لكن بشرط عدم المستحق بل الاكثر اجمع في الاول بيننا وبين العامة بل الاجماع بقسميه عليه بل في المرسل المروي في الفقيه سئل الصادق انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الصدقة ان الله تعالى يقول في كتابه وفي الرقاب والتعليل ظاهر في عدم تقييد الحكم بما وقع في السؤال من تادية البعض ولذا المطلوب الحكم في المكاتب من غير فرق بين ذلك بل ولا بين مطلقه ومشروطه اما الثاني فالعمدة في ادراجه في هذا القسم الاجماع المحكي صريحا وظاهرا مستفيضا المعتضد بالتتبع والا فالصحيح عن الصادق ع في الرجل تجتمع عنده الزكاة يشتري بها نسمة يعتقها فقال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه فيعتقه لا دلالة فيه على كونه من هذا السهم لاحتمال كونه من سهم سبيل الله بناء على عمومه لذلك بل الظاهر ذلك الا ان يقوى ولو بمعونة الاجماع المزبور ان مقتضى الاستثناء الظاهر في خروجه بذلك عن ظلم القوم كونه من سهم الرقاب حتى على القول بالمصرف لا البسط فان المراد عليه انهم اذا لم يكونوا في شدة لم يكونوا من موضوع الرقاب الذي جعله الله من المصارف فلا يخرج الا كونه من سبيل الله والكلام في ترجيحه على صلة الفقراء الجامعين للوصفين ايضا ان قلنا بكون السبيل اعم من الجهاد ومن المصالح العامة فهو حينئذ ظلم القوم اخرين لمكان حاجتهم اليه ما مع الحاجة فيندرجون في موضوع الرقاب وقد جعله الله مصرفا فهو جيد والامر سهل بعد الاتفاق عليه عندنا والمرجع في الشدة والضرورة الى العرف لعدم التقدير لها شرعا وان كان ربما قيل ان منها ان يمنعوا من الصلاة اول الوقت فيشترون منها ويعتقون بعد الشراء ولا يجزي الشراء بلا عتق وربما وجد في بعض الحواشي انه ان نوى العتق حين الشراء حصل العتق ولا احتياج الى الاعتاق بل في زبدة البيان احتمال العتق بمجرد الشراء وفيه مضافا الى ظهور النصوص السابقة وصراحتها في ان العتق صيغة واسباب والشراء من الزكاة ليس سببا وكان وجهه ظهور الاية في حصول الفك بمجرد دفع الصدقة من غير حاجة

الى سبب اخر لكن يدفع ذلك انه يقتضي كون المراد بالرقاب المكاتبين لا الاعم المقتضي لحصول العتق في غيرهم بلا صيغة وربما يؤيد ذلك ان الاصحاب الحقوا هذا القسم بالرقاب الحاقا ولعله لادلة خاصة افتوا بمضمونها او ظهر لهم ان المراد بالرقاب في الاية الاعم مما يحصل به الفك بلا واسطة وعلى كل حال ففي ضمان نية الزكاة مقارنة لدفع الثمن للبائع او العتق وفي ذلك عن حواشي الشافعي انها مقارنة للعتق ولعل الثاني لا يخلو من قوة لان دفع الثمن خصوصا اذا كان بعد اجراء الصيغة لكونه مقتضى البيع من هنا ينتقل العبد الى اهل الصدقة ولذا كان ولاؤه لهم كما صرح به غير واحد من الاصحاب في القسم الثالث بل نسبه اليهم ودل عليه خبر محمد الوشاء الاتي فيكون ايصاله الى الفقراء بعتقه عنهم وكان وجه التخيير بينه وبين دفع الثمن انه يحصل الامتثال بكل منهما اما بالعتق فلما عرفت واما بالدفع فلانه يحصل دفع الزكاة ايضا باعتبار الشراء لاهل الصدقة هذا ولكن قد يفرق بين هذا القسم والقسم الثالث في حكم الولاء فيجعل الولاء في الثالث للفقراء دون ما نحن فيه باعتبار كونه من الرقاب بلا خلاف فهو من مصارف الزكاة للفقراء بخلاف العبد في غير الشدة فانه ليس من المصارف خصوصا بعد استغنائه عن العتق لعدم كونه في شدة فهو ان اشترى يكون بمال الفقراء ولهذا ورد كون ولائه لهم فتامل جيدا والله اعلم واما القسم الثالث ففي المعتبر انه عليه فقهاء الاصحاب ويدل عليه الموثق سالت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكاة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكاته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك لكن فيه اولا انه لا دلالة فيه على كونه من سهم الرقاب بل ظاهره او صريحه خلاف ذلك لكون المفروض الشراء بتمام الزكاة وثانيا ان التقييد فيه بعدم المستحق انما هو في السؤال فلا يقتضي تقييد اطلاق الاية بناء على شمولها والاطلاق خبر ايوب بن الحر المروي عن كتاب العلل قال سالت ابا عبد الله ع مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه يدي من زكاة اشتريه من الزكاة واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكاة لانه اشتري بسهمهم وفي خبر اخر بمالهم وخبر ابي محمد الوابشي عن ابي عبد الله ع قال ساله بعض اصحابنا عن رجل اشترى اباه من الزكاة زكاة ماله قال اشترى خير رقبة لا باس ولعله لذا كان ظاهر الانتصار فيما حكي عنه والسرائر وعن حواشيها والارشاد وصريح الايضاح والكنز وذلك على ما حكي عن بعضهم جواز العتق من سهم الرقاب مع وجود المستحق وهو وان كان جيدا من حيث الاطلاق لكن قد عرفت عدم الدليل على كونه من سهم الرقاب مع عدم المستحق فضلا عنه مع وجوده بل ظاهر اقتصار جماعة من الاصحاب او الاكثر على ما تعرفه على الاولين عدمه بل صرح في ضه بكونه من سهم سبيل الله مع وجود المستحق لكن الامر سهل بعد عدم وجوب البسط وان الاصناف مصارف كما تعرفه في محله ان شاء الله فان قيل كفى بالنصوص السابقة دليلا على كونه من سهم الرقاب لانه المنساق من مثل ذلك ضرورة عدم ارادة بيان الجواز من حيث كونه قربة من القرب بناء على ان ذلك معنى سبيل الله مضافا الى مرسل الدعائم انه قال في قوله وفي الرقاب اذا جازت الزكاة خمسمائة درهم اشترى منها العبد واعتق بل لعل قوله ع اشترى خير رقبة فيه ايماء الى ذلك قلنا ان كانت هذه النصوص جميعها مساقة لذلك فالمتجه الاقتصار على القسمين الاولين لانها حينئذ مقتضى الجمع بين الاطلاق والتقييد فيها فان ما عدا غير الشدة مطلق يقيد به ولعله لذا اقتصر جماعة او الاكثر او المشهور عليهما قال الشيخ في ط وفي الرقاب هم المكاتبون والمماليك الذين يكونون تحت الشدة العظيمة فيبتاعون من الزكاة ويعتقون وقد روي ان من وجب عليه كفارة عتق رقبة في ظهار او قتل خطاء او غير ذلك ولا يكون عنده يشترى عنه ويعتق وقال في الجمل وهم المكاتبون والعبيد اذا كانوا في شدة وقال في الانتصار وهم المكاتبون وعندنا يدخل فيهم المملوك الذي يكون في شدة يشترى من مال الزكاة ويشتريه ويعتق ويكون ولاؤه لارباب الزكاة لانه اشترى بمالهم وفي ط واما سهم الرقاب فانه يدخل فيه المكاتبون بلا خلاف وعندنا انه يدخل فيه العبيد اذا كانوا في شدة يشترون ويعتقون عن اهل الصدقات ويكون ولاؤهم لارباب الصدقات ولم يجوز ذلك احد من الفقهاء وروى اصحابنا ان من وجب عليه عتق رقبة في كفارة ولا يقدر على ذلك جاز ان يعتق عنه والاحوط عندي انه يعطي ثمن الرقبة لكونه فقيرا فيشتري هو ويعتق هو عن نفسه وفي المخ فقد اختار ما في ط وعن ابن الجنيد واما الرقاب فهم المكاتبون ومن نهكه من اسر العدو الذي لا يقدر على فديته نفسه والمملوك المؤمن اذا كان في يد من يؤذيه وفي الغنية واما الرقاب فهم المكاتبون بلا خلاف ايضا ويجوز عندنا ان يشتري من مال الزكاة كل عبد هو في ضر وشدة ويعتق بدليل الاجماع المشار اليه وايضا فظاهر الاية يقتضيه وقال في ابي سبيله وفي الرقاب العبيد المغنوع عليهم عند ساداتهم فان اشتروا واعتقوا عن اهل الصدقة وعن من وجب عليه عتق رقبة ولم يجد اجزاء من الزكاة وكذلك المكاتب اذا عجز عن اداء مال الكتابة اعين بمال الصدقة على فك رقبته وفي اشارة السبق وهم المكاتبون ومن في حكمهم من كل عبد مضرور بالعبودية وقال في اللمع سهم الرقاب ويدخل فيه المكاتبون والعبيد اذا كانوا في ضر وشدة وحكى عن ابي حنيفة والشافعي الاختصاص بالمكاتبين ودليلهم وبطلانه ثم قال ولو لم يوجد مستحق جاز شراء العبد من الزكاة وعتقه وان لم يكن في ضر وعليه فقهاء الاصحاب وفي ذلك عبيد زرارة الخ ولعله لا يريد من سهم الرقاب بل لعل كلامه الاول يومي الى خلافه وظهر منه في ذلك التحرير فانه قال المراد بالرقاب المكاتبون والعبيد اذا كانوا في ضر وشدة يشترون ابتداء ويعتقون ثم قال بعد ذلك البحث الثالث لو لم يوجد مستحق جاز ان يشتري العبد من مال الزكاة ويعتق وان لم يكن في شدة واظهر منه ما كره فانه قال والرقاب من جملة الاصناف المعدودة في القران فالمشهور عند علمائنا ان المراد به المكاتبون يعطون من الصدقة ليدفعوه في كتابتهم والعبيد تحت الشدة يشترون ويعتقون لقوله تعالى وفي الرقاب وهو شامل لهما فان المراد ازالة الرقبة وشرطنا في الثاني الضر والشدة لما روي عن الصادق ع الى ان قال وروى علماؤنا ان المؤمن وجب عليه كفارة عتق في ظهار وشبهه لم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكاة ما يشتري به رقبة يعتقها في كفارته لرواية علي بن ابراهيم الى ان قال ولو لم يوجد مستحق جاز شراء العبد من الزكاة وعتقه وان لم يكن في ضر وشدة وعليه فقهاؤنا لقول الصادق ع الخ بل وكذا كنز العرفان فانه قال الخامس الرقاب هم المكاتبون من اصناف اصحابنا العبد المؤمن يكون في الشدة يشترى ويعتق وبه قال ابن عباس والحسن ومالك واحمد وكذا جوز اصحابنا مع عدم المستحق شراء العبد من الزكاة وعتقه وفي ايات الاحكام للجواد الاكثر على اشتراط الضر والشدة وفي ير هم المكاتبون والعبيد في الشدة وفي جواز شراء العبد منها بغير شدة او ليكفر به المرتبة والمخيرة خلاف وفي اللباب الرقاب هم المكاتبون والعبيد في شدة وروى علي بن ابراهيم في تفسيرها جواز التكفير للعاجز وربما حمل على الغارمين وفي عبيد زرارة شراء العبد مطلقا من الزكاة عند عدم المستحق وفي اللمعة وهم المكاتبون والعبيد في الشدة الى غير ذلك من كلماتهم التي لا ريب في تحقق الشهرة بملاحظتها باختصاص الرقاب بالقسمين فمع فرض كون الروايات مساقة لبيان ذلك كان المتجه الجمع بين مطلقها ومقيدها

وهو بفضول مخصابنهما وح نبنى الجواز فى الفرض عموم سبيل الله لذلك وعدمه وستعرف الحال فيه ان كان المراد منها اصل الجواز وان لم يكن من سهم الرقاب فلا
تعارض بينها وبين خبر الشدة لا اشكال فى ارادة كونه من سهم الرقاب على ما افتى به الاصحاب ويكون المخرج جواز العتق مط لما عرفت من كون القيد فى السؤال فلا
يقتضى التقييد الاطلاق الذى عرفت ظاهر الاجماع المحكى فى كره كالمع وهى على الجواز مع عدم المستحق اعم من الاشتراط فلا يعارض الاطلاق المزبور اللهم الا ان يقال
ان التقييد بعدم المستحق مستفاد مما فى الصحيح المزبور ضرورة ظهوره فى كون الظلم باعتبار وجود المستحق ولو لا اصالة كون الزكوة للفقراء وان صرفت فى الرقاب ولذا
كان الولاء لهم فى موضوع الرقاب اى العبيد تحت الشدة وح مع فرض عدم المستحق لا ظلم وعليه يكون المقيد بالشدة العتق مع وجود المستحق اما اذا لم يوجد فهو على
الاطلاق لعدم المعارض فيكون الرقاب ح ثلاثة واطلاق خبر العلل مقيد بما فى الصحيح بل بما كان فيه ايماء الى الشدة حيث انه فرض كون العبد عارفا وفى يده من يزيد
يحتمل شراء المخالف له بل لعل مولاه كان كذلك لغلبتهم فى ذلك الزمان بل تعريضه للبيع لدلالة فى السوق المشتمل على اليهودى والمخالف وغيرهما اشد شئ عليه
المراد من المرسل السؤال عن شراء الاب انه من الرقاب والا فلا اطلاق فيه يحتج به على المطلوب لكن مع ذلك كله قد اختار فى ك جواز الاعتاق مط وانه من سهم الرقاب
بعد ان حكاه عن الفاضل قال وقواه ولده فى الشرح ونقله عن المفيد وابن ادريس متمسكا بالخبرين السابقين ثم حكى عن جده ان اشتراط الضرورة وعدم المستحق انما هو
فى الاعتاق من سهم الرقاب فلو اعتق من سهم سبيل الله لم يتوقف على ذلك وقال هو غير جيد لعدم استفادته من النص بل الظهور فى خلافه اذ المتبادر من الرواية الاولى بعينه
رواية الظلم كون الشراء وقع بجميع الزكوة والاولى حملها على الكراهة اما الثانية فلا دلالة لها على اعتبار هذا الشرط اعنى عدم المستحق لان ذلك انما وقع فى كلام السائل
وليس فى الجواب دلالة على اختصاص الحكم بالمسئول عنه كما هو واضح ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا والله علم والغرض من هذا الاطناب بيان التحقيق اولا
وثانيا بيان الخبط فى كلام جملة من الناس حيث انهم لم يحرروا كلام الاصحاب كسيد المدارك وغيره بل قد يظهر من الكاشانى فى المفاتيح الجواز من سهم الرقاب مع عدم المستحق
ولا واحدا ملاحظ وتامل والله علم وكيف كان فقد دخل تحت الثالث ورابع من موضوع الرقاب من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق وعده رواه على بن ابرهيم
فى كتاب التفسير عن العالم قال وفى الرقاب قوم لزمتهم كفارات فى قتل الخطاء وفى الظهار وفى الايمان وفى قتل الصيد فى الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل
الله لهم سهما فى الصدقات ليكفر عنهم وعليه يمكن ان يكون المراد بالرقاب من عليه الكفارة بمعنى تعلق الحق فى رقبته اى ذمته بل فى المدارك ان مقتضاها جواز اخراج الكفارة
من الزكوة وان لم تكن عتقا لكنها غير واضحة الاسناد الا ان على بن ابرهيم اورده مرسلا ومن ثم تردد المص فى العمل بها وهو فى محله قلت مضافا الى ما قيل فى وجه قول المص وفيه
تردد من عدم الحاجة فى الكفارة الى العتق لانها مخيرة او مرتبة وعلى كل حال ينتقل الى الفرد الاخر من الخصال لكن فيه ان الخبر المزبور لم يذكر فيه اعتبار الحاجة الى خصوص العتق
مع فرض العمل به يتجه عدم اعتبار ذلك على ان من الكفارات كفارة الجمع نعم قد يتوقف فى العمل بها وان اشتهر روايتها بين الاصحاب اذا اريد الشراء من الزكوة والعتق عمن عليه
الكفارة من غير احتسابها عليه او تمليك الرقبة اياه لعدم الجابر لها ضرورة ان لا شهرة فى العمل بها بل لعلها على العكس وان استفاض نسبة مضمونها الى الرواية فى كلمات الاصحاب
حتى انه فى كره نسبه الى رواية علمائنا لكن ليس ذلك عملا بها كما هو واضح هذا كله فى صرف الزكوة فى ذلك على الوجه المزبور واما دفعها اليه باعتبار انه فقير كما سمعته من كره
او من سهم الغارمين بناء على شمول الغرم لذلك كما صرح به المص فى المع فلا باس به وليس عملا فى الرواية بل لا يبعد تنزيلها عليهما هذا وقد اطنب المحدث البحرانى فى الانكار على
عدم العمل بالخبر المزبور وتحصيل المراد فى الرقاب به والمكاتب وان ما دل عليه فى النصوص من جواز العتق مطلقا فهو شئ خارج عن الاصناف الثمانية بدليل التعليل بالظلم
وكون الولاء للفقراء ولو انه كان من الرقاب لم يكن فيه ظلم ولا استحق الفقراء الولاء ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا ويمكن ان يكون مبنى الظلم والولاء على
ما اشرنا اليه سابقا من اصالة كون الزكوة للفقراء كما اومأ اليه نصوص التشريك بينهم وبين الاغنياء ونصوص حكمة مشروعية الزكوة لدفع الحاجة وسد الخلة و
غيرهما فتم جيدا والله علم وكيف كان فالمكاتب انما يعطى من هذا السهم اذا لم يكن معه ما يصرفه فى كتابته بلا خلاف اجده لانه هو الذى دل عليه الكل
السابق والاطلاق لانه غير مساق لبيان المصرف فلا وثوق بشموله للافراد كالاوثوق بارادته من التعليل خصوصا بعد ملاحظة الفتاوى وما ورد من النصوص
فى مشروعية الزكوة فانها لدفع الضرورة والحاجة واشعار تعبير السائل على سؤاله بعد ذكر الجواب عاما فى ذلك ايضا بل اعتبر الشهيد فى البيان قصور كسبه
عن مال الكتابة وهو لا يخلو من قوة لما عرفت مضافا الى الاطلاق عدم حلها للمحترف السوى بل قد عرفت اندراجه فى الغنى عندهم الى ما تسمعه من بعضهم فى
الغارمين لكن فى ك ان مقتضى العبارة الجواز وان كان قادرا على تحصيله بالتكسب وهو كذلك عملا بالاطلاق قلت قد عرفت عدم الوثوق بالاطلاق المزبور والا
لاقتضى الجواز مع المال ايضا وليس فى المرسل منافاة باعتبار كون التقييد فى السؤال وهو معلوم البطلان ومنه يعلم بناؤهم على التقييد به فى خصوص المقام
وهو يقتضى ما سمعته من الشهيد بل قد يتجه بذلك ما قيل من توقف الاعطاء على حلول النجم لانتفاء الحاجة فى الحال فلا يصدق العجز وان استضعفه فى ك ايضا
معللا له بالعموم المراد منه الاطلاق الذى قد عرفت حاله نعم لا باس بالتمسك فيه بالاية والرواية بالنسبة الى ما صرح به بعضهم من جواز الدفع الى السيد بغير اذن المكاتب
لاطلاق الادلة الشامل لذلك والدفع الى المكاتب نفسه فان صرفه فيما عليه من مال الكتابة وتحرر فقد وقع موقعه اجماعا ولو صرفه فى غيره والحال هذه اى دفع اليه
ولم يكن معه ما يصرفه فى الكتابة ولكن لم يصرفه فيها بل صرفه فى غيرها او لاستغنائه عنها بان ابراه السيد من مال الكتابة او تطوع عليه متطوع فالوجه الاجزاء
عن الزكوة الامر لكن اذا تمكن من ارتجاعه جاز له ارتجاعه بل وجب عليه ك حيث لانه مال الجهة الخاصة فلا يصرف فى غيرها حتى لو قلنا بعدم
وجوب البسط لكن لا ريب ان للمالك الخيرة فى صرف الزكوة فى الاصناف مع فرض كون الدفع لهذه الجهة الخاصة تعين لها فلم يكن للمكاتب كالمالك التصرف فيه
كيف شاء والمناقشة فى اعتبار هذا القصد يدفعها ما تسمعه فى الغارم وابن السبيل من الاشكال على جواز الارتجاع منهما فى مثل الفرض بان كلا منهما انما
ملك المال ليصرفه فى وجه مخصوص فلا يسوغ لهما صرفه فى غيره وهو بعينه جار فى المقام بل فى ك لولا ذلك لجاز اعطاء المكاتب والغارم وابن السبيل ما يزيد على
قدر حاجتهم وهو باطل اتفاقا وح فقد ظهر لك من ذلك كله ان ما قيل والقائل الشيخ فيما حكى عنه من انه لا يرتجع منه لانه ملكه بالقبض فكان له التصرف فيه كيف شاء
ضعيف لما عرفت من كون الملك على وجه مخصوص نعم لو دفعه المكاتب الى السيد ثم عجز عن الاداء فى المشروطة فاسترق ففى ك انه قد قطع الشيخ وغيره هنا بعدم جواز

ارتجاعه لان المالك مامور بالدفع الى المكاتب ليدفعه الى سيده وقد فعل والامتثال يقتضى الاجزاء مع انه قد حكى فى كره وجها للشافعية بجواز ارتجاعه لان القصد تحصيل
العتق فاذا لم يحصل به وجب استرجاعه كما لو كان فى يد المكاتب لكن رده فى كره بان الفرق ظاهر لان السيد ملك المدفوع بالدفع قلت قد يمنع ملكه له على جهة الاطلاق
اللهم الا ان يدعى ظهور الادلة فى صرف هذا السهم فيما يتعلق بالرقاب وان لم يترتب عليه العتق فتم جيدا وعلى كل حال فهذا كله مع الدفع من سهم الرقاب اما لو
دفع اليه من سهم الفقراء لم يرتجع قطعا كان له التصرف فيه كيف شاء لان الفقير لا يحكم عليه فيما يأخذه من الزكوة اجماعا ولو ادعى انه كوتب فان علم صدقه او اقام
بينة فلا بحث والا فان كذبه السيد لم يقبل قوله بدونها للاصل وان لم يعلم حال السيد من تصديق او تكذيب لغيبته او لفقده او لغير ذلك فقيل والقائل الاكثر
كما فى ك يقبل قوله وفى المتن قيل وكذا لكن لم نعرف القائل منا لا يقبل الا بالبينة ويحلف والاول اشبه عند المص معللا له فى المع كالفاضل فى كره وحكى فى باب انه
مسلم اخبر عن امر ممكن فيقبل قوله كما لو ادعى الفقر وباصالة العدالة الثابتة للمسلم وهما معا كما ترى خصوصا بعد ما عرفت مما تقدم فى دعوى الفقير ومن هنا حكى
فى ك عن بعض العامة عدم القبول الا بالبينة ثم قال وهذه العبارة يحقق القائل بذلك من الاصحاب ولا يخفى قوته وهو كك نعم لا وجه لقيام الحلف مقامها كما هو ظ
القيل فى المتن واما لو صدقه مولاه فى دعواه قبل قوله بلا خلاف بل فى ك نسبته الى قطع الاصحاب لان الحق له فيقبل اقراره فيه لكن عن الشافعى انه لا يقبل ايضا
لجواز التواطى لاخذ الزكوة وعن الشيخ ان الاول اولى فيمن عرف ان له عبدا والثانى احوط فيمن لم يعلم منه ذلك وهو حسن كما فى ك اما عدم الجواز مط بدونها كما
سمعته من الشافعى للتواطى فضعيف ضرورة كون التواطى مجرد احتمال لا يقدح فى اطلاق ما دل على حجية الاقرار الذى لم يعارضه انكار ولا غيره فى امثال المقام
كالاقرار بالحرية وطلاق الزوجة ونحوه مما نعم قد يتجه عدم قبول الاقرار فيما لو كذبه العبد فتم جيدا والله علم والخامس الغارمون وهم لغة المديون
ولكن المراد بهم شرعا هنا الذين علتهم الديون فى غير معصية بلا خلاف اجده فيه كما لا اجده فى استحقاقهم فى الجملة هذا السهم من الزكوة كما اعترف به فى المع على
ما قيل بل الكتاب والسنة والاجماع بقسميه دالة على ذلك نعم صرح غير واحد باعتبار كونهم غير متمكن من القضاء بل فى محكى ف والغنية وظ كره الاجماع صريحا على
اعتبار الفقر فيه بل عن ظ المع الاجماع من اهل العلم كافة على ذلك وهو المراد مما فى المع ان الغارم لا يعطى مع الغنى لكن فى ك الظاهر ان المراد من الغنى انتفاء الحاجة الى القضاء
لا الغنى الذى هو ملك قوت السنة اذ لا وجه لمنع مالك قوت السنة من اخذ ما يوفى به الدين اذا كان غير متمكن من قضائه وقد اخذ ذلك مما فى ك حيث صرح
بالفرق بين الفقير والغارم فمنع من اعطاء مالك قوت السنة من سهم الفقراء وان كان دينه اضعاف ما عنده لانه ح غارم غير فقير وفى شرح اللمعة للاصبهانى يمكن
ان لا يكون المراد بالفقير هنا ما عرفته فى الفقراء والمساكين من عدم مؤنة السنة فعلا او قوة بل عدم التمكن من قضاء الدين بدليل ان جماعة منهم الشارح عبروا بذلك ونحو
ما يفيد مفاده قلت الاصل فى ذلك ما دل على ان الزكوة انما شرعت لسد الخلة ودفع الحاجة وانها لا تحل لغنى وان الله شرك بين الاغنياء والفقراء الى غير ذلك مما دل على كونها
للفقراء وقد صرح غير واحد باعتبار الفقر فيهم بل قد عرفت انه معقد الاجماعات المزبورة فيمكن ان ينقدح من ذلك اعتبار القدرة على قضاء الدين مع مؤنة السنة فى
الغنى فمن عجز عنهما او احدهما فهو فقير ومن ملك ما يقابلهما معا كان غنيا كما صرح به الاستاذ فى كشفه فى تعريف الفقر والغنى ضرورة ان الحاجة الى وفاء الدين اشد من
الحاجة الى غيره من المؤن مضافا الى صدق الفقير على من ملك قوت سنته وكان عليه اضعافها دينا وخصوصا اذا كان قد اشتراها به ولذا يعطى فى الخمس وغيره مما يشترط فيه
الفقر ودعوى انه مثله غنى كما ترى فح اشتراط الفقر بما عرفت فى محله اذ متى كان عاجزا عن وفاء الدين كلا او بعضا كان فقيرا وان ملك قوت سنته وهو المراد من اشتراط
عدم التمكن من القضاء ولعل الى ذلك لمح الفاضل فى المحكى من نهايته من جواز اعطاء الغارم المتمكن من قضاء دينه من الزكوة اذا كان بحيث لو صرف ما عنده فى دينه صار
فقيرا معللا بانتفاء الفائدة فى ان يدفع ماله ثم يأخذ الزكوة باعتبار الفقر وان كان فى التعليل بل والعبارة ما لا يخفى بل الاولى تعليله بانه فى الفرض فقير لقصور ما عنده
عن مؤنة السنة التى منها وفاء الدين ومقابلة الغارمين فى الاية للفقراء يمكن ان يكون لبيان كون الغرم مصرفا من مصارف الزكوة وان لم يصدق على الغارم انه فقير كما فى ابن السبيل
ونحوه فالغرض تعداد المصارف ويكفى هذا الاعتبار فى المقابلة ولا ريب فى ذلك ولا منافاة ودعوى كون الفقير والغارم متباينين بمعنى انه قد يكون الغارم غنيا اذا
كان مالكا لمؤنة سنته ولم يكن عنده ما يقابل دينه ضرورة انه مع منافاته لما عرفت يحتاج الى ترجيح ما دل على جواز وفاء الغرم من الزكوة على ما دل على انها لا تحل
للغنى فتم جيدا فانه به يظهر لك ما فى كلام جملة من الاعلام وقد تقدم وربما يأتى مزيد تحقيق لذلك كما انه به يظهر لك ثمرات مهمة فى المقام وغيره وعلى كل حال
فلو لم يملك شيئا الا انه كسوب يتمكن من قضاء دينه من كسبه ففى نهاية الاحكام احتمال الاعطاء بخلاف الفقير والمسكين لان حاجتهما تتحقق يوما فيوما والكسوب يحصل
فى كل يوم ما يكفيه وحاجة الغارم حاصلة فى الحال لثبوت الدين فى ذمته وانما يقدر على اكتساب ما يقضى به الدين بالتدريج واحتمال المنع تنزيلا للقدرة على التكسب منزلة القدرة
على المال ثم ان صريح المتن حيث قال فلو كان فى معصية لم يقض عنه كصريح غيره اعتبار عدم كون الدين فى معصية بل لا اجد فيه خلافا بل عن ف والغنية وظ كره الاجماع على منع
الاعطاء من سهم الغارمين فى الدين المنفق فى معصية وهو الحجة مضافا الى ذلك الى ان الزكوة ارفاق فلا تناسب المعصية بل فى وفائه منها اغراء بالقبيح وما فى تفسير على بن
ابرهيم من قول العالم والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها فى طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضى عنهم ويفكهم من مال الصدقات وخبر الحسين بن
علوان المروى عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يقول يعطى المستدينون من الصدقة والزكوة دينهم كله ما بلغ اذا استدانوا فى غير سرف وخبر محمد بن سليمان المروى
فى الكافى فى باب الديون عن رجل من اهل الجزيرة يكنى ابا محمد قال سأل الرضا رجل وانا اسمع فقال له جعلت فداك ان الله عز وجل يقول وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
اخبرنى عن هذه النظرة التى ذكرها الله تعالى فى كتابه لها حد يعرف اذا صار هذا المعسر اليه لا بد له من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر
ادراكها ولا دين ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهى خبره الى الامام فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين اذا كان انفقه فى
معصية الله فلا شئ على الامام قلت فما لهذا الرجل من سهم الغارمين ان كان انفقه فى معصية الله فلا شئ على الامام قلت فما لهذا الرجل الذى ائتمنه وهو لا يعلم فيما
انفقه فى طاعة الله عز وجل ام فى معصيته قال يسعى له فى ماله فيرده عليه وهو صاغر وخبر صباح بن سيابة عن الصادق المروى فيه ايضا قال قال رسول الله ايما مؤمن
او مسلم مات وترك دينا لم يكن فى فساد ولا اسراف فعلى الامام ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك مضافا الى ما يشعر به صحيح عبد الرحمن بن الحجاج الاتى فى قضاء الدين

عن الميت بل خبر موسى بن بكر المروي في تفسير العياشي من اشعار ايضا قال قال لي ابو الحسن من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله
فان غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه فان لم يقضه كان عليه وزره ان الله عز وجل يقول
انما الصدقات للفقراء والمساكين الى قوله والغارمين فهو فقير مسكين مغرم الى غير ذلك من النصوص المحمول مطلقها على مقيدها وعامها على خاصها فيجتمع جميعا على ما
سمعت من الاصحاب الاجماع عليه فهو شرط صاحب ... في دليل ذلك في غير محلها ثم لو تاب صرف اليه من سهم الفقراء وجاز ان يقضي هو ولا يجوز اعطاؤه من سهم
الغارمين لاطلاق الادلة السابقة خلافا للمحكي عن المص في بعض فتاواه وظاهره او صريح المعتبر فجوز اعطاؤه من سهم الغارمين واحتمله في كره لاطلاق الاية وفيه
ما لا يخفى واعتبار التوبة في الاعطاء من سهم الفقراء مبني على ما تعرفه انشاء الله من اعتبار العدالة او اجتناب الكبائر اما على القول بعدمه يعطى وان لم يتب بل قيل وكذا
الاعطاء من سهم سبيل الله بناء على تعميمه لكل قربة كما نص عليه في لك ولعله لا تريد بها الا قربة فيه لما فيه من الاغراء بالقبيح هذا في لك في المسئلة اشكال ومن انه
مع صرف المال في المعصية ان لم يجز وفائه من سهم الفقراء وان تاب لان الدين لا يدخل في سهم الفقراء والا لم يكن الغرم قسيما للفقر بل قسما منه بل اما ان يكون التوبة
مسوغة للدفع اليه من سهم الغارمين وسهم سبيل الله واما ان لا يجوز الدفع لوفاء دين المعصية مط وقد لزم من ذلك احتمال عدم الجواز مطلقا اعتبارا با
المانعة وذكره العلامة حكاية والجواز مع التوبة من سهم الفقراء وهو الذي اختاره الشيخ وتبعه عليه جماعة والجواز منها من سهم سبيل الله وهو متوجه ويمكن حل
الاشكال بان الفقير ان لم يعط بسبب الفقر الا قوت سنته لكن اذا دفع اليه ذلك ملكه وجاز له صرفه حيث شاء فيجوز صرفه في الدين مع ان اعطاء قوت الزائد على مؤنة
السنة تماما وتتمة بما دفعه فلا نم لو لم يمكن فقيرا بان كان مالكا لقوت سنته لم يتوجه على ذلك اعطاؤه من سهم الفقراء لعدم الفقر ولا من سهم الغارمين لانفاقه
في المعصية فيجاب بتقييد كلام المص في جواز اعطائه من سهم الفقراء بكونه فقيرا ولعلك اذا احطت خبرا بما ذكرنا لا يخفى عليك مجال النظر من الامر بل قد يقوى انه بناء على
ما ذكرناه من تحقق الفقر بالغرم لا حاجة الى تقييد المص بما ذكره فانه يعطي المالك لقوت سنته من حيث الفقر بسبب ما عليه من الدين وان كان قد صرفه في معصية لكن
بشرط التوبة بناء على ما عرفت فان دين المعصية ان كان لا يقضى من سهم الغارمين لكنه يؤثر في الغارم صفة الفقر فيعطى من هذه الجهة فتأمل جيدا فانه دقيق وكيف كان
فلو جهل فيما اذا انفقه قيل والقائل الشيخ في المحكي عن نهايته يمنع وربما مال اليه ... المقدم انفاذ للشك في وجود شرط الاستحقاق وهو ...
في غير معصية كما هو المفهوم من الاخبار السابقة فيحصل الشك في الشروط فلا تبرأ الذمة بالدفع اليه وقيل والقائل الاكثر كما عن كره بل المش لا يمنع وهو الاشبه لعموم
الادلة واطلاقها والخبر المزبور مع احتماله المعلوم حاله من الاقدام على المعاصي وعدم التحرز عن الفسوق ولا جابر له بل قد عرفت الشهرة على خلافه بل منها ينقدح الشك
في كون ذلك شرطا وان كان يقتضيه ظاهر النصوص المزبورة الا انه لارادة المانعية منه بعد التسليم يمكن نفي الشرط باصالة الصحة في افعال المسلم الا انها من العلم الشرعي
وقد يبنى عليه العبادات والمعاملات مضافا الى المعلوم منه من العسر في تتبع مصارف الاموال والتطلع على ما يخرجه الانسان بل ربما خص صاحب الحدائق بعض الاوقات من التعبد
اعطاء الزكوة به نعم لو علم حاله بنفسه حرم عليه الاخذ من هذا السهم ومن ذلك يقوى ارادة المانعية مما ظاهره الشرطية كما انه يقوى في الذهن كون المدار على الانفاق
في غير المعصية لا ان المدار على الانفاق في الطاعة وان نقضنا ايضا ظاهر النصوص المزبورة الا ان المراد منها ذلك خصوصا بملاحظة كلام الاصحاب فح لا فرق في الانفاق بين
الواجب والمندوب والمكروه والمباح والناسي والجاهل بالموضوع بل والحكم مع احتمال المعصية عنده والمجبور والمضطر لا يدخلون في العصاة بل وكذا غير المكلف
والظاهر ان المراد من الغرم هنا كل ما اشتغلت به الذمة ولو بالاتلاف لا خصوص الاستدانة وان في اعتبار الحلول وجهان ولكن مقتضى اطلاق النص والفتوى عدمه والله
اعلم هذا كله في الغارم لمصلحة نفسه اما الغارم لاصلاح ذات البين كما لو وجد قتيل لا يدري من قتله وكاد يقع بسببه فتنة فتحمل رجل ديته او بان تلف مال لا يدري
من تلفه وكاد يقع بسببه فتنة فتحمل رجل قيمته فالمحكي عن الشيخ ومن تأخر عنه انه يعطي ذلك ما تحمله من الدية فقيرا كان او غنيا اذا لم يؤدها من ماله سوا استدان
فاداها ام لم يؤدها بعد لاطلاق الاية وغيرها المقتصر في تقييدها على المتيقن ولقوله لا تحل الصدقة لغني الا لخمس غاز في سبيل الله او عامل عليها او غارم وقد
يناقش فيه ان لم يكن اجماع بان الخبر المزبور غير موجود في اصولنا بل الموجود فيها مجرد عن الاستثناء فيكون دالا على اعتبار الفقر في الغارم كما سمعت دعوى الاجماع عليه
سابقا بل ربما كان المتن في بعضها اجنبيا مط فيقيد به الاية على اطلاقه الشامل للمستدين المصلحة المزبورة نعم لا باس باعطائه من سهم سبيل الله بناء على عمومه لكل
قربة بل لا باس في استدانة الامام او وكيله على هذا السهم باعتبار الاية لعله لذا استشكل فيه في المحكي عن نهاية الاحكام فقال فيقضى دينه من سهم الغارمين غنيا
كان على اشكال او فقيرا لئلا يمتنع الناس من هذه المكرمة ومن ذلك يظهر لك الحال في متحمل المال للاتلاف الذي قال في محكي ط انه الحقه قوم بالدية بل قيل
انه قطع به الفاضل في جملة من كتبه ناصا على التسوية بين الفقير والغني للاية والحاجة الى اصلاح ذات البين بل الحق به الضامن مالا عن غيره الا انه قال ما حاصله كلا
ما حاصله ان كانا معسرين جاز له الاداء قطعا من غير فرق بين الصرف الى الضامن او المضمون عنه ان كان الضمان بالاذن نعم ان دفعه الى الضامن يقضيه به لا يرجع به على
المضمون عنه لعدم الغرامة وان كانا موسرين لم يعط من سهم الغارم سواء كان الضمان بالاذن او لا واما ان كان الضامن خاصة معسرا فان ضمن بالاذن لم يعط لان له
الرجوع عليه والا اعطي اذ لا ملجأ له واحتمال العدم كما عن ير لعود النفع الى المضمون عنه ضعيف ولو كان المعسر المضمون عنه خاصة جاز اعطائه مع كون الضامن باذنه وفي
الضامن اشكال من انه دين تحمل لاصلاح ذات البين فيقضي مع اليسار ومن ان المصلحة هنا جزئية فلا يلتفت اليها بخلاف الكلية وعن هي الاقرب الصرف الى الاصيل لانه يمكن
ولا يصرف الى الضامن لايساره ونحوه عن التحرير وعن النهاية لو استدان لعمارة المسجد وقري الضيف اعطي مع الفقر وعن بعض الحواشي لا يشترط الفقر ولا يخفى عليك تحقيق
الحال بعد الاحاطة بما ذكرنا والله اعلم وكذا لو كان للمالك دين على الفقير الذي لم يملك قوت سنته ولم يتمكن من قضاء دينه على الكلام السابق جاز ان يقاصه به من الزكوة
بمعنى احتسابها عليه من الزكوة المستحقة عليه بلا خلاف كما اعترف به الفاضلان في المعتبر وكره ومحكي هي ولا اشكال لانه احد افراد ومقبوض للمدفوع اليه فهو احد افراد الا...
المامور به قال عبد الرحمن بن الحجاج سالت ابا الحسن عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه واحتسب به عليهم
الزكوة قال نعم وقال عقبة بن خالد دخلنا انا والمعلى وعثمان بن عمران على ابي عبد الله فلما رآنا قال مرحبا بكم وجوه تحبنا ونحبها جعلكم الله معنا في الدنيا و

والآخرة فقال له عثمان جعلت فداك فقال نعم ثم قال اني رجل موسر فقال له بارك الله في يسارك قال فيجيء الرجل فيسألني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو عبد الله
القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك اذا كنت موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة الحديث الى غير ذلك من النصوص الدالة
عليه بل الظ جواز مقاصته بان يحتسبها صاحب الدين ان كانت عليه وياخذها مقاصة من دينه وان لم يقبضها المديون ولم يوكل في قبضها وكذا يجوز لمن هي عليه دفعها
الى رب الدين كذلك كما صرح به الشهيد لاطلاق الاخبار والفتاوى بالاحتساب وبقضاء الدين عنه الشامل لصورتي الاذن وعدمه وفي موثق سماعة سالته عن الرجل يكون له
الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكوة فقال اذا كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من دار او متاع من متاع البيت او يعالج عملا يتقلب فيها بوجهه فهو يرجو
ان ياخذ منه ماله عنده من دين فلا باس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها وان لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو ان ياخذ منه شيئا منه فليعطه من
زكوته ولا يقاصه بشيء من الزكوة ولا يقدح ما فيه من التفصيل المحمول على ضرب من الندب بل منه يعلم ان المقاصة غير الاحتساب فالاولى تفسيرها في المتن ونحوه بما سمعته
من المسالك وان استبعده بعضهم بل الظ انها حقيقة في ذلك مجاز في الاحتساب والامر سهل بعد جواز الامرين معا لكن عن نهاية الفاضل انه يجوز صرف السهم الى
الغارم بغير اذن صاحب الدين والى صاحب الدين باذن المديون وبدون الاذن اشكال ولو دفعنا سقط من الدين بقدر المصروف ومنشا الاشكال ما تقدم ومن ان الغارم
هو المستحق والاية نصت على كونها له ومنه يستصحب الاشكال في بعض افراد المقاصة التي ذكرنا جوازها الا انه لا ريب في ضعفه بعد ظهور الادلة فيما قلناه خصوصا ما سمعته
من نصوص الوفاء عن الميت والله اعلم بل في كشف الاستاذ بعد ان ذكر المسئلة المزبورة قال ولو كان له على الديان دين جاز له الاحتساب من الزكوة واسقاط ما على المديون وهو كذلك
انما كان قد حول به او اذن له في احتسابه على جهة الوفاء له عما عليه بل له احتساب ما على الديان زكوة وفاء له عما له في ذمة الفقير وكذا لو كان الغارم ميتا جاز ان يقضى عنه
من الزكوة لانه كالحي بالنسبة الى ذلك ضرورة بقائه مشغول الذمة وان يقاص بها على الوجهين السابقين فيها بلا خلاف اجده في ذلك بل الاجماع بقسميه عليه قال
عبد الرحمن في الصحيح سالت ابا الحسن عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسئلة هل يقضى عنه من الزكوة الالف
والالفان قال نعم وعن يونس بن عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول قرض المؤمن غنيمة وتعجيل اجر ان ايسر قضاك وان مات قبل ذلك احتسبت به من الزكوة
وقال زرارة في الحسن قلت لابي عبد الله رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم
ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه عنه من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها
في دين ابيه على هذه الحال اجزات عنه وهما معا شاهدا على اعتبار قصور التركة عن الوفاء في الاحتساب من الزكوة كما عن ط والوسيلة وكره وير وس ... التصريح
به واختاره في لك وكشف الاستاذ وغيرهما تحكيما لهما على غيرهما من النصوص مضافا الى ما دل على عدم انتقال التركة للوارث الا بعد الوفاء او على تماميته لا انتقال نعم
في الاخير لو اتلف الوارث المال وتعذر الاقتضاء لم يبعد جواز الاحتساب والقضاء وهو كذلك وان نسبه في س الى القيل مشعرا بالتوقف فيه بل لا يبعد جواز
الاحتساب مط اذا تعذر الاستيفاء من التركة اما لعدم امكان اثباته او لغير ذلك كما صرح به في لك وكذا الروضة اقتصارا في تقييد المطلق على محل اليقين خلافا
لصريح لف وظ هي وير والشيخ وابن ادريس والمص هنا والشهيد في اللمعة فجوزوا الوفاء مط للاطلاق المحمول على المقيد ولانتقال التركة الى الوارث بالموت فيبقى
الميت فقيرا وفيه ان ذلك ولا احد الاقوال في المسئلة وثانيا انها وان انتقلت اليه الا ان حق الدين متعلق بها كما هو محرر في محله وكذا لو كان الدين على من
يجب نفقته جاز ان يقضى عنه حيا وميتا وان يقاص بلا خلاف بل ولا اشكال ضرورة كونه كالاجنبي بالنسبة الى وفاء الدين فتشمله الادلة بل العل الظ المع وكره وهي
انه موضع وفاق وقد سمعت حسن زرارة السابق وقال اسحق بن عمار سالت ابا عبد الله عن رجل على ابيه دين ولابيه مؤنة ايعطي اباه من زكوته يقضي
دينه قال نعم ومن احق من ابيه ولا ينافي ذلك ما في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا الاب والام والولد والمملوك والامراة وذلك
انهم عياله لازمون له لان المراد اعطاؤهم للنفقة الواجبة كما يدل عليه قوله وذلك الخ فان قضاء الدين لا يلزمه نفاقا والله اعلم ولو صرف الغارم ما دفع
اليه المصرح له بكونه من سهم الغارمين في غير القضاء ارتجع على الاشبه لتشخص المال بقصد الدافع للغرم فتصرف في غيره صرف للمال في غير محله خلافا للشيخ في
المحكي من مبسوطه وجمله فلا يرتجع لحصول الملك بالقبض وفيه انه بعد التسليم تملكه ليصرفه في وجه مخصوص فلا يشرع له غيره نعم الظاهر الاجزاء عن الزكوة
لحصول الامتثال بالدفع اليه لكن اذا تمكن من الارتجاع ارتجعه حسبه كما تقدم تحقيق ذلك في المكاتب في نحو الفرض ومنه ومما تقدم في الفقر يعلم الحال فيما لو ادعى
صاحب الدين وبان ان دينه في معصية او غير غارم ونحو ذلك فلاحظ وتامل وكذا تقدم في المكاتب والفقر ما يعلم منه الحال فيما لو ادعى ان عليه دينا من انه يقبل
قوله اذا صدقه الغريم وكذا لو تجرد دعواه عن التصديق والانكار وفي المتن انه قيل لا يقبل الا بالبينة ويحتمل واليمين لكن لم نعرف القائل كما اعترف به في لك
نعم قال حكى العلامة في كره عن الشافعي انه لا يقبل دعوى الغرم الا بالبينة لانه مدع ولا ... من قوة قلت قد عرفت انه توقف ايضا في دعوى الفقر والكتابة بل قال ربما
كان عدم القبول هنا اولى منه في الفقر لان الغرم مما يمكن اقامة البينة عليه قد يقوى في دفع الاشكال في المقامات الثلثة ان الحاصل من الكتاب والسنة وجوب دفع
الزكوة لا وجوب دفعها للفقراء والغارم والمكاتب وقوله تع انما الصدقات الخ انما يدل على كون الصدقات لهم لا ان التكليف دفعها اليهم وفرق واضح بين المقامين نعم
ورد لا تحل الصدقة لغني ونحوه مما يقتضي بعكس جواز دفعها لغير الاصناف الثمانية وهو كذلك في المعلوم انه ليس منهم اما في غير المعلوم فيتحقق امتثال الامر بالايتاء
بالدفع اليه لكونه احد افراد الاطلاق ولم يعلم كونه من افراد النهي بل اصالة البرائة عن حرمة الدفع اليه تقتضي خروجه عنها وبالجملة الغنى مانع لا ان الفقر شرط ولو سلم
كونه شرطا فهو لمحل تناول الزكوة لا لدفعها ممن وجبت عليه لعدم الدليل بل مقتضى الاطلاق خلافه وعلى هذا يتجه ما ذكره الاصحاب من قبول دعوى الفقر والكتابة
والغرم فتامل جيدا فانه دقيق نافع وتفرد وربما ياتي له تتمة والله اعلم هذا وفي لك ان موضع الخلاف الغارم لمصلحة نفسه اما الغارم لصلاح ذات البين فلا يقبل دعواه
الا بالبينة قولا واحدا ولعله كذلك اذا كان المانع متحققا فيه كما لو كان غنيا فتامل جيدا والله اعلم والسابع في سبيل الله وهو في عد وير وس وغيرها على ما حكي عن
بعضها الجهاد السائغ خاصة وقيل والقائل الاكثر بل المش يدخل فيه المصالح كبناء القناطر والحج ومساعدة الزائرين وبناء المساجد وجميع سبيل الخير بل عليه عامة المتاخرين بل

في ت‍ر والغنية الاجماع عليه ومن هنا كان هو الاشبه مضافا الى اقتضاء اللفظ ذلك اذ السبيل هو الطريق فاذا اضيف الى الله سبحانه كان عبارة عن كل ما يكون وسيلة
الى تحصيل رضا الله وثوابه فيتناول الجهاد وغيره وقال العالم فيما رواه عنه علي بن ابرهيم في تفسيره وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون
او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به وفي جميع سبل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد وقال علي بن يقطين في
الصحيح لابي الحسن ع يكون عندي المال من الزكوة فاحج به مواليّ واقاربي قال نعم وترك الاستفصال فيه عن كيفية احجاجهم كاف في الاحتجاج كخبر محمد بن ابي نصر
المروي في مستطرفات السرائر عن جميل قال سألت الصادق ع عن الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم وقال الحسن بن راشد سألت ابا الحسن العسكري ع بالمدينة عن رجل اوصى بمال
في سبيل الله فقال سبيل الله شيعتنا وخبر الحسين بن عمر قال قلت للصادق ع ان رجلا اوصى الي بشيء في سبيل الله فقال لي اصرفه في الحج قال قلت اوصى الي في السبيل قال اصرفه في الحج
فاني لا اعلم شيئا في سبيل الله تعالى افضل من الحج وفي رواية احد المشايخ لا اعلم سبيلا من سبيله افضل من الحج وعلى كل حال هو ظاهر في تعدد سبيل الله وان كان الحج افضلها
على انه على اي تقدير فيه شهادة على خلاف ما يقوله الخصم من كونه الجهاد الذي ربما اشعر بعض النصوص بكون التفسير به للعامة قال يونس بن يعقوب ان رجلا كان بهمذان
ذكر ان اباه مات وكان لا يعرف هذا الامر فاوصى بوصية عند الموت واوصى ان يعطى شيء في سبيل الله فسئل عنه ابو عبد الله ع كيف يفعل به فاخبرناه انه كان لا
يعرف هذا الامر فقال لو ان رجلا اوصى الي بوصية ان اضع في يهودي او نصراني لوضعته فيهما ان الله عز وجل يقول فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه
فانظر الى من يخرج الى هذا الوجه يعني بعض الثغور فابعثوا اليه فلا ريب في ان الاولى عموم لكل قربة فيندرج جميع المصالح بل ربما [illegible]
شموله لجميع القرب من بناء خانات وتعمير قنطرة ومد شارع ومسجد واحداث بنائها او وقف ارض وتعميرها او وقف كتب علم او دعاء ونحوهما او تزويج
عزاب او غيرهم او تسبيل نخل او شجر او ماء او ماكول او شيء من الآلات للعبادة او احجاج احد واعانته على زيارة او في قرائة او تعزية او تكرمة علماء او صلحاء او نجباء او
اعطاء اهل الظلم والشر لتخليص الناس من شرهم وظلمهم واعطاء من يدفع ظلمهم ويخلص الناس من شرهم او بناء ما يتحصن به المؤمنون عنهم او شراء الاسلحة لدفاعهم او
اعانة المباشرين لمصالح المسلمين من تجهيز الاموات او خدمة المساجد او الاوقاف العامة او غير ذلك ومن هنا قال الاستاذ في كشفه انه لا يعتبر في المدفوع اليه اسلام ولا
ايمان ولا عدالة ولا فقر ولا غير ذلك في الصدقة لكن في كره بعد ان ذكر دخول الزوار والحجاج قال وهل يشترط حاجتهم اشكال ينشأ من اعتبار الحاجة كغيره من اهل السهمان
ومن اندراج اعانة الغني تحت سبيل الخير بل جزم في لك وضه باعتبار الفقر بل بما ظهر من الغنية الاجماع عليه في الاول ويجب تقييد المصالح بما لا يكون فيه اعانة
لغني مطلقا بحيث لا يدخل في شيء من الاصناف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر او كونه ابن السبيل او ضيفا والفرق بينهما حينئذ وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج
بها من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله واستشكله في المدارك بانه تخصيص للعموم من غير دليل الا انه قال والمعتمد جواز صرف هذا السهم في كل قربة لا يتمكن فاعلها
من الاتيان بها وانما صرنا الى هذا التقييد لان الزكوة انما شرعت بحسب الظاهر لدفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها ومع ذلك فاعتباره محل تردد قلت هو في محله بل الاقوى
عدم اعتباره لاطلاق الادلة وحكمة المشروعية لا تصلح للتقييد الا [illegible] في خصوص [illegible] وما ورد من انها لا تحل الصدقة لغني محمول على ما لا ينافي ذلك من ارادة
الصدقة عليه على نحو الصدقة على الفقير بل هو الظاهر منه ضرورة انه لا تكون الصدقة عليه من القرب التي هي في سبيل الله كما هو واضح والله اعلم ومما يؤيد ذلك اتفاقهم ظاهرا
على ان الغازي يعطى وان كان غنيا قدر كفايته على حسب حاله شرفا وضعة وقرب المسافة وبعدها وغير ذلك بل في ك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب
اذ المعتمد فيه العموم المزبور لان النبوي لا تحل الصدقة لغني الا لثلاثة وعد منها الغازي قد عرفت عدم وجوده في شيء من اصولنا وكون ما ياخذه من الزكوة كالاجرة على
الغزو فلا يعتبر في اعطائه وصف آخر تعليل اعتباري لا يصلح ان يكون مدركا وكيف كان فلا خلاف في انه اذا غزى لم يرتجع ما بقي منه عنده بل في التذكرة انه موضع وفاق
بين العلماء لانه ملكه بالقبض وكونه كالاجارة له على عمله وكالنفقة التي لا ريب في تملك ما يفضل منها بما يضيق على نفسه فلا يسترد وهو واضح نعم ان لم يغز رد
ورجع من الطريق او تنعيد لانه انما ملكه ليصرفه في الوجه المخصوص ولم يحصل واذا كان الامام ع غير مبسوط اليد على وجه لا يقع منه الجهاد او كان مفقودا اي غائبا
سقط نصيب الجهاد بناء على انه سبيل الله وح يحفظ بناء على التوزيع الى حصول مصرفه ولا يصرف في المصالح نعم بناء على ان سبيل الله كل قربة لا يسقط هذا
السهم بتعذر بعض افراد المصرف وهو ظاهر مع انه قد يمكن وجوب الجهاد مع عدم تمكنه ايضا كما اذا دهم المسلمين عدو يخاف منه على بيضة الاسلام لا للدعوة الى الاسلام فان
ذلك لا يكون الا مع الامام وح لا يسقط هذا السهم على كل من القولين بل منه يعلم عدم سقوط سهم المؤلفة بناء على ان المراد بهم المؤلفة قلوبهم للجهاد لما عرفت من
امكانه في زمن الغيبة لكن في المتن وكذا يسقط سهم السعاة وسهم المؤلفة وفيه ما لا يخفى بل قد عرفت ان الاقوى عموم التأليف بل في ك لم اقف على ما يقتضي سقوط
سهم السعاة ومن ثم جزم الشهيد في س ببقائه في زمن الغيبة مع تمكن الحاكم من نصبهم وهو جيد لاندراجهم في العاملين قلت اللهم الا ان يقال ان المراد بالعاملين
السعاة الجباة للصدقات باذن الامام وهذا لا يكون الا مع ظهوره وبسط يده بل لا ينكر اشعار الاية وغيرها بذلك وكذا التأليف فلعل المراد بالسقوط هنا نحو
سقوط تعيين صلوة الجمعة والعيد والحدود وغيرها والله اعلم السابع والثامن ابن السبيل وهو وان كان عاما للمطلق المسافر الا ان المراد به هنا المنقطع به فيعجز
عن سفره بذهاب نفقته او نفادها او تلف راحلته او نحو ذلك مما لا يقدر معه ان يتحرك فلا يشمل الا المسافر الى غير وطنه ومقره ولو بالعارض كالبلد التي
دخلها مسافرا فعزم على استيطانها اما المقيم عشرا فصاعدا او المتردد ثلاثين يوما او نحو ذلك مما يوجب التمام فغير خارج عن صدق ابن السبيل عرفا وان
انقطع سفره شرعا بالنسبة للقصر والاتمام والافطار ضرورة عدم التنافي بينهما فما عن ظ وصريح كره وكذا ابن فهد في المحرر وان قال الا ضرورة كانت
رفقة من انقطاع سفره بالنسبة للمقام فلا يعطى من سهم ابن السبيل واضح الفساد كوضوح فساد دعوى صدقه على من اراد انشاء السفر المحتاج اليه ولا قدرة
له عليه خلافا للمحكي عن الاسكافي والشهيد في س والمعة ضرورة انسباق المتلبس في الاستطراق لا المريد له وفي تفسير علي بن ابرهيم عن العالم ع وابن السبيل ابناء
الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع بهم عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات فدعوى صدقه
عليه باعتبار ارادته الطريق وانشائه السفر لا يصغى اليها كقياسه على ناوي الاقامة في بلده اذا اراد الخروج منها ضرورة فرق العرف بينهما نعم لا بأس بالدفع

اليه من سهم سبيل الله كما انه لا باس بالدفع اليه بعد تلبسه بالسفر على وجه يصدق عليه انه ابن سبيل الا انه يعتبر فيه حدوث انقطاع الطريق به بتجدد ذهاب ماله بل يكفي
فيه انقطاع الطريق به ولو لقصور اصل ماله ولعل هذا هو الذي دعى الشهيد الى عده ابن سبيل لانه بمجرد تلبسه بالسفر وخروجه الى محل الترخص يصدق
عليه ذلك فلا خلاف في اعتبار حصول ذلك منه لكنه بعد تسليم الصدق عليه بذلك لا بد من تحققه في جواز التناول والتصرف فصدق الموضوع عليه
والاول اليه غير كاف قط وكيف كان فيعطى ابن السبيل هذا السهم وان كان غنيا في بلده اذا كان لا يمكنه الاعتياض عنه ببيع او اقتراض او غيرهما والا لم يعط لعدم
صدق الانقطاع به ودعوى تحققه بمجرد تعذر البيع ونحوه دون الاستدانة كدعوى تحققه وان تمكن من الجميع لا يصغى اليها وان نسب ثانيهما الى المص
في المع لكن لا تصريح فيه نعم لم يذكره شرطا ويمكن اكتفائه عن ذلك بتفسير ابن السبيل بالمنقطع به لما عرفت من عدم صدقه بدون ذلك بل لعل ترك كثير التعرض له
لذلك لا لعدم اشتراطه والا كانوا محجوجين بما دل عليه من النص ومعقد الاجماع وغيرهما مما دل على اعتبار الفقر والحاجة في الزكوة وانها لا تحل لغني وغير ذلك
وكذا الكلام في الضيف الذي هو محتاج للضيافة فانه لا يخرج بها عن كونه ابن سبيل ضرورة تحقق الصدق عليه فيعطى من سهم ابن السبيل بل يحتسب عليه ما
ياكله عنده منه لعدم وجوب نفقته عليه وكان الداعي الى نص المص عليه بالخصوص بيان انه لا يخرج بالضيافة عن كونه ابن سبيل ودفع توهم فرد آخر لابن السبيل او انه
يلحق به وان ما ورد فيه من الرواية محمولة على ذلك والاصل في المسئلة عبارة المفيد ره قال وابن السبيل هم المنقطع بهم في الاسفار وقد جاءت رواية انهم
الاضياف يراد به من اضيف لحاجته الى ذلك وان كان له في موضع آخر غنى ويسار وذلك راجع الى ما قدمناه وقال ابن حمزة وروي ايضا ان الضيف الذي ينزل
بالانسان وان كان في بلده غنيا ايضا وربما استظهر منهما ومن المقنعة ان الرواية تقتضي اختصاص ابن السبيل فيه لكن قد يحتمل في كلام ابن حمزة عدم الاختصاص بالانسان
وجود لفظ ايضا في كلامه وفي نهاية الشيخ وقيل ايضا انه الضيف الذي ينزل بالانسان ويكون محتاجا في الحال وان كان له يسار في بلده وموطنه ونحوه في نقل
الاقتصاد والطبرسي وسلار على ما قيل لكن ليس في كلامها لفظ ايضا واطلقا الضيف وعن ط وروي ان الضيف داخل فيه فصرح بالدخول واطلق الضيف كالمحكي
عن نهاية الفاضل وفي الوسيلة وقال بعض اصحابنا الضيف اذا كان فقيرا داخل فيه وعن فقه القرآن للراوندي وابن السبيل المسافر المنقطع به والضيف وهو مع
اطلاقه الضيف ظاهر في الدخول وفي شرح الاصبهاني وكذا الفاضلان في غير هي وير والخ الا انهما لم يطلقا بل اشترطا السفر ونصا على التسوية بينه وبين المنقطع
به في يع وعد عن هي وير وبعد ذكر المنقطع به قال ويدخل فيه الضيف وظاهرهما الدخول في التفسير كالشهيد في اللمعة بل هو صريح لك لكن في لك في شرح عبارة الحق
بابن السبيل في جواز ضيافته من الزكوة قال ويشترط فيه ان يكون مسافرا محتاجا الى الضيافة وان كان غنيا في بلده وفي ك وهو المنقطع به وان كان غنيا في بلده
الضيف يشترط اباحة سفرهما وعن حاشية ثاني الشهيدين عليه ايضا اي يلحق بابن السبيل في جواز ضيافته من الزكوة مع حاجته اليها وان كان غنيا في بلده وفيهما من العبارة
ظاهران في الدخول في ابن السبيل خصوصا عبارة الارشاد مع انه لا وجه للالحاق ولا دليل معتد به عليه سيما مع ظهور الاية والروايات ومعاقد الاجماعات في خلافه
على انه بعد ان شرط فيه السفر والحاجة للضيافة لا ينبغي التامل في دخوله فيه بل في المنقطع به وبالجملة دعوى لحوق الضيف بابن السبيل في الحكم كدعوى كونه
فردا منه مقابلا للمنقطع به لا دليل عليهما اذ الرواية مع ارسالها وعدم انجبارها لم نقف على متنها في شيء من الاصول فلا تصلح لاثبات ذلك خصوصا مع منافاتها
على هذا التقدير لظاهر الاية والروايات ومعاقد الاجماعات فيجب الاقتصار في ابن السبيل على ما ذكرنا ويدخل فيه الضيف الذي هو مسافر ومحتاج للضيافة ونحو
كونه من احد افراد المنقطع به ومن الغريب ما يحكى عن بعض الحواشي من عدم اشتراط الفقر فيه ولا الحاجة واحتمال ان مستنده اطلاق الرواية غير مجد مع ان الذي عثرنا عليه
من حكايتها الاطلاق الذي هو غير كاف في المعارضة لمفهوم ابن السبيل وما وقع تفسيره في غيرها ومقام استحقاق الزكوة المشعر بالحاجة وغير ذلك وعلى كل حال فالنية
عند شروعه في الاكل بالوضع في الفم او المضغ او البلع ولو لم يعلم مقدار ما ياكله وقد يحتمل عند البذل كما في الفقير الا ان الاول اظهر لعدم التمليك هنا بل ولا بذل
وانما فيه تقديم للاكل ولذا لا يملك الا ما ياكله ولان ينوي ما اكله بعد الاكل زكوة ولا يقدح كونه مجهولا عند المحتسب لعدم منافاة ذلك الا في ما يحتمل اكله على
انه ان كان قد عزل الحنطة للزكوة وقد بقي من الخبز شيء اعطاه مستحقا ان لم يمكن الا اقتصار في الاحتساب على ما ذكرناه كما هو واضح وكيف كان فلا بد ان يكون
سفرهما مباحا فلو كان معصية لم يعط بلا خلاف كما اعترف به بعضهم بل نفاه في ك بين العلماء بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ورواية العالم دالة عليه مضافا الى
ما في اعطائه من الاعانة على الاثم والعدوان بل خبر العالم دال على اعتبار كون السفر طاعة كالمحكي عن ابن الجنيد الا انها لقصور سندها وعدم مقاومتها
لاطلاق الكتاب المعتضد بفتاوى الاصحاب ينبغي حمل الطاعة فيها على ما لا معصية فيه واليه وما في الخ في الجواب عنها بان الطاعة تصدق على المباح بمعنى ان
فاعله معتقد لكونه مباحا مطيع في اعتقاده وايقاع الفعل على وجهه لان المراد بالطاعة حقيقتها كما هو واضح وعلى كل حال فيدفع اليه من الزكوة قدر
الكفاية اللائقة بحاله من الماكول والملبوس والمركوب وثمنها او الاجرة الى ان يصل الى بلده بعد قضاء الوطر من سفره او يصل الى محل يمكنه الاعتياض فيه
فلو فضل منه شيء ولو بالتضييق على نفسه عادة وفاقا للاكثر بل المشهور تقدير الضرورة بقدرها ولتخصيص المالك له في المصرف الخاص كما هو المفروض وقد عرفت ان
تعدد شخص المصارف ولو لم نقل بوجوب البسط وقيل والقائل الشيخ في ف لا يعيده لا ريب في ضعفه كما سمعته في الغارم والرقاب هذا وفي الك لا فرق اي في وجوب الرد
بين النقدين والدابة والمتاع وكانه اشار الى ما عن نهاية الفاضل من انه لا يسترد منه الدابة لانه ملكها بالاعطاء بل عن بعض حواشي الحاق الثياب والالات بها ولعل
ذلك لان المركب يملك المستحق عينه عادة فعلية المنافع تابعة والواجب على المستحق رد ما زاد من العين على الحاجة ولا زيادة في هذه الاشياء الا في المنافع ولا اثر لها مع ملكية
تمام العين اللهم الا ان يلتزم انفساخ ملكه عن العين بمجرد الاستغناء لان ملكه متزلزل فهو كالزيادة التي يجب الاستغناء عنها ثم ان الاعادة كما في ضه للمالك او وكيله
فان تعذر فالى الحاكم فان تعذر صرفه بنفسه الى مستحق الزكوة ناويا به عن المالك فيه ولا انه لا وجه للزوم هذا الترتيب بعد فرض كون المال تعين زكوة بالدفع
القبض فيجزيه بل يتعين عليه الدفع للحاكم من اول الامر اللهم الا ان يقال ببقاء ولاية المالك عليه فينبغي اعتبارها مع التمكن منها ولو قيل بعكس صيرورته زكوة
بذلك بل لو الى ملك المالك اشكل [illegible] ولو دفع المستحق بل الحاكم الزكوة عنه من دون اذنه مع عدم امتناعه وبالجملة لا يخ الترتيب المزبور من اشكال على انه ينبغي تقييد

الاخير بدفعه زكوة في هذه المصرف الخاص لانه هو الذي حصل منه ذنا المالك والله اعلم **القسم الثاني** في اوصاف المستحقين للزكوة الوصف الاول الايمان بالمعنى الاخص فلا يعطى الكافر بجميع اقسامه في غير التاليف وسبيل الله بلا خلاف معتد به بين المسلمين فضلا عن المؤمنين بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه متواتر بل يمكن دعوى كونه من ضروريات المذهب او الدين وكذا لا يعطى عندنا معتقد لغير الحق من سائر فرق المسلمين بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه متواتر كالنصوص خصوصا في المخالفين قال اسمعيل بن سعد الاشعري سالت الرضا ع عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة وقال ضريس سئل المدائني ابا جعفر ع ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا فيمن نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح وقال ابن بلال كتبت اليه سالته هل يجوز ان ادفع زكوة المال والصدقة الى محتاج غير اصحابي فكتب لا تعطي الصدقة والزكوة الا لاصحابك وقال عمر بن يزيد سالته عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا تصدق عليهم بشيء ولا تسقهم من الماء ان استطعت وقال الزيدية هم النصاب وقال ابن ابي يعفور لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في الزكوة لمن هي فقال هي لاصحابك قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فيعطى السؤال منها شيئا فقال لا والله الا التراب الا ان ترحمه فان رحمته فاعطه كسرة ثم اوما بيده فوضع ابهامه على اصول اصابعه وفي خبر زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد كلهم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا موضع الزكوة اهل الولاية ورواه الشيخ في الصحيح بما يقرب من هذا الاسناد عنهما ايضا كما قال قالا الزكوة لاهل الولاية قد بين الله لكم موضعها في كتابه بل في المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر انه سئل اخاه موسى ع عن الزكوة هل هي لاهل الولاية فقال قد بين الله لكم ذلك في طائفة من الكتاب ولعل المراد الاشارة الى اية النهي عن موادة من حاد الله وما شابهها مما يكون من الكتاب دالا على المطلوب مضافا الى السنة الى غير ذلك من النصوص المروية في الكتب الاربعة وغيرها التي لا يسع المقام استقصائها بل هي اكثر من ان يستقصى خصوصا مع ملاحظة ما دل على اعادة المستبصر زكوته وفي جملة منها بالطلاقها او عمومها ما دل على المنع بالنسبة الى باقي الفرق المخالفة وان عدوا من الشيعة مضافا الى ما ورد فيهم من النصوص بالخصوص كخبر يونس بن يعقوب قلت لابي الحسن الرضا ع اعطي هؤلاء الذين يزعمون ان اباك حي من الزكوة شيئا قال لا تعطهم فانهم كفار مشركون زنادقة وخبر عمر بن يزيد سالت ضريس عن الطيب يعني علي بن محمد وعن ابي جعفر ع انهما قالا من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكوة ولا تصلوا وراءه وغيرهما ولا يخفى عليك ظهور النصوص في شرطية الايمان لا ان عدمه مانع فمجهول الحال لا يعطى الا ان يكون هناك طريق شرعي لاثبات ايمانه بدعواه او كونه في سبيل اهل الايمان قال الاستاذ في كشفه ويكفي في ثبوت صفة الايمان ادعائه وكونه مندرجا في سلك اهله اوساكنا او داخلا في ارضهم ما لم يعلم خلافه بعد ان حكم بان الجاهل المطلق لقاصر عقله عن الادراك والبعيد بحيث لا يمكنه الوصول والسؤال والمربى بين كفار ونحوهم بحيث لا يمكنه الخروج للاستعلام او كان مشغولا بالنظر يقبل عذره لو اعتذر ليس من العصاة ولا يعطون من الزكوة وهو جيد لكن ان لظاهر استثناء المؤلفة لما عرفت وسهم سبيل الله من هذا الشرط اما غيرهم فعلى مقتضى الطلاق ما دل على المنع ودعوى كونه شرطا فيهم ايضا واضحة الفساد على ما سمعت البحث فيه مفصلا كوضوح فساد اعتباره في سهم سبيل الله بعد ظهور دليله في عدم اعتبار ذلك فيه بل هو موضوع اخر لا بوصف الايمان نظرا الى ما دل على اعتبار الايمان انما هو في المستحقين للذات لا ما كان مصرفه الجهاد ان رجعت الى الذات في بعض الاوقات كاعطاء اهل الخلاف لدفع شرهم عن المؤمنين ونحو ذلك مما هو في الحقيقة دفع للمؤمنين باعتبار وصول النفع اليهم مع ان دلة اعتبار الايمان ظاهرة في كون ذلك شرطا في الاستحقاق الشرعي والدفع لهؤلاء في نحو الفرض ليس لاستحقاقهم ذلك وبالجملة لا يخفى على من له ادنى دربة عدم صلاحية تقييد دلة سبيل الله بما هنا التي هي ظاهر الادلة هنا ان غير المؤمن ليس من سبيل الله ثم فلا يدفع اليه لذاته من الزكوة اما الدفع اليه لمصلحة اخرى فلا باس بها ضرورة كونه كالدفع لتحصيل مصالح المؤمن او دفع المضاعفة ولعله الى ما ذكرنا يرجع استثناء بعضهم المؤلفة والغزاة من اشتراط الايمان لما عرفت من ان الدفع للغزاة من سهم السبيل اما استثناء العاملين خاصة مع المؤلفة كما وقع من ابن حمزة فلا وجه له لما عرفت من ان العاملين يعتبر فيهم العدالة فضلا عن الايمان ولعله لاحظ ان الدفع اليهم من قسم الاجرة التي لا تفاوت فيها بين المؤمن وغيره لكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما قدمنا واوضح منه فسادا دعوى ان اعتبار الايمان في سهم الفقراء والمساكين خاصة دون باقي الاصناف اذ مقتضاه جواز الدفع للغارمين من المخالفين وفي فك رقابهم ولابن السبيل منهم بل زيادة على العاملين ولا ريب في بطلانه لقوة ما دل على اعتبار الايمان في دفع الزكوة من النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات حتى انه ورد في بعض النصوص طرحها في البحر مع عدم المؤمن وان اموالنا واموال شيعتنا حرام على عدائنا وانك لا تعطهم الا التراب الى غير ذلك مما لا يصغى معه الى دعوى كون التعارض بين الادلة من وجه والترجيح في المقام شبه دعوى كون التعارض بين ما دل على قضاء حاجة المؤمن وحرمة اللواط مثلا من وجه كما هو واضح والله اعلم وكيف كان فمع عدم المؤمن وعدم مصرف اخر شرعي يحفظ الى حال التمكن منه ولا تعطى للمخالف بلا خلاف اجده بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع عليه لاطلاق ادلة المنع وظهور جملة منها وصراحة اخرى في ذلك نعم في خبر يعقوب بن شعيب الحداد عن العبد الصالح ع قلت له الرجل منا يكون في ارض منقطعة كيف يصنع بزكوة ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته قلت فان لم يجد من يحمل زكوة ماله للمؤمن يدفعها الى من لا ينصب طرح او محمول على مستضعف الشيعة ونحو ذلك كما ان ما عساه يظهر من جملة من الكتب من وجود الخلاف الا في الفطرة في المقام لا يلتفت اليه نعم يجوز صرف الفطرة خاصة مع عدم المؤمن الى المستضعفين من المخالفين كما في المتن بل نسب الى الشيخ واتباعه لموثق الفضيل عن ابي عبد الله ع كان جدي يعطي فطرته الضعفة ومن لا يتولى وقال قال ابوه هي لاهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب ولا تنقل من ارض الى ارض وقال الامام اعلم يضعها حيث يشاء ويصنع فيها ما يرى وموثق اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم سالته عن صدقة الفطرة اعطيها غير اهل ولايتي من جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة وصحيح علي بن يقطين سئل ابا الحسن الاول عن زكوة الفطرة ايصلح ان تعطى الجيران والظؤورة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا باس بذلك اذا كان محتاجا وخبر مالك الجهني سالت ابا جعفر ع عن زكوة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا ومكاتبة علي بن بلال تقسم الفطرة على من حضر ولا يوجه ذلك الى بلدة اخرى وان لم يجد موافقا لكن المعروف بين الاصحاب عدم الجواز حتى نسبه بعض الى الاشهر واخرى الى المشهور بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق النهي عن دفع الزكوة الى غير المؤمن الشامل للمستضعف واطلاق قول الرضا ع لما سئل عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة كقوله في تعليل الزكوة اربع سنين

ان لم يوجد لها احد من الشيعة والا فصرها واطرحها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وغير ذلك من اطلاق النصوص ومعاقد الاجماع لكن لا يخفى عليك قصر انها كغيرها من المطلقات الى زكوة المال وقول الرضا الاول مطلق يقيد بما عرفت والاجماع المحكي موهون بمصير من عرفت خصوصا بعد عدم تحقق الشهرة المحكية التي يمكن ان يكون حاكيها قد استفادها من اطلاق الفتاوى لان ما حكي عنهم من التصريح بذلك لم يصل الى حد الشهرة بل ان لم ينعقد اجماع امكن القول بجواز دفعها مع التقية لغير المستضعف من الجيران كما اومات اليه تلك النصوص ليس على ان يبعدها ولعله لا اجماع عليه في هذا الفرض بل لا يبعد الجواز ايضا في زكوة المال مع التقية ايضا فتامل جيدا والله اعلم وتعطى الزكوة اطفال المؤمنين دون اطفال غيرهم بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل في الحدائق ان الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق الكتاب والسنة وحسن ابي بصير قلت لابي عبد الله ع الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكوة قال نعم وخبر عبد الرحمن قلت لابي الحسن رجل مسلم مملوك ومولاه رجل مسلم وله مال لم يزكه وللمملوك ولد حر صغير ايجزي مولاه ان يعطي ابن عبده من الزكوة قال لا باس وقول الصادق في خبر ابي خديجة ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى ابوهم حتى يبلغوا فاذا بلغوا وعرفوا ما كان ابوهم يعرف اعطوهم واذا نصبوا لم يعطوا وخبر يونس بن يعقوب المروي عن قرب الاسناد قلت للصادق ع عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا باس ولا فرق في ذلك بين عدالة الاباء وفسقهم لمعلومية عدم تبعيته الولد في ذلك لعدم الدليل كمعلومية عدم بناء الحكم هنا على عدم اعتبار العدالة او على كون الفسق مانعا وليس متحققا في الطفل ضرورة تصريح من اشترطها بالدفع اليهم بذلك للادلة الخاصة التي سمعتها والسياق ما دل على اعتبارها في القابل للاتصاف بها وبعضها كما هو واضح وكذا لا فرق بين الذكر والانثى والخنثى ولا بين المميز وغيره للاطلاق والادلة ولو تولد بين المسلم والكافر فيلحق بالمسلم ومقتضاه عدم الفرق بين كون الاب المسلم او الام ولعله لدليل التبعية لاشرف الابوين ولو لكون الشرف للنسبة الى الاسلام والكفر اتم من الحرية والرقية وكذا الحال في الايمان ولذا صرح ايضا بانه لو تولد بين المؤمن وغيره من الفرق الاسلامية جاز اعطاؤه خصوصا اذا كان المؤمن الاب بل قد يقوى بالتبعية للجد المؤمن وان كان الاب كافرا على اشكال وولد الزنا من المؤمنين كولده من الكافرين لا تبعية فيه لاحدهما بناء على كونها في النكاح الصحيح فدفع الزكوة اليه مبني على كون الايمان فعلا او حكما شرطا فلا يعطى او ان الكفر فعلا او حكما مانع فيعطى ثم لا يخفى ان المراد من اعطاء الاطفال في النص والفتوى الايصال اليهم على الوجه الشرعي المعلوم بالنسبة اليهم فاذا اراد الدفع اليهم من سهم الفقراء مثلا سلم بيد وليهم لان الشارع سلب افعالهم واقوالهم فلا يترتب ملك لهم على قبضهم ومعلوم اعتبار الملك في هذا السهم واحتمال الاجزاء هنا تمسكا بالاطلاق المزبور الذي لم يكن مساقا لذلك في غاية الضعف كاحتمال عدم اعتبار الملك في هذا السهم تمسكا باطلاق الامر بالايتاء الشامل للامرين اذ قد عرفت فيما تقدم ظهور الادلة خصوصا السنة في ترتب الملك على القبض بالنسبة الى هذا السهم هذا ولكن عن كرة انه بعد ان ذكر ما قلناه من كون الدفع للولي من غير فرق بين اليتيم وغيره قال فان لم يكن ولي جاز ان يدفع الى من يقوم بامره ويعتني بحاله وفي ان مقتضى كلامه جواز الدفع الى غيره الى الطفل اذا لم يكن له ولي لا باس اذا كان مما لا يبعد جواز تسليمها الى الطفل بحيث يصرفه في وجه يسوغ للولي صرفها فيه وحكم المجنون حكم الطفل اما السفيه فانه يجوز الدفع اليه وان تعلق به الحجر بعد قبضه وعن الكركي في فوائده على الكتاب والكفاية وشرح المفاتيح للمولى الاكبر موافقته على جواز الدفع لغير الولي ممن يقوم بامره مع عدم الولي بل بما ظهر من بعض المعاصرين الميل الى جواز ذلك مع التمكن من الولي وهو اغرب من سابقه ضرورة منافاته لما علم من قواعد المذهب المقتضية عدم بعض العبارات التي لا تصلح لان تكون مدركا لحكم شرعي والاطلاق الذي لم يبق لارادة تناول ذلك كما عرفت واغرب من ذلك ما عن بعضهم بعد ان ذكر الحكم المزبور اتحاد حكم المجنون مع الطفل ومقتضاه جواز التسليم اليه مطلقا او مع عدم الولي وهو كلام لا يصغى اليه لا يناسب اهل التحصيل المرد عليه خصوصا في المجنون الذي يكون حاله كحال غير المميز ولا ينافي ذلك جواز الانفاق عليه في الاكل والشرب والكسوة من الولي او من يقوم مقامه بعد القبض المزبور ضرورة كونه حينئذ بعد قبض الولي من امواله التي حكمها ذلك بخلافه قبل القبض فان الكلام في ان قبضه نفسه يصيرها ماله بل لا ينافي ذلك الانفاق عليه من سهم سبيل الله فانه لا يعتبر فيه الملكية ويحل الثمن بناء على ما قلناه واوضح منه حال الدفع الى الولي في سهم السبيل عند الصرف فيه هذا تمام البحث في احكام الاولياء واعتبار الايمان فيهم وعدمه والعدالة وعدمها ومعلوميته لانفاق في المحل وعدم ما لم يعلم الانفاق في غير المحل ليس في المحل ذكره كالبحث عن كيفية الانفاق وانه يراعى فيه المصلحة وعدم المفسدة فيجوز حينئذ مزج نفقته على نفقة العيال بعد ملاحظة ذلك لا يجب العزل والله اعلم وكيف كان فلو اعطى مخالف زكوته اهل نحلته ثم استبصر اعاد بلا خلاف اجده فيه بل لعله اجماعي كما حكاه في التنقيح وغيره لعدم وصول المال الى مستحقه والى بذلك الصادقان ع في صحيح الفضلاء في الرجل يكون في بعض الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة فانه لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية والصادق ع في صحيح العجلي قال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يؤجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية وحسنة ابن اذينة ان كل عمل عمله الناصب في حال ضلاله او حال نصبه ثم من الله عليه وعرفه هذا الامر فانه يؤجر عليه ويكتب له الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واما الصلوة والصوم فليس عليه قضاؤهما الى غير ذلك من النصوص الظاهرة فيما ذكرنا بل قد يستفاد منها جواز استرجاع العين مع بقائها لعدم كون القابض من اهلها فتبقى على ملك المالك بل يستفاد منها وجه الفرق بين الزكوة وغيرها من العبادات التي هي حق الله تعالى وقد اسقطها عنه رحمة كما اسقطها عن الكافر بالاسلام نعم قد يستفاد الحاق غير الزكوة بها من العبادات المالية ومن العرب ما وقع للفاضل هنا حيث انه بعد ان روى صحيح الفضلاء قال وهذا الحديث حسن الطريق وهل هو مطلق نص علمائنا على ان الحاج اذا لم يخل بشيء من اركانه لا يجب عليه الاعادة اما الصوم والصلوة ففيهما اشكال من حيث ان الطهارة لم تقع على الوجه والافطار قد يقع منهم في غير وقته ويمكن الجواب بان الجهل عذر كالتقية فصحت الطهارة والافطار بل الوضوء اذا كان لشبهة فكذا لا يستعقب القضاء كالظلمة الموهمة فكذا هنا وبالجملة فالمسئلة مشكلة اذ هو كما ترى كالاجتهاد في مقابلة النص ومن هنا رده في ما يقرب من ذلك الكركي قال الحق ان هذا الحكم اعني سقوط القضاء دال على صحة الاداء بوجه فان القضاء فرض مستانف فلا يثبت الا مع الدلالة فكيف مع قيام الدليل على خلافه

معان الحق بطلان عبادة المخالف وان فرض وقوعها مستجمعة لشرائط الصحة عندنا للاخبار المستفيضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشيء من اعماله قلت لعل قوله ع يوجر
عليه فيه لانه على الصحة كخبر ابن حكيم قال كنت قاعدا عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجلان كوفيان كانا زيديين فقالا جعلنا لك الفدا كنا نقول وان الله من
علينا بولايتك فهل يقبل شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما واما الزكوة فلا لانكما ابعدتما حق امرء مسلم
واعطيتماه غيره فيكون الايمان شرطا كاشفا لصحة عباداته السابقة والاخبار المستفيضة انما تدل على الاعمال التي لم يتعقبها ايمان نعم يعتبر في عباداته ان يكون
مدخا بها على نحو مقتضى مذهبه كما هو مقتضى اضافة الاعمال اليه في النصوص السابقة الظاهرة في عدم اندراج الصلوة الباطلة على مقتضى مذهبه مثلا فيها
وقد اوضحنا ذلك في باب قضاء الصلوة وذكرنا حكم ما لو جاء بها مستجمعة للشرائط على مذهبنا ونوى بها التقرب وذكر هنا غير واحد انه لو اعطى الزكوة اهل
الولاية لا يبعد اذا استبصر تمسكا بظاهر التعليل وفيه بحث لمعارضته باطلاق المعلل فتامل جيدا فان فيه كلاما ليس ذا محل ذكره اذ هو كالبحث في اقتضاء خصوص اختصاص
الضمير العائد الى العام تخصيص العام كقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن فمبنى البحث هنا عدم ما يقتضي في اللفظ
مطابقة التعليل لجميع افراد المعلل فيبقى العام على دلالته اللفظية اللهم الا ان يدعى الفهم العرفي وهو غير بعيد بقي امران احدهما ان الكافر والمخالف مع سقوط
القضاء عنهما بالاسلام والايمان لم يعقل خطابهما به مع اشتراط صحته بهما والفرض السقوط معهما وهو مناف لقاعدة التكليف بالفروع عندنا وربما اجيب بالتزام
عدم التكليف به او بان التكليف به ابتلائي وامتحاني لانه هو الذي صير نفسه كذلك ضرورة امكان حصول الايمان منه قبل فوات وقت الاداء لعقل خطابه بالقضاء
فتامل جيدا ثانيهما ظاهر النصوص السابقة عدم الفرق بين الحج وغيره من العبادات لكن اعتبر في ... في سقوطه بالايمان عدم الاخلال بركن منه على مذهبنا ولم
نجد ما يصلح للفرق بينه وبين غيره من العبادات التي عرفت اعتبار عدم الاخلال بها على مذهبه لا مذهبنا بل ظاهر الادلة او صريحها عدم الفرق ولتمام الكلام في
هذه المباحث محل اخر والله اعلم **الوصف الثاني** العدالة وقد اعتبرها كثيرون من القدماء بل في البيضة نسبته الى الثلثة واتباعهم وفي المخ الى المرتضى
وابي الصلاح وابني زهرة والبراج بل في الخلاف الظاهر من اصحابنا ان زكوة الاموال لا تعطى الا العدول من اهل الولاية دون الفساق منهم وخالف جميع الفقهاء
في ذلك وقالوا اذا اعطى الفساق برئت ذمته وبه قال قوم من اصحابنا بل في ظ الغنية او صريحها الاجماع على ذلك بل لعله اليه لا يرجع ما في الانتصار من الاجماع
على عدم اعطائها الفساق وان كانوا يعتقدون الحق وان المخالفين اجازوا اعطاءها اليهم والى اصحاب الكبائر ضرورة عدم ملاحظة ما فيه من السوق لا
لبعد ملاحظة ما فيه الفسق لا شرطية العدالة ومن هنا حكى الفاضلان والشهيد وغيرهم عن السيد كما قيل شرطيتها ودعواه الاجماع عليها واحتمال انه غيرها
في هذا الكتاب وفي غير موضع منه تعويلا على المنافاة والاتكال على الهباء فالحجة على ذلك الاجماعات المزبورة ان المعتضدان بما سمعته من الخلاف الظاهر في كون ذلك هو
المعروف المشهور بين الاصحاب بل في الرياض نسبته الى الشهرة العظيمة بين القدماء غير مرة بل لم نر منهم مخالفا لم يعتبر العدالة مطلقا صريحا بل ولا ظاهرا عدا
ما يحكى عن ظ الصدوقين والديلمي حيث لم يذكروها في الشروط وهو كما ترى ليس فيه الظهور المعتد به فضلا عن ان يقدح في الاجماع المنقول فقد يحتمل اكتفاءهم
بذكر الايمان بناء على احتمال اعتبار العمل فيه كما يعزى الى غيرهم من القدماء منهم المفيد يدل عليه جماعة النصوص نعم اكثر المتاخرين على عدم اعتبارها مط وحكاه
في ... عن قوم من اصحابنا بعد ان عزاه الى جميع الفقهاء من العامة ... وهذا الاجماع المنقول معتضد بالشهرة العظيمة بين القدماء القريبة من الاجماع بل لعل
الاجماع حقيقة على اعتبار مجانبة الكبائر اذ لا خلاف فيه بينهم اجده وربما تشعر به العبارة هنا وفي فع حيث لم ينقل فيها قولا بعدم اعتبارها مط والشهرة المتاخرة
مع ان الشهيد منهم في اللمعة غيرها ليس بتلك الشهرة التي تقوى بها العمومات وتصونها عن قبولها التخصيص بالاجماعين المزبورين المعتضدين بما عرفت وبقول
الصادق ع في خبر ابي خديجة فليقسمها اي الزكوة في قوم ليس بهم باس اعفاء عن المسألة لا يسألون احدا شيئا الخ وبقاعدة الشغل وبخبر داود الصرمي سألته
عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب الخمر وغيره من الكبائر وعلى رجوع القولين الى واحد كما اومأنا اليه سابقا وبما
به منع ابن السبيل اذا كان سفره معصية والغارم اذا كان غرمه كذلك وبكل ما دل على النهي عن الاعانة للفساق على الاثم والعدوان وعن الموادة لمن حاد الله
ورسوله وعن الركون الى الظالمين من كتاب وسنة المراد منها اصل ما يقتضي الاعانة وان لم يكن بقصد الاعانة على الفسق كما يومي اليه ما ورد من النصوص
في اعانة الظالمين ان منها معاملتهم ومساعدتهم في بناء المسجد فضلا عن غيره خصوصا بعدما ورد من ان الزكوة ارفاق ومعونة ومودة للفقراء ومواساة
لهم بل ورد فيها انها تقسم على اولياء الله المعلوم عدم كون الفساق منهم وبما كتب الرضا ع في جواب محمد بن سنان في علة الزكوة من انها من اجل قوت الفقراء الى ان قال
مع ما فيه من الزيادة والرأفة والرحمة لاهل الضعف والعطف على اهل المسكنة والحث لهم على المواساة وتقوية الفقراء والمعونة لهم على امر الدين الى غير ذلك مما
هو معلوم عدمه في الفساق وخصوصا بعض انواع الفسوق بل لعل منعها عنهم من النهي عن المنكر بل الامر بالمعروف الواجبين على المكلف بالكتاب والسنة والاجماع لا اقل من
ذلك كله بحصول الشك في اندراج هؤلاء الفاسقين المعاندين المحاربين لله ورسوله في اطلاق الادلة الذي لم يكن مساقا لبيان جميع الشرائط كاطلاق الشيعة واهل الولاية
والعارفين والمؤمنين في الروايات سيما مع ملاحظة ما ورد في المؤمن والشيعي والموالي من المدح والثناء على وجه يقطع بعدم ارادة اولئك منهم وان الشيعة الذين امرنا باعطائهم
وان الوصول اليهم وصول الى الائمة ع غير هؤلاء المعاندين المرتكبين الفجور من الزنا واللواط وشرب الخمر وامثال ذلك بل ربما كان بعضهم من اعوان الظلمة وبعضهم مدة عمره
لم يات بصلوة واحدة فضلا عن استمراره على انواع المعاصي والمرسل المروي عن العلل عن ابي الحسن ع ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلاثة الاف
ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله مع ضعف سنده غير دال على الجواز مط كما هو ظاهر الخصم بل
اغنائه بقدره ولم يذكروا هذا الشرط ويحتمل التقية مما عليه اجماع العامة ويؤيده كون الخبر المزبور عن ابي الحسن ع والتقية في زمانه في غاية الشدة وعدوله عن الجواب بما يوافق
السؤال فيناسبه من تحديد المؤمن وحال الفاسق منه وعدم الميل الى الجواب بتحديد مقدار ما يعطى عشرة الاف وثلاثة الاف فان في ذلك تنبيها واضحا على ورود
الحكم للتقية كما لا يخفى على من انصف واعطى التامل حقه لكن لا يخفى عليك ان كثيرا من ذلك انما يقتضي القول الاخر وهو ما ذكره المص بقوله واعتبر اخرون

بمجانبة

مجانبة الكبائر دون الصغائر وان دخل بها في جملة الفساق وان كان لم نعرف من حكى عنه هذا القول الا ابن الجنيد والمرتضى في ظاهره او محتمله كما سمعت بل ربما رجع الشهيد
الى القول الاول قائلا قد عرف الشهيد العدالة هنا وفي شرح الارشاد بانها الملكة الباعثة على التقوى ولم يعتبر فيها المروة وح فرجعها الى اجتناب الكبائر لان
الاصرار على الصغيرة يلحقها بالكبيرة وعدم الاصرار لا يؤثر فيتحد القولان وملخصه ما اشار اليه في ضه من ان الصغائر ان اصر عليها الحقت بالكبائر والا لم توجب الفسق
والمروة غير معتبرة في العدالة هنا فلزم من اشتراط تجنب الكبائر اشتراط العدالة وان كان قد يناقش فيه بانه مع مخالفته للمص وغيره ممن حكى هذا القول مع القول
الاول وعدم معلومية عدم اعتبار المروة من كل من اشترط العدالة الظاهرة في اعتبارها بعد دخولها في مفهومها وعدم ظهور الدليل عليها عندنا لا يقتضي عدم
اعتبارها عندهم لدليل لم يصل الينا او تخيله وان لم يكن كذلك مع امكان الفرق بينهما على هذا التقدير باعتبار الملكة وعدمها فان اجتناب الكبائر اعم من ان
يكون عن ملكة تقتضي ذلك بخلاف العدالة ثم يمكن ان يقال ان المتبادر من الكبائر في عبارة من اعتبر اجتنابها كل من الذنوب التي تكون بنفسها كبيرة لا باجتماع الصغائر
سيما في عبائر النقلة لهذا القول خصوصا المتن لكن على كل حال فقد عرفت انه جميع ما تقدم بين قاصر السند والدلالة وبين ما لا يصلح للاستدلال وانما
هو صالح للتاييد بين ما هو معارض لما يقتضي العدم مما ستسمعه من وجه والترجيح لغيره من وجوه وبين ما هو موهون بمصير المتاخرين الا النادر الى
خلافه فكيف يكون مثله صالحا لتقييد اطلاق الكتاب والسنة وعمومها خصوصا قول الباقر ع والصادق ع الزكوة لاهل الولاية قد بين الله لكم مواضعها في
كتابه وقول الصادق ع هي لاصحابك وقوله ايضا من وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه وقول الرضا ع اذا دفعها الى شيعتنا فقد دفعها الينا وترك
الاستفصال عن ابي الحسن لما سأله احمد بن حمزة في الصحيح رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته فقال له نعم
خصوصا مع استبعاد العدالة في جميع القرابة حتى النساء ونحوه الخبر الاخر لا تعطين قرابتك الزكوة كلها ولكن اعطهم واقسم بعضا الى غير ذلك من النصوص
التي لا يستريب من تصفحها في توسعة الامر في الزكوة بالنسبة الى المؤمنين الذين يكفي ايمانهم في استحقاق الرأفة والرحمة والعطف والاعانة والموادة في الله تع
خصوصا بعد ملاحظة السيرة والطريقة في اعطاء مجهول الحال وغير العدل وخصوصا مع ملاحظة تصديق من ادعى كونه من اهلها الفقر او غرم او كتابة من غير بينة
نعم لا ريب في رجحان اعطاء العدل على غيره خصوصا اذا كان مرتكب الكبائر متجاهرا بها غير مبال بتوعد الله عليها وخصوصا بعض اتباع الظلمة وفسقة
الشيعة وخصوصا اذا علم صرفهم لها في المعصية او كان الغالب فيها ذلك بل لا يبعد ح عدم جواز دفعها الى هؤلاء لكون مثله اعانة وان كان منعه من
جهة اخرى غير ما نحن فيه ضرورة خروجها عن محل النزاع لان الكلام في اصل الجواز من حيث نفسه لا اذا اقترن بجهة اخرى كما هو واضح اما الدفع اليه لقوته وقوت
عياله فلا باس ولعله الى ذلك اشار ع بقوله يعطى الفاجر بقدر اي ما يحتاج لمؤنته وقوت عياله ولباسهم ولا يطلق له الامر كما يطلق الى غيره ولكن مع ذلك كله
فالاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة لا ينبغي تركه خصوصا في مثل المقام الذي قد اشتغلت فيه الذمة بيقين وانه قد يشك في ارادة بعض الافراد من الاطلاقات
والعمومات والله هو العالم بحقيقة الحال هذا كله في الصنف الاول من اصناف الزكوة وهو الفقير اما غيره من الاصناف فلا ريب في عدم اعتبارها في المؤلفة كما عرفته سابقا
وان كان قد يقتضيه اطلاق بعضهم الا انه لا ريب في ضعفه واما العاملون اي السعاة ففي ق وس وب البارع وضه وغيرها الاجماع على اعتبارها فيهم وهو الحجة بعد اعتضاده
بالتتبع وبما تضمن العمالة من الاستيمان وقد سمعت ما في الصحيح من انه لا يوكل بها الا ناصحا شفيقا امينا ولا امانة لغير العدل واما ابن السبيل والغارم فقد يومي
اقتصارهم على اعتبار عدم كون السفر والغرم في معصية ممن اعتبرها هنا الى عدم اعتبارها فيهما وان اقتضاه اطلاق بعضهم كبعض الادلة لكن الاقوى الاول وكذا
الرقاب وفي سبيل الله فقد قدمنا ما يعلم منه عدم اعتبار الايمان والكفر فيه فضلا عن غيرهما كما انه تقدم لك ما يعلم منه عدم اعتبار المروة في العدالة هنا
وان اقتضاه اطلاق بعضهم لكن لا يخفى ان كثيرا من ادلتهم السابقة انما يقتضي عدم جواز الاعطاء للفاسق والفسق في منافي المروة والاستناد الى اجماع ابن زهرة
على اعتبار العدالة كما ترى خصوصا مع غلبة الظن بكون مراده ما حكاه السيد قد سمعته كما انه لا يخفى عليك ان ذلك كله على القول باعتبارها او اجتناب الكبائر
اما على المختار فلا اشكال في شيء من ذلك كما لا اشكال في زكوة الفطرة التي لا خلاف على الظاهر في ان مصرفها مصرف زكوة المال كما ستعرفه في محله ان شاء الله تع وهو انه على
تقدير اعتبار العدالة لا ريب في ان مقتضى قاعدة الشرطية عدم جواز الدفع لمجهول الحال وعدم الاكتفاء بدعواه لكن قد يظهر لك مما قدمناه في قبول دعوى
الفقر الفقير ما يقتضي قبول قوله فلاحظ وتامل واما على اعتبار مجانبة الكبائر فالمتجه الدفع مع الشك لاصالة عدم صدور معصية منه ولا ينافي ذلك كون بعض افرادها على
مقتضى الاصل كعدم الصلوة والصوم ونحوهما من الافعال الواجبة ضرورة ان اصالة عدم فعلها من كونه معصية فاصالة عدم المعصية بحالها ولا يقتضي ذلك ثبوت
العدالة التي هي بمعنى الملكة كما هو واضح فتامل جيدا **الوصف الثالث** من اوصاف المستحق ان لا يكون المدفوع اليه منها المؤنة ممن يجب نفقته على المالك كالابوين
وان علوا والاولاد وان سفلوا والزوجة والمملوك بلا خلاف اجده فيه مع القدرة عليها والبذل لها كما اعترف به في ثر بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فضلا عن محكيه
في كره وبرو وفوائد الشرائع والسرائر بل في المحكي عن هي انه قول من يحفظ عنه العلم مضافا الى تصريح ايضا بانه لا يجوز لكل من الوالد والولد اخذها اذا كان مكتفيا بانفاق
الاخر عليه اجماعا كتصريحه ثانيا والمع ونهاية الاحكام بانه لا يجوز للزوج دفعها الى الزوجة مطلقا اذا كان ينفق عليها اجماعا وقال الصادق ع في صحيح عبد الرحمن
خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا الاب والام والولد والمملوك والزوجة وذلك انهم عياله لازمون له وقال ع في خبر الشحام في الزكوة يعطى منها الاخ والاخت والعم والعمة
والخال والخالة ولا يعطي الجد والجدة وقال ايضا في خبر ابي خديجة عن الصادق ع لا تعط الزكوة احدا ممن تعول وسئل اسحق بن عمار الكاظم ع في الموثق والصحيح فقال قلت
لي قرابة انفق على بعضهم وافضل على بعضهم فياتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال ايستحقون لها قلت نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم قال قلت فمن الذي يلزمني من ذوي
قرابتي حتى لا احتسب الزكوة عليهم فقال ابوك وامك قلت ابي وامي قال الوالدان والولد بل ظاهره المفروغية من ذلك عند الراوي وفي مرفوع العدة عن الصادق ع
المروي عن العلل قال خمسة لا يعطون من الزكوة الوالدان والولد والمراة والمملوك لانه يجبر على النفقة عليهم لكن مع ذلك قال الاستاذ فيما حضرني من نسخة كشف الحكم
فيما عدا الزوجة والمملوك بطريق التبدل بل في نسخة اخرى الاقتصار على المملوك ولم اجد موافقا له على ذلك كما لم اجد له دليلا سوى الجمع بين النصوص المزبورة وبين مكاتبة

عمران بن اسمعيل القمى الى ابى الحسن الثالث ع ان لى ولدا رجالا ونساء افيجوز ان اعطيهم من الزكوة شيئا فكتب ان ذلك جائز لك والمرسل عن محمد بن جزك قال سألت الصادق ع ادفع عشر مالى الى ولد ابنى فقال نعم لا باس وهما مع ضعف سندهما وقلة عددهما ومتروكيتهما وكونهما مكاتبة ومرسلا واحتمال الاول الاقارب الذين يصلح اطلاق الولد عليهم مجازا كما عن المنتهى والزكوة المندوبة وعدم تمكن الوالد من الانفاق عليه وكونهم ممن لا يجب انفاقه عليهم وان المراد بقرينة تلك اختصاصه بهذا الحكم ودفع الزكوة اليهم للتوسعة عليهم كما عن الشيخ مسندا له عليه بخبر ابى خديجة الى غير ذلك من الاحتمالات القريبة المتعين بعضها ولو باعتبار الاطلاق والتقييد كذا المرسل المحتمل ايضا المشاورة فى هبة ذلك والصدقة به وليس سؤالا عن الزكوة واحتمله فى الوافى بناء على عدم وجوب نفقة ولد الولد رواه فى الوسائل ابنى وحمله على قيام الاب او الجد له بنفقته فيكون ما يدفع الجد للام على جهة التوسعة ولا ريب فى قصورهما عن معارضة النصوص المزبورة المعتضدة بما سمعت وبالاحتياط وبكونه كالغنى ذى المرة او الصنعة وبالشك فى كونه ايتاء لو دفع اليهم باعتبار عود النفع اليه بسقوط نفقة الوالد والولد بما ذوى مالى لغير ذلك كما هو واضح ولا يبعد كون النسخة غلطا كما يشهد لذلك قرائن منها ان الموجود فى سائر النسخ المعروفة فى الزكوة ما هو عند اصحابنا من عدم الجواز اللهم الا ان يكون للاستاد فى الكشف قد حمل النص والفتوى على ارادة احتساب نفقتهم زكوة لان المراد عدم جواز دفع الزكوة لهم مطلقا بتقريب عدم الفرق بين زكوة المال وغيره ضرورة اشتراكهما فى اشتراط الفقر فلو كان وجوب النفقة دافعا للمنع فى كل تناول من الغير للانفاق وكذا ما ذكروه من جواز التناول من المالك فضلا عن غيره للتوسعة لعدم وجوبها عليه وللحقوق اللازمة عليهم كنفقة الزوجة والمملوك ونحوهم اذ ذلك كله مؤيد لجواز الدفع من المالك لان وجوب النفقة عليه لا يخرجون به عن حد الفقر الذى لا يتناولون به بحث اطلاق الادلة وتحمل النصوص المانعة على ارادة عدم احتساب النفقة الواجبة عليه زكوة لانها من اللازمة عليه التى يجبر عليها ولكن انما يجب عند الحاجة اليها لا مطلقا فله ان يدفع اليهم من الزكوة لما عرفت من الاتصاف بالفقر باعتبار عدم ملكه لمؤنة السنة فيرتفع وجوب النفقة عليه لحصول ما لهم عند الحاجة فلا يجب نفقتهم ح كما ان له ان يدفع اليهم عند الحاجة لها باعتبار ما يلزمهم من مؤنة من يعولون به او للتوسعة ما ينفقون به لما عرفت من عدم التقدير فى المدفوع دفعة عند المعظم فمع تحقق مقتضى الجواز فله ان يدفع ما يشاء وكل ذلك مؤيد لما يقوله الاستاد منعه لحمل النصوص المزبورة او الجمع بينها وبين ما عرفت على ما ذكرنا او بالحمل على الكراهة او غير ذلك هذا اقصى ما يمكن ان يقال له الا انه كما ترى وان كان الاقوى جواز التناول من الغير وربما يؤيده ما صرح به الفاضل فى التحرير والمحكى عن كره ويه وعن يحيى بن سعيد فى الجامع والكركى فى فوائده والشهيدين على ما حكى عن بعضهم من جواز تناول ما عدا الزوجة والمملوك الزكوة من غير المنفق وان كان موسرا باذلا لها واختاره فى ك لعدم الخروج بذلك عن حد الفقر فيندرج ح فى اطلاق الادلة وعمومها ولصحيح ابن الحجاج عن ابى الحسن الاول ع سألته عن الرجل يكون ابوه او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيوسع به ان كانوا لا يوسعون عليه فى كل ما يحتاجون اليه فقال لا باس خلافا للفاضل فى كره فمنع مع البذل واليسار معللا الا ان الكفاية حصلت لهم بما يصلهم من النفقة الواجبة فاشبهوا من له عقار يستغنى باجرته وتبعه فى شرح تيح وهو كما ترى قياس اولا ومع الفارق ثانيا ودعوى شمول ما دل من صحيح ابن الحجاج وخبر (?) على عدم جواز اعطاء الزكوة لزكوة المنفق وغيره واضحة المنع ولو سلم فبينها وبين ما دل على الجواز من الادلة وغيرها تعارض العموم من وجه والترجيح للثانى من وجوه وكذا دعوى ظهور التعليل فى الغنى الذى لا فرق فيه بين المنفق وغيره ضرورة امكان كون التعليل مبنيا على عدم صدق الايتاء معه باعتبار عود النفع له او على غير ذلك فلا ريب ان الاقوى الجواز وان اطنب الاستاد الاكبر فى شرحه على المفاتيح فى ترجيح عدم الجواز بل مقتضى ما ذكرنا الجواز ايضا فى الزوجة مع فقرها ان لم يتم اجماع اللهم الا ان يفرق بان نفقتها كالعوض عن بضعها ولذا يضمنها المنفق اذا لم يؤدها بخلاف نفقة الوالد والولد وان كان قد يناقش فيه بانها وان كانت كذلك الا انها انما تملك عليه يوما فيوما ومثله لا يخرجها عن حد الفقر الذى هو عدم ملك مؤنة السنة وكونها كذى الصنعة قياس اولا ومع الفارق بالدليل ثانيا لكن الاجماع على عدم جواز تناولها مع يسار الزوج وبذله يمكن تحصيله وان احتمل بعض الناس الجواز ايضا نعم قد يقال بجوازها فى غير نفقتها كما اذا كان عندها من تعول به من مملوك وغيره لاطلاق الادلة السالم عن المعارض ووجوب نفقتها على الزوج لا يجعلها غنية بملك مؤنة السنة لها ولمن تعول به بل لا يبعد جواز تناولها من الزوج المنفق من هذه الحيثية وكذا غيرها من واجبى النفقة كما صرح به فى المدارك وغيرها لاطلاق الادلة السالم عن معارضة ما هنا بعد ظهوره خصوصا بملاحظة التعليل فى ارادة المنع من دفع الزكوة اليهم للانفاق كما هو من معقد اجماع الكركى فى فوائد الكتاب قال يشترط فى المستحقين للزكوة ان لا يكونوا واجبى النفقة على الدافع اجماعا فى اصل الانفاق ولعل هذا مراد غيره وعليه بنى الكركى وثانى الشهيدين فى ك جواز دفع الزكوة من المالك لقريبه للتوسعة لعدم لزومها عليه بل حكاه بعضهم عن غيرهما لاطلاق الادلة وعمومها وخصوص موثق اسحق بن عمار وموثق سماعة وخبر ابى خديجة وخبر ابى بصير لكن الجميع يحمل زكوة التجارة التى قد عرفت ندبها فيكون المراد ح بيانا او لويه مراعات استحباب التوسعة من اخراج زكوة التجارة بل بعضها كاد يكون صريحا فى ذلك ومنه يعلم الحال فى غيره ولكون الجميع على مذاق واحد بل ظاهر اخراجه لا زكوة عليه للتوسعة المزبورة لا انها يخرجها ويحسبها عليهم على انه يمكن ان يكون المراد غير واجبى النفقة من عياله وترك الاستفصال فى ذلك كتركه فى كون العيال اغنياء او فقراء اذ الزوجة قد تكون غنية وان وجب نفقتها بل هما وغيرهما شاهد على ارادة الزكوة التى هى المتنازع فيها بالنسبة الى ذلك وغيره كل ذلك مع غير كل ذلك لاطلاق ادلة المنع الذى يمكن عدم معارضة التعليل له وان كانت التوسعة غير واجبة على المنفق الا ان كثيرا من افرادها افضل افراد الواجب المخير كشراء البر عوض الشعير ولبس الحرير عوض الخام ونحو ذلك مما للانفاق له من احتسابه زكوة شامل لذلك ح خصوصا بملاحظة ندرة الاقتصار على اقل الواجب من المنفقين وخصوصا بملاحظة السيرة المستمرة بين الاعوام والعلماء فى اخراج الزكوة من الفقراء والاغنياء بل لو كان ذلك جائزا لاشتهر اشتهار الشمس فى رابعة النهار لشدة الداعى له ولكان ذلك عذرا فى عدم اخراج الزكوة بل معه هلك الفقراء من الجوع سيما بالنسبة الى بعض افراد التوسعة وان كانت هى مقيدة باللائق عند من جوزها بل يمكن دعوى ضرورة المذهب او الدين على خلاف ذلك وانه ليس بناء الزكوة ضرورة رجوع التوسعة على عياله اليه لان الانسان همه فى كسبه نصب عياله ولعل اطالة الكلام فى ذلك من اللغو الذى نسئل الله العصمة منه وعلى كل حال فقد

ظهر من ذلك كله انه لا ينفع الاستاد شئ مما ذكرنا جوازه لانه خاص بما اذا كان هناك جهة للفقر غير الانفاق واما هو فليس للمالك مع وجوبه عليه الدفع لا لحصول وصف الغنى بل لكونه ليس ايتاء الزكوة لاصالة عدم تداخل الاسباب ومن المعلوم عدم ارادة النفقة آنا فآنا حتى يقال انه يجوز له دفع الزكوة لذلك حال عدم الحاجة اليها بل المراد انه متى كان بهذا الحال لا يجوز الاحتساب عليه بها مطلقا بل قد يتوقف وجوبها عليه مط وان توقفت التادية على شرائط متاخرة لحصول سبب الوجوب المستصحب بقاؤه فيما يأتى من الزمان نعم لو كان له جهة فقر غير الانفاق كما اذا كان عنده من يعول به او غير ذلك جاز الدفع اليه لاطلاق الادلة السالم عن معارضة نصوص المقام بعد ظهورها بقرينة ما فيها من التعليل فى النفقة بل لا يبعد بناء على عدم تقدير الاعطاء للفقير جواز الدفع اليه على وجه يستغنى به عن الانفاق هذا كله فى الدفع من المالك اما الاجنبى فلا ينبغى التوقف فى جواز الدفع منه للمنفق خلافا للفاضل ومن تبعه كالبهبهانى فى شرح المفاتيح وعليك بالتامل فى المقام فانه قد اضطرب فيه بعض المعاصرين من الاعلام لكنه لم يات بشئ ولعل فيما ذكرنا الكفاية فى ذلك بل وفى غيره من الفروع المذكورة فى المقام مثل كون المراد بالزوجة هنا الدائمة دون المتمتع بها لانها ذات النفقة الواجبة التى قد عرفت وان الحكم مدارها فى النصوص السابقة نعم لو وجب نفقتها فى العقد او الشرط او غيرهما امكن القول بعدم الجواز للتعليل المزبور وفى كشف الاستاد ان من نذر او عاهد او حلف ان ينفق عليه بحكم واجب النفقة من الانساب اما الخادم الذى وجب نفقته بحسب معاملة صلح او غيرها والذى كانت الحاجة حرفة له لا اخذ من محمد من لا غيره الا فى حوائج ضرورية والتوسعة مع دخولها فى الحاجة قلت لكن ينبغى تقييد ذلك بما اذا كان النذر مثلا على وجه يستغنى به لا ما اذا كان شهرا مثلا ونحوه بل لعل المتجه عدم الفرق بين الجميع بناء على عدم استحقاق المنذور له على الناذر ما نذره وانه كالدين عليه لو سقطت الدائمة نفقتها بشرط او بغيره من الوجوه الشرعية صارت كغيرها فى جواز التناول ومن الغريب ما وقع هنا للاستاد الاكبر فى شرحه على المفاتيح فانه بعد ان حكى عن التذكرة الجواز فى المتعة لعدم وجوب الانفاق عليها قال هذا ايضا فيه ما فيه لان الدائمة ربما لا تتمكن من اخذ النفقة وربما وقع اشتراط عدم النفقة وفى المتعة ربما يقع الاشتراط ومع عدمه ربما تكفى مؤنتها كما هو المتعارف الغالب لان ضمه لا يصير علة بل العلة عدم كفاية المؤنة مع انه لا تفاوت بين بضعها وبين بضع الدائمة فى القابلية للعوض فعند هذا العوض قبل ايقاع العقد متمكنة منه بعد ايقاع العقد اعطاء البضع من دون عوض يكون حالها حال الدائمة التى يشترط عليها عدم النفقة او وهبت النفقة لزوجها وتأخذ الزكوة بادخال نفسها فى الفقراء الغير المتمكنين من العوض شرعا مع تمكنها من العوض وتحصيل المؤنة به فلا بد لها من عدم شرعية ذلك اذ هى كمن عنده مؤنة السنة ويهبها للرحم او بعوض قليل غاية القلة او يتلفها ويجعل الزكوة عليه حلالا الا بعد ان كان متحرما فمع العقد الشرعى يكون الامر كما ذكره بلا شبهة واما مع عدمه يكون حراما فعلى اعتبار عدم المعصية فى الاخذ لا يجوز الدفع ولا الاخذ اذ هو كما ترى من غرائب الكلام ضرورة معلومية كون المدار فى الفرق بين الدائمة وغيرها وجوب الانفاق وعدمه بناء على عدم غالب الحال منهما الا ما اذا فرض انعكاس الامر بشرط او نحوه فان الحكم ح ينعكس وقوله ان المدار على كفاية المؤنة لا الوجوب واضح الفساد اذ كانت الكفاية بطريق التبرع ونحوه مما هو غير لازم ولذلك جاز دفع المالك زكوته الى بعض من يعول به ممن لا يلزمه عيلولته بلا خلاف نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه واليه اشار المص بقوله ويجوز دفعها الى من عدا هؤلاء من الانساب ولو قربوا كالاخ والعم بل فى موثق اسحق بن عمار انهم افضل من غيرهم من غير فرق بين الوارث منهم كالاخ والعم مع فقد الولد مثلا وعدمه خلافا لبعض العامة فمنع منه فى الاول بناء منه على ان على الوارث نفقة المورث وهو معلوم البطلان كما لا يخفى واغرب من ذلك دعواه كون البضع من قبيل الاموال اذ هو وان كان يقابل بالمال فى بعض الاحوال لكن لا يعد بنفسه مالا بحيث تكون المرأة به غنية وبالجملة هذا الكلام كله خال عن الثمرة ولعله ليس للاستاد المزبور كما لا يخفى ولو سقطت نفقة المرأة بالنشوز احتمل جواز الدفع اليها بناء على جوازه للفاسق ويحتمل العدم بسبب قدرتها على الطاعة بل فى كشف الاستاد الجزم به قال والزوجة الناشزة حكمها فى المنع حكم غيرها وكذا العبد الآبق والاجير الممتنع قلت لكن لا يخ من اشكال ضرورة اندراجها فى اطلاق الادلة وعمومها السالمين عن معارضة ما هنا بعد عدم وجوب الانفاق عليها وقدرتها على الطاعة لا تدرجها تحت الموضوع المزبور الذى قد عرفت كونه المدار لا غيره مع امكان منع صدق الغنا عليها بالقدرة المزبورة فتأمل جيدا والله اعلم وقد ظهر لك ايضا مما ذكرنا انه لا اشكال فى جواز دفع الزوجة زكوتها للزوج وكذا الاجير ومنذور النفقة وان انفقها عليهم لاطلاق الادلة وعمومها السالم عن معارضة وجوب الانفاق وغيره فما عن ابنى بابويه من المنع مطلقا حتى انه جعله احدهما من معقد ما حكاه عن دين الامامية فى اماليه على ما قيل واضح الضعف وكذا ما عن ابن الجنيد من الجواز لكن لا ينفق عليها منها بل هو اوضح فسادا من الاول كما لا يخفى هذا وكان المص وغيره ممن ذكر المملوك فى المقام تبعا للنص والا فالاصح ان المانع فيه الرقية لا وجوب النفقة وكذا لم يتفاوت الحال بين زكوة المالك وزكوة غيره بل ولا بين اعسار المولى ويساره فى عدم جواز الدفع اليه من سهم الفقراء ولعله لظهور الادلة فى اعتبار كون المدفوع اليه من هذا السهم قابلا للملك خصوصا ما دل منها على جواز تصرف الفقير بما يقبضه من الزكوة كيف شاء لانه ملكه فضلا عن قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الخ ولذا صرح غير واحد باعتبار الحرية فى وصف المستحق نعم لا باس بالدفع اليه من سهم سبيل الله لعدم اعتبار الملك فيه بل لا باس به حتى اذا لم يرض المولى مع اضطرار العبد كما صرح به الاستاد فى كشفه لكن قال يدفعها حاكم الشرع اليه كما انه قال ايضا ولو كان مولاه عاجزا عن نفقته وكان نفقته لم اخذ ما انفقه ودفعها اليه او اراد بيعه فلا يبعد جعل دفعها اليه مشروطا على المولى ولزم ذلك على الاقوى قلت لكن لا يخفى عليك ان النظر فى لزوم هذا الشرط مجال وعلى كل حال فقد اختبط الامر على بعض علماء العصر فظن ان المانع من اعطاء العبد الزكوة يمنع مط حتى سهم سبيل الله فاعترض عليهم بانه لا يعتبر فيه الملكية فلا وجه للمنع من الدفع اليه معللا بعدم قابليته للملكية ثم حمل ما دل على المنع منه حال وجوب نفقته من نص ومعقد اجماع على ما اذا بذل له النفقة مط واعترض على نفسه بان ذلك يقتضى اتحاد هذا الشرط اى عدم كونه من واجبى النفقة مع اشتراط الفقر والتزم به وقال انه الى الان لم يظهر لى فرق بين الشرطين يجوز الدفع الى واجبى النفقة من المالك وغيره مع الفقر وهو من غرائب الكلام بل لا يكاد ان يرجع الى محصل والفرق واضح بين الشرطين كوضوح الثمرة المترتبة على كل منهما كما لا يخفى على من احاط خبرا بما ذكرنا وكيف كان فمن المعلوم ان منع المالك من دفع الزكوة لمن وجبت نفقته عليه انما هو من سهم الفقراء لا مط اما اذا دخلوا تحت صنف آخر ففى الهام فلا خلاف معتد به كما لا اشكال فى جواز الدفع اليهم من المالك وغيره لعموم الادلة السالم عن المعارض بعد تنزيل النصوص لما نبه

على الدفع من سهم الفقراء و ح فلو كان من يجب نفقته عاملا جاز ان ياخذ من الزكوة وكذا الغازي والغارم والمكاتب وابن السبيل لكن ياخذ ما زاد عن نفقته
الاصلية مما يحتاج اليه في سفره كالحمولة لما عرفت من وجوب الاصلية اي نفقة الحضر فلا يدفعها المالك من زكوة بخلاف الزيادة فانها ليست واجبة عليه وقد
صرحت النصوص بفك رقبة الاب من الزكوة وانه خير من وفاء دين الاب وانه اخو من غيره بذلك فما عن ابن الجنيد من عدم جواز دفع السيد الى مكاتبه من زكوته
ليفك بها رقبته واضح الضعف واضعف منه تعليله بعود النفع اليه اذ فيه انه لا دليل على منع ذلك ما لم يستلزم عدم كونه ايتاء ونحوه مما ينافي ما دل
على اعتباره في الزكوة كما هو واضح **الوصف الرابع** ان لا يكون هاشميا فلو كان كذلك لم تحل له زكوة غيره الواجبة بلا خلاف اجده فيه بين المومنين بل
وبين المسلمين بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما متواتر كالنصوص التي اعترف غير واحد بكونها كذلك اكراما لهم بالتنزيه عن اوساخ الناس التي هي من الرجس الذي
اذهب الله عنهم وطهرهم عنه تطهيرا فحرم عليهم وعوضهم عنه الخمس من غير فرق بين اهل العصمة منهم وبين غيرهم فما في خبر ابي خديجة عن ابي عبد الله ع اعطوا من
الزكوة بني هاشم من ارادها منهم وانما تحرم على النبي ص والامام الذي يكون بعده والائمة بعد الغض عما في سنده مطرح او محمول على حال الضرورة وبيان ان النبي والائمة
بعده لا يضطر الى ذلك وعلى بعض الصدقات المندوبة التي تختص بالرفعة عنها منصب النبوة والامامة او غير ذلك لا فرق في الحكم المزبور بين السهام كلها كما صرح
به غير واحد هو مقتضى اطلاق الادلة خصوصا معقد الاجماع منها مضافا الى التصريح في صحيح العيص في نصاوته بحرمة سهم العاملين عليهم الذي هو كالعوض عن العمل فغيره
اولى قال ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله ص فسالوه ان يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل للعاملين عليها
نحن اولى به فقال رسول الله ص يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكن قد وعدت الشفاعة ثم قال ابو عبد الله ع لقد وعدها فما ظنكم يا بني عبد المطلب
اذا اخذت بحلقة باب الجنة اتروني موثرا عليكم غيركم فما في كشف الاستاد من التامل في حرمة سهم سبيل الله عليهم وسهم المؤلفة والرقاب مع فرضهما بارتداد هاشمي
او كونه من ذرية ابي لهب ولم يكن في سلسلة مسلم ونحو ذلك لانه واشتراط دفعه الولد عليه على المولي في غير محله نعم هو كذلك بالنسبة الى بعض افراد سهم سبيل الله مما
لا يعد انه صدقة عليهم كالنصر في بعض الاوقات العامة المتخذة منه الانتفاع بها ونحو ذلك مما جرت السيرة والطريقة في عدم الفرق فيها بين الهاشمي وغيره وان
كانت متخذة من الزكوة مع انها في الحقيقة كتناول الهاشمي الزكوة من يد مستحقها بعد الوصول اليه فانه لا اشكال في جواز ذلك له ضرورة عدم كونها زكوة ح كما
هو واضح ويثبت الانتساب الى بني هاشم بالشياع وبالبينة وفي كشف الاستاد منا بعد ذكرهما قال الظاهر الاكتفاء بادعائه او ادعاء ابائه لهاشمي على مظنة الكذب في
الاحوط طلب الحجة منه على دعواه اما ادعائه في الفقر فمسموع وحكم الادعاء للنسب الخاص كالحسنية والحسينية والموسوية ونحوها حكم الادعاء للعام قلت للنظر في ذلك
مجال وان تقدم الثاني في الفقر مما يقتضي القبول لكن لا على جهة الثبوت شرعا بذلك بل بالنسبة الى دفع الخمس كدفع الزكوة لمن ادعى انه احد مصارفها ثم في المقام لا يبعد
قبوله الزاما له باقراره فلا يدفع له الزكوة لمن ادعى انه احد مصارفها ثم في المقام لا يبعد قبوله الزاما له باقراره فلا يدفع له الزكوة وعلى كل حال والاحوط عدم
دفعها للمتولد منهم ولو من الزنا وان كان قد يقوى خلافه لعموم الفقراء في مصرف الزكوة ولم يثبت انه هاشمي بعد الانسياق المتولد منهم بغير ذلك فيبقى مندرجا
تحت العموم كمجهول النسب ولو كان كاللقيط المجهول نسبه عنده وعند الناس وان كان الاحوط له تجنب ما عدا زكوة الهاشمي وكيف كان فالذي يحرم على الهاشمي زكوة غيره
ويحل له زكوة مثله في النسب الذي هو الانتساب الى هاشم وان اختلفوا في الاباء بعده بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض
كالنصوص قال زرارة في الموثق قلت للصادق ع صدقات بني هاشم بعضهم على بعض تحل لهم قال نعم وساله ايضا الشحام عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الزكوة المفروضة
ولم تحرم علينا صدقة بعضنا على بعض وساله ايضا اسمعيل الفضل الهاشمي عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة قلت فتحل صدقة بعضهم على
بعض قال نعم وساله زرارة ايضا هل تحل لبني هاشم الصدقة قال لا قلت لمواليهم قال تحل لمواليهم ولا تحل لهم الا صدقات بعضهم على بعض وسئل ابن ابي نصر الرضا ع
عن الصدقة تحل لبني هاشم فقال لا ولكن صدقات بعضهم على بعض الى غير ذلك من النصوص التي لا معارض لها الا ما يجب حمله عليه لو سلم ان فيه تناولا لذلك والا
كان محمولا لما تقدم كما في اثبات الحكم المزبور الذي لا اعتضاده فيه عليهم بعد ان كانوا بشجرة واحدة وبعضهم من بعض والظاهر انه لا فرق في جميع السهام بالنسبة
الى بعضهم مع بعض فلا باس ح باستعمال الهاشمي على صدقات بني هاشم لكن في ح جعله احتمالا فقال ولو تولى الهاشمي العمالة على قبيلة احتمل الجواز ومنع ابن الجنيد بلا
الادلة السابقة الجزم وان احتمال العدم لاطلاق صحيح العيص ضعيف ضرورة قوة ما سمعته من النصوص المعتضدة بما عرفت بحيث لا يصلح ذلك لمعارضتها فوجب تنزيله
على غير الفرض كما هو واضح والله اعلم وكيف كان فان لم يتمكن الهاشمي من كفايته من الخمس جاز له ان ياخذ من الزكوة ولو من غير هاشمي كما عن بعض ذلك كثير بل في ال ف نفي الخلاف فيه
بيننا انه لا يحل اعطاء الهاشميين من الزكوة في حال تمكنهم من الاخماس فان قصر الخمس عن كفايتهم جاز ان ياخذوا من الزكوة قدر الكفاية وهل يجوز التجاوز عن قدر
الضرورة الاشهر ذلك وقيل لا يحل بل في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذي جعل لهم
عوضا عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويقوى هذا المذهب بظاهر
الاخبار بان الله حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم الخمس منها فاذا سقط ما عوضوا به لم تحرم عليهم الصدقة وفي الغنية فان كان مستحق الخمس غير متمكن من اخذه
او كان المزكي هاشميا مثله جاز دفع الزكوة اليه بدليل الاجماع المشار اليه وعن الحلي ان فتوى علمائنا على جواز تناول الزكوة مع قصور الخمس عن كفايتهم
وفي المع قال علماؤنا اذا منع الهاشميون من الخمس حلت لهم الصدقة الى غير ذلك من عباراتهم التي ظاهرها جواز التناول لمجرد عدم التمكن من الخمس وان تمكن
مما هو حائز له مع الاختيار كزكوة مثله والصدقات المندوبة او الواجبة غير الزكوة بناء على حلها لهم بل ظاهر عبارة المص جواز التناول لمجرد قصور الخمس عن مؤونة
السنة بناء على ان المراد من الكفاية ذلك كما هو المنساق بل لعل المراد من التمكن ما لا مشقة عليه في تحصيله متى كانت ولو من جهة ما يلاحقه من الذل ونحوه عد غير
متمكن لكن لا يخفى عليك انه لا دليل معتد به على هذا الحكم بهذا الاطلاق سوى ما اومى اليه السيد بما وضح حرمة الزكوة بالخمس المتمكن منه مع عدم الوصف فقط
المعاوضة ويكون حالهم كحال باقي الفقراء وان تمكنوا من غيره مما هو حلال لهم وفيه ان الثابت من المعاوضة بالنسبة الى الحكم اي حرم عليهم الزكوة وعوضهم بفرض

الخمس على الناس من غير مدخلية للتمكن وعدمه وسوى فحوى ادلة التحريم لمثل الفرض فيبقى عموم ادلة الزكوة بحاله وفيه منع واضح كوضوح المنع للاسناد الا الى اطلاق خبر
ابي خديجة الذي خرج منه حال التمكن من الخمس بالاجماع فيبقى غيره ضرورة كونه من قسم المال الذي ليس بحجة عندنا على ان ذلك كله تفريع صناعي اذ الخبر المرسل
اذعانا للطلب منه بل خصوصا بعد وموثق زرارة عن ابي عبد الله ع قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه
ما فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وظاهره اعتبار شدة الحاجة
في جواز التناول مقدار الضرورة كالمتناول الميتة لمن اضطر اليها ومن هنا حكي عن الابي التقدير بسد الرمق لكن قد يقوى ان المراد من ذلك التشبيه لا كونه كذلك
حقيقة فينتقل منه الى اقرب المجازات ولذا قدر ابن فهد في المحكي عنه بقوت يوم وليلة لا مؤونة السنة لان الخمس لا يملك منه ما زاد عن مؤونة السنة ومع
طلوع كيف ما الاجل له الا بالضرورة وزاد اخر الا مع عدم اندفاع الضرورة الا بركان لا يجد في اليوم الثاني ما يدفعها به فالذي يقوى في النظر عدم جواز التناول
الا مع شدة الحاجة ويمكن حمل كلام كثير من الاصحاب على ذلك وان قصرت عبارتهم عن التادية كما يومي اليه ما في المنتهى وغيره من كون الخلاف في جواز تناول
مقدار الضرورة او انه لا يتقدر بقدر ومقتضى المتن وغيره من اعتبار كون المسوغ للتناول حال الضرورة ولكن الخلاف في المأخوذ حالها بل لعل التأمل في عبارة
المتن يقتضي ذلك ايضا واظهر منها عبارة المدارك وكذا شرح الاصبهاني للمعة فلاحظ وتامل هذا كله بالنسبة الى حال التناول واما القدر المتناول فلا ريب ان الاحوط
ان لم يكن الاقوى الاقتصار على ما يندفع به الضرورة قال الكركي في حواشي الكتاب الاصح انه يدفع اليه قدر كفايته له ولعياله يوما فيوما ولو توقع ضرر الحاجة ان لم
يدفع اليه ما يكمل به مؤونة السنة عادة دفع اليه ذلك ولو وجد الخمس في اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي من الزكوة ونحوه عن حواشيه على الارشاد
بل وعكس في حواشي القواعد فذكر اعطائه ما يكفيه لسنته له ولواجبي النفقة عليه الا ان يرجى حصول الخمس في اثناء السنة على وجه لا يتوقع معه ضرر فانه يعطى
تدريجا قلت الاحوط ان لم يكن الاقوى التدريج على كل حال حتى مع العلم ببقاء الضرورة عليه الى تمام السنة لعدم جواز تقدم المسبب على السبب وعليه يسقط ح
تفريع الاسترجاع بعد التمكن من الخمس اما على القول الاخر وهو عدم التقدير وصرفه في حال الضرورة كالفقر من غير الهاشمي تمسكا باطلاق ما دل على الاغناء
المعلوم عدم ارادة مثل هذا الفرد منه فالمتجه عدم الاسترجاع منه ضرورة حصول ملكه لها فلا يزول ودعوى كونه مراعى لا شاهد عليها فتامل جيدا والله اعلم ثم
انه قد يظهر من جماعة كالسيد والشيخ والمص والفاضل في جملة من كتبه الحاق جميع الصدقات الواجبة بالزكوة كالكفارة ونحوها بل ربما ظهر من الثلثة في الانتصار
وف والمع الاجماع عليه بل صرح بعضهم بان منها الصدقة الواجبة بالنذر واخويه واخر الصدقة الموصى بها وثالث الهدي الواجب وربما كان مقتضى ذلك حرمة
رد المظالم الواجبة عليهم ضرورة كونها كالواجبة بالعارض من نذر ووصية ونحوها لكنه لا دليل صالح لذلك اذ الاجماع المحكي مع انا لم نحقق الاطلاق من معقده
ارادة مخصوص الزكوة من الصدقة الواجبة كما هو المتعارف في اطلاق النصوص خصوصا مع ذكرهم ذلك في باب الزكوة فلا يشمل ح غيرها من الصدقات الواجبة بالاصل فضلا
عن الواجبة بالعارض مؤيدا بمصير جماعة من المتاخرين كالفاضل في عد والمقداد في قيح والكركي في جامعه وثاني الشهيدين في ضه ولك وسبطه في ك الى الحل وباطلاق
كثير من الاخبار الصدقة منسا الى الزكوة او مقيد بما دل على ذلك من خبر الشحام عن الصادق ع سالته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الصدقة المفروضة المطهرة
للمال الخ وخبر الاخر عنه ايضا سالته عن الصدقة التي حرمت عليهم ما هي فقال هي الزكوة المفروضة وخبر اسمعيل الفضل الهاشمي سالت الصادق ع عن الصدقة التي حرمت
على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة وخبر جعفر بن ابرهيم الهاشمي او صحيحه عن الصادق ع قلت له اتحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل
لنا فاما غير ذلك فليس به باس ولو كان كذلك ما استطاعوا ان يخرجوا الى مكة وهذه المياه عامتها صدقة بناء على انسياق الزكوة من الصدقة الواجبة فيه ولو باعتبار العهد
المفهوم من اسم الاشارة وما دل على كون الوجه في حرمتها عليهم انها اوساخ وقد نزههم الله عنها وعوضهم بالخمس المعروف كون الزكوة الاوساخ ولذا كانت مطهرة
للمال ولا يخفى على من رزقه فهم لسانهم ومعرفة اشاراتهم كون المحرم الزكوة خاصة فيفيد بذلك تلك النصوص المعلوم عدم ارادة مطلق الصدقات منها الخ
صدقة الهاشمي والصدقة المندوبة ونحو ذلك كما انه لا يخفى من قرائن كثيرة اعتبار هذه النصوص فلا يقدح ضعف اسانيدها على ان التعارض بين هذه الاطلاق
والاطلاق ما دل على عموم مصرف الكفارة مثلا كالاطلاق الامر بالصدقة في غيرها من وجه فلا اقل من خروج هذه النصوص مرجحة لها عليها بل لولا ما يظهر من الاجماع
على اعتبار اتحاد مصرف زكوة المال وزكوة الفطرة بالنسبة الى ذلك لامكن القول بالجواز في زكوة الفطرة اقتصارا على المنساق من هذه النصوص من زكوة المال
خصوصا ما ذكر فيه صفة التطهير للمال الشاهد على كون المراد من غيره ذلك ايضا وكيف كان فالذي يقوى الجواز مطلقا وان كان الاحوط خلافه هذا كله في الواجبة
واما غيرها فيجوز للهاشمي غير النبي والائمة ع ان يتناول المندوبة من هاشمي وغيره بلا خلاف اجده فيه بيننا كما اعترف به غير واحد بل الاجماع بقسميه عليه بل
المحكي منه صريحا وظاهرا فوق الاستفاضة كالنصوص منها ما تقدم سابقا وفي خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع انه قال لو حرمت علينا الصدقة لم يحل
ان نخرج الى مكة لان كل ما بين مكة والمدينة فهو صدقة ونحو ما سمعته في خبر الهاشمي وما في خبر ابرهيم بن محمد بن عبد الله الجعفري قال كنا نمر ونحن صبيان فنشرب
من ماء في المسجد من ماء الصدقة فدعانا جعفر بن محمد ع فقال يا بني لا تشربوا من هذا الماء واشربوا من ماء ابي بكر حمله على ماء اشتري بمال الزكوة او ان المراد ترجيح الشرب
من ماء ابي بكر لا تحريم الماء الاخر وغير ذلك لما عرفت من انه لا اشكال نصا وفتوى في عدم حرمة المندوبة عليهم مضافا الى ما دل على رجحان برهم واغاثتهم والاحسان اليهم
ونحو ذلك من غير فرق بين افراد ذلك فيندرج الصدقة المندوبة وافرادهم والاهداء اليهم والوقف عليهم ونحوها بل ربما قيل ان الكل من قسم الصدقة لقوله ع كل
معروف صدقة وان كان فيه ما فيه والخبر محمول على ارادة التشبيه بالنسبة الى الثواب ونحوه لان المراد منه بيان افراد الموضوع كما هو واضح وعلى كل حال مفروغ
منه نعم قد يقوى في الصدقة المندوبة بالنسبة الى النبي ص بل عن كره وثاني الشهيدين حرمتها عليه لما فيها من الغضاضة والنقص وتسلط المتصدق وعلو مرتبته على المتصدق
عليه وان المنة عليه ومنصب النبوة ارفع واجل واشرف من ذلك لقوله ع انا اهل بيت لا تحل لنا الصدقة لكن صرح جماعة وظاهر اخرين الجواز ايضا بل في المنتهى
نسبته الى علمائنا واكثر اهل العلم للاطلاق ولعل الاول اقوى بالنسبة الى بعض افرادها كالزكوة المندوبة التي هي من الاوساخ ايضا وبعض الصدقات الخسيسة

كالتي توضع تحت رؤس المرضى ونحوها مما لا يليق بمنصب النبوة والامامة كالنبي في ذلك وقولهم لو حرمت علينا الصدقة الخ انما تدل على اباحة مثل هذه الصدقات التي هي كالاوقاف للعامة ولا غضاضة عليهم في التناول منهم لا مطلق الصدقات فتأمل جيدا والله اعلم وكيف كان فالذي يحرم عليهم الصدقة الواجبة من ولد هاشم خاصة على الاظهر الاشهر بل المشهور بل يمكن تحصيل الاجماع عليه خلافا للاسكافي والمفيد في الحقا باخاه المطلب ولا ريب في ضعفه كما اوضحنا ذلك في كتاب الخمس مع ان المسئلة قليلة الثمرة لعدم معلومية من ينتسب اليه في هذا الزمان بل لم نعلم من ذرية هاشم الا العلويين وربما قيل والعباسيين لكن في المتن وهم الآن اولاد ابي طالب والحارث وابي لهب ولم يثبت الآن من ينتسب الى الاخيرين بل الظاهر ان العباسيين اقرب الى الاثبات منهما فكان الاولى ذكرهم والامر سهل بعد ان عرفت الحال في المشكوك به منهم والله اعلم

القسم الثالث في المتولي للاخراج وهم ثلاثة المالك والامام والعامل بل اربعة باضافة نائب المالك والاستغناء بذكر المالك عنه يقتضي الاستغناء بذكر الامام عن العامل الذي هو وكيل عنه ايضا فيحرج الاقتصار على الاصلين دون الفرعين بل ان اريد من الاخراج اداء الزكوة على وجه القربة كان المتولي اصالة المالك خاصة لان الامام ان دفعت اليه على وجه الولاية عن الفقراء كان ذلك اخراجا من المالك وان كان على وجه النيابة عن المالك فهو كباقي الوكلاء عنه بل الجملة فعبارة المتن غير نقية الا ان الامر سهل بعد وضوح الحكم وعلى كل حال فللمالك ان يفرق ما يجب عليه بنفسه وبمن يوكله انه لا خلاف بينا بل بين المسلمين كما في قبول هذا الفعل للنيابة التي استفاضت بها النصوص وتواترت بل جملة منها دالة على الحكم الاخر وهو تفريق المالك نفسه مضافا الى الاطلاق الادلة والنصوص الاخر التي ملاحظها جميعا تشرف الفقيه على القطع بذلك خصوصا نصوص الامر بايصال المال الى المستحقين ونصوص نقل الزكوة الى بلد اخر ونصوص شراء العبيد وغير ذلك الى السيرة القطعية بل لعل الحكم المزبود وسابقه من الضروريات بين العلماء نعم قد يستفاد من سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله ايام حيوته ومن قام مقامه خصوصا سيدنا امير المؤمنين في خلافته انهم كانوا يجبون الصدقات ويرسلون العمال عليها كما دل عليه صحيح عبد الله بن سنان المتضمن لما نزلت آية الزكوة خذ من اموالهم الخ امر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة الى ان قال ثم تركهم حولا ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق ونصوص الامر بخرص النخيل وارسال امير المؤمنين مصدقا يقبض الزكوة وينقلها اليه وغير ذلك من النصوص التي يستفاد منها ذلك مضافا الى ما يومي اليه قوله تعالى والعاملين عليها ولعله لذا افتى الشيخ بوجوب نصب الامام عاملا للصدقة بل في الحدائق انه المشهور الا انه يمكن حملها على زمان بسط اليد والتسلط لا زمن الغيبة وما في حكمه من زمن التقية ومن هنا استفاضت النصوص فيما يستفاد منه تولي المالك نفسه ووكيله لان جميعها او غالبها منهم عليهم السلام في زمن قصور اليد حتى ورد في خبر الجابر المروي عن العلل امتناع الامام عليه السلام من قبضها قال اقبل رجل الى الباقر عليه السلام وانا حاضر فقال رحمك الله اقبض مني هذه الخمس مائة درهم فضعها في مواضعها فانها زكوة مالي فقال بل خذها انت وضعها في جيرانك والايتام والمساكين وفي اخوانك من المسلمين انما يكون هذا اذا قام قائمنا فانه يقسم بالسوية ويعدل في خلق الرحمن البر والفاجر وكان المفيد وابا الصلاح وابن البراج اغتروا بتلك النصوص فاوجبوا حملها الى الامام عليه السلام مع ظهوره ومع غيبته فالى الفقيه المأمون من اهل ولايته لانه القائم مقامه في ذلك امثاله بل الحلبي منهم الخمس وكل حق وجب انفاقه بها ايضا وغفلوا عن النصوص الاخر الدالة على جواز تولي المالك لذلك التي هي فوق التواتر بل مضمونها كالضروري بين الشيعة والآية المشتملة على الامر بالاخذ التي يجري البحث فيها على نحو آية النداء في صلوة الجمعة ملا يكون فيها دلالة على حكم هذا الزمان ونحوه بل يمكن اختصاصها فيمن هم مرجع الضمير فيها وهم الذين اشار اليهم بقوله واخرون خلطوا عملا صالحا واخر سيئا فلا تدل على وجوب الاخذ من غيرهم مع احتمال كون الصدقة فيها غير الزكوة بل هي اموال كانوا يعطونها للتكفير عما اذنبوه من التخلف فانه روي انهم قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله هذه اموالنا التي خلفتنا عنك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال صلى الله عليه وآله ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فانزل الله هذه الآية كاحتمال القول بان الامر بالاخذ لا يستلزم وجوب الاعطاء بل جزم به الفاضل في المحكي عن نهايته في الاصول وكان الآية وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لانا نقول الامر هنا ان كان بالطلب لم يتوقف على الاعطاء وان كان بالاخذ لم يكن الاعطاء واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا لمن وجب عليه الاخذ اعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ فلا يكون واجبا واليه يرجع ما في الحدائق من قوله بعد تسليم ان الامر للوجوب انما يدل على وجوب الاخذ عليه صلى الله عليه وآله اذا دفعت اليه ولا يستلزم ذلك وجوب الدفع اليه هذا كله بعد القول بكون الامر هنا للوجوب وهو غير معلوم لاحتمال كونه من الامر بعد الحظر فيكون للاباحة والانصاف في الجواب ان الآية عند بسط يد الامام وظهور السلطنة التي اشير اليها بقوله عليه السلام الامام يرى رأيه بعد ما رآه فان رأى ان يقسم الزكوة على السهام التي سماها الله قسمها وان اعطى اهل صنف واحد دائما احوج لذلك في الوقت عظام الحديث مما يؤيد ذلك انه بعد موت رسول الله صلى الله عليه وآله لما اغتصب الناس منصب السلطنة جروا على آثارها وارسلوا عمالهم على جبايتها وحاربوا من منعها واستحلوا دماءهم وسموهم اهل الردة وفي عامة الاسلام وان احدا لم يكن يفرق زكوته بنفسه كاليوم بل عن اكثر فقهاء العامة ايجاب الدفع الى الائمة وان علم عدم صرفهم لها في محالها ورووا ذلك عن سعد ومالك وابي سعيد الخدري وعبد الله بن عمر وابي هريرة وعايشة والحسن البصري وعامر الشعبي وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير والاوزاعي والشافعي وابي ثور وغيرهم حتى حكي عن بعضهم انه سئل عن الزكوة فقال ادفعوها الى الامراء ولو اكلوا بها لحوم الحيات وعن اخر انه سئل كذلك فاجاب بالدفع الى الامراء فقيل له انهم يشترون بها العقد والدرر وينفقونها فقال ما انتم وذلك امرتم بدفعها اليهم وامروا بصرفها في وجوهها فعليكم ما حملتم وعليهم ما حملوا وعن ابن عمر انه قال ادفعها الى السلطان الزكوة والجمعة والفيء والحدود وانه قيل ان السلطان يشاؤ بالزكوة فقال ما انتم وذلك ارأيتم لو اخذ لكم اللصوص ما فقطعتم بعضه وتركتم بعضا الكنتم مصيبين قالوا لا قال فلو دفعتم الى السلطان فقطع بعضه وترك بعضه اكان عليكم من ذلك شيء قالوا لا قال ولم قالوا لانا قد فعلنا ما كان علينا ان نفعله من دفعها الى السلطان وما فعله فعليه قال صدقتم وهكذا يجري الامر في غير ذلك مما حكي عنهم في عامة الاسلام التي صرح فيها بان طريقة النبي صلى الله عليه وآله ومن قام مقامه كان على نقل الصدقات وجمعها من ايدي اهلها وانه لا اذن لاحد منهم في تفريقها وتوزيعها ولعله كذلك في زمن السلطنة الربانية لا في زمن الغيبة والتقية التي قد امرنا فيها باخفاء الشريعة الحنفية فضلا عن نقل المال وجمعه الموكل الى استيصال الشيعة لكن ومع ذلك كله لا ريب في ان الاولى مع الامكان حمل ذلك الى الامام عليه السلام او نائبه بل عن ق الاجماع عليه لانه ابصر بمواقعها وفيه دفع للتهمة وهو الانفس في التفضيل وغير ذلك وفي المتن وغيره

انه يتأكد الاستحباب في الاموال الظاهرة كالمواشي والغلات لكن في ك اني لم اقف على حديث يدل عليه بمنطوقه ولعل الوجه فيه ما يتضمنه من الاعلان بشرائع الاسلام والاقتداء بالسلف الكرام قلت هو كذلك الا ان الامر سهل يتسامح فيه نعم قد فرق ابو عبيد بينهما فاوجب نقل هذه الى الامراء ولا يجزيه الدفع من نفسه الى الفقراء مثلا بخلاف زكوة الذهب والفضة فيجوز للمالك الامرين وقال الشيخ في المحكي من مبسوطه والاموال على ضربين ظاهرة وباطنة فالباطنة الدنانير والدراهم واموال التجارات فالمالك بالخيار في هذه الاشياء بين ان يدفعها الى الامام او من ينوب عنه وبين ان يفرقها بنفسه على مستحقيه بلا خلاف في ذلك واما زكوة الاموال الظاهرة مثل المواشي والغلات فالافضل حملها الى الامام اذا لم يطلبها ولعله يريد ما في المحكي من خلافه الاموال الباطنة لا خلاف في انه لا يجب دفع زكوتها الى الامام وصاحب المال بالخيار بين ان يؤديها للامام وبين ان يؤديها بنفسه اما الظاهرة فعندنا يجوز ان يؤديها بنفسه الى ان قال وفي القديم يجب عليه دفعها الى الامام وظاهره او صريحه الاجماع منا على ما سمعته من المفيد ومن تبعه والله اعلم هذا كله في الحمل ابتداء اما لو طلبها الامام على وجه الايجاب بنفسه او بنائبه وجب صرفها اليه بلا خلاف ولا اشكال لوجوب طاعته وحرمة مخالفته عقلا ونقلا ولو فرقها في اهلها والحال هذه قيل والقائل الشيخ في المحكي من مبسوطه وخلافه وابن حمزة والشهيد في اللمعة وثاني الفاضلين في لفك يجزي بل في الاخيرة هو الذي تقتضيه قول كل من اوجب الدفع اليه ابتداء النهي المفسد للعبادة باعتبار كون الدفع ح اتيانا بالمأمور به على غير وجهه المطلوب شرعا وقيل والقائل المص في ع والفاضل في كره والارشاد وولده في المحكي من شرح الارشاد يجزي لصدق مثل الامر بالايتاء وان اثم بترك امتثال امر الطلب ولعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد لانه ادى الحق الى مستحقه فخرج عن العهدة والامام انما يطلبه للايصال الى المستحقين فلا يكون الدفع اليهم ضد الدفع اليه بل موافقة لغرضه بل الدفع الى الفقير ليس ضد الدفع الى الامام بذاته اذ يمكن الدفع اليه وانما عرض له الضدية لاستلزامه هنا التمليك ان قلنا بالنهي عنه لاستلزامه التمليك من وصفه صحة الدفع فانه لا نهي اذا لم يكن تمليك ولا تمليك اذا كان نهي وهو في الحقيقة كالعبد الذي يطيع الله ويعصي سيده ضرورة عدم اقتضاء طلب الامام لها تقييدا وامر الايتاء للفقراء ومما سمعت للقولين تردد الفاضل في المدارك لكن قال في الاخير الا ان الاوجه ما هنا لاختصاص الحكم بطلب الامام ومع ظهوره عجل الله فرجه يتضح الاحكام كلها انتهى قلت يمكن ان تظهر ثمرتها في زمن الغيبة بطلب الفقيه لها بناء على وجوب اجابته لعموم نيابته كما حكاه الشهيد فقال قيل وكذا يجب دفعها الى الفقيه في الغيبة لو طلبها بنفسه او وكيله لانه نائب للامام كالساعي بل اقوى منه لنيابته عنه في جميع ما كان للامام والساعي انما هو وكيل للامام في عمل مخصوص لكن في شرح الاصبهاني للمعة لم اظفر بقائل ذلك وانما عثرت على القول بوجوب الدفع اليه او وكيله في الغيبة ابتداء بل قال انما نمنع كونه كالساعي فان الساعي انما يبلغ امر الامام فطاعته طاعة الامام بخلاف الفقيه ولا يجدي كونه اعلا مرتبة ومنصبا منه لم نعلم بامرهم صلوات الله عليهم بطاعة الفقيه في كل شيء قلت اطلاق دليل حكومته خصوصا رواية النصب التي وردت عن صاحب الامر روحي له الفداء يصيره من اولي الامر الذي اوجب الله علينا طاعتهم نعم من المعلوم اختصاصه في كل ماله في الشرع مدخلية حكما او موضوعا ودعوى اختصاص ولايته بالاحكام الشرعية يدفعها معلومية توليه كثيرا من الامور التي لا ترجع للاحكام كحفظه لمال الاطفال والمجانين والغائبين وغير ذلك مما هو محرر في محله ويمكن تحصيل الاجماع عليه من الفقهاء فانهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الاطلاق الذي ذكرناه المؤيد بمسيس الحاجة الى ذلك اشد من مسيسها في الاحكام الشرعية ومن ذلك يظهر ان ثمرة المسئلة تتحقق في زمن الغيبة كزمن الظهور والتحقيق فيها ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده مع النهي عن التفريق لعدم التمكن من نية القربة التي لا ريب في اشتراطها في صحة دفع الزكوة لان هذه هي الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكذا مع الاقتضاء الامر بالدفع اليه المنافي للامر بالايتاء نوجب تقييده به على معنى وجوب الايتاء على هذا الوجه بالنسبة الى خصوص من تعلق به الطلب بناء على توقف وجوب الدفع اليه عليه وليس من مسئلة الضد بوجه بل الايصال الى المستحق بعد ان لم يكن على الوجه المأمور به غير مجز كما ان عدم ترتب الملك عليه للنهي لا يقتضي جوازه لعدم منافاته وما اشبه هذا الكلام بما عن ابي حنيفة من اقتضاء النهي الصحة لعدم تحقق النهي عن الصلوة مثلا الا بعد صحتها لعدم كونها صلوة مع فسادها فلا نهي وهو واضح الفساد كما بيناه في محله والله اعلم وولي الطفل والمجنون كالمالك في ولاية الاخراج بنفسه ووكيله والدفع الى الامام للاطلاق لكن قيل ولايته هذا وفي المحكي عن ط انه يجب على الامام ان ينصب عاملا يقبض الصدقات لوجوب التأسي بفعل النبي الظاهر باعتبار استمراره على ذلك في الوجوب عليه ايضا انه لم ينقل بوجوب التأسي بفعله صلى الله عليه وآله لم نعلم وجهه مضافا الى اقتضاء قاعدة اللطف ذلك ضرورة عدم سماحة انفس المكلفين بالاخراج من اموالهم ونقلها وربما استلزم ذلك مؤنة عظيمة فلا ريب في ان ذلك يبعدهم عن الطاعة ويقربهم الى المعصية الى قاعدة اقتضاء وجوب ما يعلم الولي بصالح المولى عليهم وعدم المفسدة ولا ريب في حصول المفسدة على الفقراء بترك نصب العامل نعم عن ي تقييده ذلك بما اذا عرف وغلب على ظنه ان الصدقة لا تجمع الا بالعامل واستحسنه في ك وفيه انه يمكن ان يكون البحث بناء على ما عرفت وجوب النصب الا اذا علم الجمع بدونه والامر في ذلك كله سهل بل في ك ان امثال هذه المباحث لا يناسب اصولنا الآن لان الامام عليه السلام اعلم بما يجب عليه وعليه هو كذلك بعد السقوط في زمن الغيبة التي هي وقت التقية وزمن الفترة كما هو واضح والله اعلم وقد عرفت سابقا انه لا اشكال ولا خلاف في انه يجب دفعها اليه بعد المطالبة لكون طلبه طلب الامام عليه السلام وقد عرفت سابقا انه قال المالك اخرجت قبل قوله ولا يكلف بينة ولا يمينا كما نص عليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في تعليمه للصدقة ولا يجوز للساعي تفريقها الا باذن الامام لان العمالة ولاية ووكالة فيقتصر فيها على نحو ما اذن للموكل نعم في ك لو اذن له المالك في تفريقها ولم نوجب حملها الى الامام ابتداء جاز له ذلك مع احتمال العدم لان طلب الساعي قائم مقام طلب الامام قلت لا ريب في قوة هذا الاحتمال ضرورة عدم ولاية للمالك عليها بعد قبض الساعي لها فاذنه كعدمها واحتمال ان العامل المفرق في نفسه باعتبار صيرورة المال للفقراء بقبضه فيشمله ما دل على ايصال الامانة الى اهلها فلا يحتاج الى الاذن يدفعه ان يده يد الامام فالامانة عند الامام لا عنده حتى يكون مكلفا بها وان كانت هي امانة ايضا لكن على معنى كونه وكيلا عنه كالوكيل على قبض الوديعة من صاحبها وهو واضح اما اذا اذن له ان يأخذ نصيبه ثم يفرق الباقي فلا اشكال لانه احد المستحقين بل عن ظم لكونه كالاجير ان كانت الاذن مطلقة نصر كيف شاء تحصل به البرائة وان كانت مقيدة لم يجز التعدي ولو عين له المالك وغير الامام واختلف المحل والتقسيط فهي

اتبع تعيين الامام خاصة لانه اولى بها من نفسه وفيها ايضا ولو اطلق الامام وعين المالك لم يبعد جواز التعدي عن تعيينه لزوال الولاية بالدفع الى الساعي قلت قد يقال
بناء على عدم وجوب الدفع الى الامام ابتداء ان لم يكن طلب منه ولكن دفع المالك للساعي مثلا على ان يكون لتفرقة على وجه مخصوص يوجب ما عليه المالك لعموم قوله
المؤمنون عند شروطهم كما اومانا اليه سابقا لكن الانصاف عدم خلوه بعد من البحث والنظر ومثله يأتي الان في الدفع الى المجتهد فتدبر جيدا وكيف كان فاذا لم يكن الامام
موجودا بل غيبته على وجه يتمكنون من الرجوع اليه دفعت ابتداء الى الفقيه المأمون من الامامية فانه ابصر بمواقعها استحبابا او وجوبا على القولين
لانه نائب الامام فيجري فيه ما تقدم بل قيل انه لا قائل بوجوب دفعها الى الامام ابتداء وعدمه الى الفقيه وان كان قد يخدش بما في الغنية من الوجوب في الاول وعدمه
في الثاني ولعله لما عرفت من عدم عموم ولايته لكن فيه ما تقدم سابقا ومنه يعلم الحال في طلبه والمراد بالفقيه الجامع لشرائط الفتوى والحكومة وقيل وبالمأمون
من لا يتوصل الى اخذ الحقوق مع غنائه عنها بالحيل الشرعية بل في ك نسبته الى المتأخرين ثم نفى الباس عنه قال لان في غير المأمون بهذا المعنى نقصا في الهمة
وانحطاطا عما اهله الشارع وفي الدفع اليه اضرارا بالمستحقين ونقضا للحكمة التي لاجلها شرعت الزكوة وعن بعضهم احتمال زيادة عدم التوجه الى الامور الدنيوية
التي توجب نقصا في ايصال الحقوق الى المحتاج كشدة التوجه مثلا مع بعض الفقراء على ذلك الا ان الانصاف عدم خلو اعتبار الزائد على العدالة عن الاشكال
لعدم الدليل بل اطلاق عدالة النصب يقتضي خلافه والله اعلم وعلى كل حال فالمستحب حملها اليه خلافا لبعض العامة فجعل الافضل تفريق المالك بنفسه ولا ينافي
ذلك قوله وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم اذ الاخفاء لا ينافي الحمل الى الامام لان اعطاء الفقير كما يكون بالابداء والاخفاء كذلك الحمل الى الامام
وايتاء الفقراء لا يتعين ان يكون بنفسه بل لعل المراد من الاخفاء الحمل الى الامام فان معه لا يعلم ممن ولا ما هو وعلى ان اسحق بن عمار روى عن ابي عبد الله ع في هذه
الاية انه قال هي سوى الزكوة فانها علانية غير سر وفي مرسل ابن بكير عن ابي جعفر ع فيها ايضا قال فانما هي يعني الزكوة المفروضة قلت ان تخفوها قال يعني النافلة انهم
كانوا يستحبون اظهار الفرائض وكتمان النوافل وعن العياشي في تفسيره عن الحلبي عن ابي عبد الله ع فيها ايضا قال ليس تلك الزكوة ولكنه الرجل يتصدق لنفسه الزكوة
علانية ليس بسر وفي المروي عن علي بن ابرهيم عنه ع الزكوة المفروضة تخرج علانية وغير الزكوة ان دفعه سرا فهو افضل وفي خبر ابي بصير عنه ع ايضا كل ما فرض الله
عز وجل عليك فاعلانه افضل من اسراره وكلما كان تطوعا فاسراره افضل من اعلانه الى غير ذلك والله اعلم والافضل قسمتها في الاصناف الثمانية مع سعتها ووجود
لتعميم النفع ومراعاة لظاهر الاية وعن كره ... ولما فيه من التخلص من الخلاف وحصول الاجزاء يقينا لكن فيه انه لا يناسب ما سمعته من دعوى الاجماع منا على عدم وجوب
البسط والامر سهل وكذا يستحب اختصاص جماعة من كل صنف فلها ثلثة مع الوجود والسعة والاولى البسط مع امكانه اعتبارا لصيغة الجمع المعرفة باللام واما في اعطاء جماعة فلانها
وان شعرت الجنس الشامل للواحد نحو ركبت الخيل ونكحت النساء الا ان الجمع اقرب افراد المجاز الى الحقيقة كذا قيل لكن قد يقال ان ذلك لا يجري في سهم سبيل الله
ابن السبيل اذ لا جمع فيهما اللهم الا ان يكون وجهه ما في تفسير علي بن ابرهيم عن العالم ع في سبيل الله قوم يخرجون وقوله وابن السبيل ابناء الطريق والامر سهل بعد ان
كان الحكم ندبيا يتسامح فيه ويستحب تخصيص اهل الفضل بزيادة النصيب كما رواه السكوني قال قلت لابي جعفر ع اني ربما قسمت الشيء بين اصحابي اصلهم به فكيف اعطيهم
فقال اعطهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل كما انه ينبغي تفضيل الذي لا يسئل على الذي يسئل لحرمانه في اكثر الاوقات ومدح الله له في كتابه المجيد وصحيح ابن الحجاج
سألت ابا الحسن ع عن الزكوة يفضل بعض من يعطي ممن لا يسئل على غيره قال نعم يفضل الذي لا يسئل على الذي يسئل وينبغي ايضا صرف صدقة المواشي الى المتجملين
ومن لا عادة له بالسؤال وصرف صدقة غيرها الى الفقراء المدقعين المعتادين للسؤال قال عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله ع ان صدقة الخف والظلف تدفع الى
المتجملين من المسلمين فاما صدقة الذهب والفضة وما كيل بالقفيز وما اخرجته الارض فللفقراء المدقعين قال فقلت كيف صار هذا هكذا فقال لان هؤلاء متجملون
ويستحيون من الناس فيدفع اليهم اجمل الامرين عند الناس وكل صدقة وربما تعارضت جهة الترجيح فيلاحظ المرجحات والمرجح مراعاة الميزان ومن هذا وشبهه
قلنا ان الفقيه ابصر بمواقعها واعرف بمواضعها والذي يسهل الخطب كون الحكم استحبابيا وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرنا انه لو صرفها في صنف واحد جاز
ولو خص بها ولو شخصا واحدا من بعض الاصناف جاز ايضا بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل في كره نسبته الى اكثر اهل العلم والنصوص فيه
مستفيضة او متواترة وفيها الصحيح والحسن وغيرهما قال احمد بن حمزة قلت لابي الحسن ع رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته
قال نعم وقال زرارة قلت لابي عبد الله ع رجل وجبت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه فقال بعد كلام طويل وان لم يكن اورثه الاب مالا
لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذا الحال اجزأت عنه الى غير ذلك مما تقدم من نصوص العتاق والاحجاج وغيرهما بل في حسنة عبد
الكريم بن عتبة الهاشمي عن ابي عبد الله ع كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي في البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية وانما
يقسمها بينهم ما يحضر منهم وما يرى قال ليس في ذلك شيء موقت ونحوها غيرها في ذلك بل في المروي عن تفسير العياشي عن ابي مريم عن الصادق ع في قول الله
عز وجل انما الصدقات للفقراء الخ فقال ان جعلتها فيهم جميعا وان جعلتها لواحد اجزأ عنك وبذلك كله يعلم ان المراد من الاية بيان المصرف الذي هو مقتضى الام
ايضا بعد قطع النظر عن النصوص والاجماع فما عن بعض العامة من وجوب القسمة على الاصناف الستة الموجودين على السواء ويجعل لكل صنف ثلثة اسهم فصاعدا او
لو لم يوجد الا واحد من ذلك صرفت حصة الصنف اليه لانه تعالى جعل الزكوة لهم بلام الملك وعطف بعضهم على بعض بواو التشريك وذلك يوجب الاشتراك
في الحكم وربما اجيب عنه بانه تعالى جعل جملة الصدقات لهؤلاء الثمانية فلا يلزم ان يكون كل جزء من اجزائها كصدقة زيد مثلا موزعا على كل واحد منهم وبان اللام
في الاية الشريفة للاختصاص لا للملك كما تقول باب الدار فلا يقتضي وجوب البسط ولا التسوية في العطاء وبان المراد من الاية بيان المصرف اي الاصناف التي تصرف الزكوة
اليهم لا الى غيرهم كما يدل عليه الحصر بانما وقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية وهو الذي اشار اليه في المحكي بقوله ان الاية مسوقة على ان الاصناف الثمانية
اصناف محل الزكوة لانه يجب فيها البسط بلا الثمانية لانه لو كان كذلك لوجب التسوية بين كل صنف ويفرق في جميع الصنف وذلك باطل بالاتفاق قلت هو كذلك
انما الوارد وجوب الصرف الى الجنس ما يدخل في كل صنف لافادة الجمع المعرف الاستغراق الا ان يراد منه الجنس مجازا نحو ركبت الخيل واما التسوية فلعدم المرجح

لبعضهم على الاخر فهو كما لو اوصى بشيء لجماعة من غير تفصيل وعلى كل حال فالمحافظة على معنى اللام المعلوم انتفاؤه هنا من وجوه ليس باولى من المحافظة على الاستغراق
في الجمع الذي لا مانع منه زاد انه على تقدير كون المراد بيان المصرف والاستحقاق والاختصاص ونحو ذلك مما لا يقتضي البسط المزبور ولا يجوز ان يعدل بها اي الزكوة
الى غير الموجود من الفقراء لما فيه من تأخير الاخراج مع التمكن منه الممنوع عند المص على ما ستعرف وكذا لا يجوز نقلها الى غير اهل البلد مع وجود المستحق في
البلد على الاشهر كما في الحدائق بل في كره الاجماع عليه بل لعله كذلك ومحتمله هو الحجة مضافا الى ما فيه من لزوم التأخير المنافي للفورية التي ستعرف عدم جواز
عند المص ومن التغرير بالمال والتعريض للتلف والى قول الص ع في صحيح عبد الكريم بن عتبة الهاشمي كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي على اهل البوادي و
صدقة اهل الحضر على اهل الحضر وقوله في صحيح الحلبي لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين لكن الجميع كما ترى فضلا عن الاجماع لم نتحققه
بل الفاضل نفسه الذي حكى الاجماع المزبور قد اختار في نهي والمخ والتحرير الجواز على كراهية كالمحكي عن ابن حمزة واما الشيخ فانه وان صرح بالعدم في ف لكن المحكي عنه
في ط والاقتصاد الجواز بشرط الضمان ورواه اول الشهيدين في س وثانيهما في لك ومحكي حواشي القواعد بل اختاره فيما حكي عنه من حواشي الارشاد اللهم الا ان يريد
بالضمان نقل المال الى المالك بالقرض ونحوه فيكون حاصله عدم جواز النقل الا اذا اخرجه عن الزكوة بالضمان لكن فيه انه ليس قولا بعدم الجواز ايضا ضرورة انه
عليه لا يجوز له ان يضمن وينقل وبذلك كانت المسألة ثلاثية الاقوال قال في س ولا يجوز نقلها مع وجود المستحق فيضمن وقيل يكره ويضمن وقيل يجوز بشرط
الضمان وهو قوي وظاهر الشهيد في ضمان ما في س هو قول بالجواز وعلى كل حال فالقول بالعدم ليس مظنة الاجماع بل لعل العكس اقرب منه خصوصا مع ان المحكي عن
الحلبي انه جعل عدم النقل اولى وظاهره الجواز وعن ايضاح المفيد كما عن ظاهر الحلبي الجواز ايضا وان كان ما وصل الينا من عبارته في المقنعة ليس بتلك الصراحة والمنافاة
للفورية التي يمكن منع وجوبها على وجه تقتضي منع ذلك كما ستعرفه في محله بل في لك وغيرها ان النقل شروع في الاخراج فلا يكون منافيا كالقسمة مع التمكن من ايصالها
الى شخص واحد لا تختص النقل بعد الجواز ضرورة عدم الفرق بينه وبين التأخير وان لم ينقلها بل قد يؤدي بعض افراد النقل الى البلدان القريبة دون الايصال
في البلد فلا وجه لذكر هذه المسألة بعنوان مخصوص ظاهر في عدم بنائها على الفورية وانه لا يجوز النقل نفسه الى بلد اخر وان جاز التأخير في بلده والتغرير
للمال والتعريض للتلف بعد كونه مضمونا على المالك غير مضر في حق الفقير والصحيح غير دال على الوجوب خصوصا بعد معلومية جواز الاعطاء لكل من القسمين مع
عدم النقل بل ليس فيه تعرض للنقل اصلا ضرورة انه قد يستدعي ذلك النقل بل فيه منافاة لما دل على نقله للزكوة وارسال الجمال الما فالمقصود منه ضرب من
الندب وكذا الكلام في الصحيح الاخر فبان لك من ذلك كله قصور هذه الادلة عن تقييد اطلاق الامر المقتضي تخيير المالك في جميع افراد الدفع فضلا عن الادلة
الخاصة كصحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطى الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلدة التي هو فيها الى غيرها قال لا باس والصحيح عن احمد بن حمزة
قال سألت ابا الحسن الثالث ع عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها الى اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم ومرسل درست عن ابي عبد الله ع قال في الزكوة يبعث
بها الرجل الى بلد غير بلده فقال لا باس ان يبعث بالثلث والربع والشك من ابي احمد نعم المتجه جمعا بين هذه النصوص وبين ما دل على الضمان بتأخير الاداء مع وجود
المستحق من حسن زرارة سألت ابا عبد الله ع عن رجل بعث اليه اخ له زكوته يقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت
وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حين اخرها وحسن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت
هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها
خرجت عن يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وكذلك من وجه اليه زكوة مال ليفرقها
ووجد لها موضعا فلم يفعل ثم هلكت كان ضامنا وغير ذلك الحكم بالجواز مع الضمان وعلى كل حال فلو نقلها واوصلها الى المستحق اجزأ عند علمائنا اجمع كما في ك
وعن ف وتهي وكره والمخ لصدق الامتثال فما عن بعض العامة من عدم الاجزاء لانه دفعها الى غير من امر بالدفع اليه فاشبه ما لو دفعها الى غير الاصناف وهو معلوم البطلان
نعم عن نهي انه اذا قلنا بجواز النقل كان مكروها والاولى صرفها الى فقراء بلدها دفعا للخلاف وقال ايضا انه اذا نقلها اقتصر على اقرب الاماكن التي يوجد المستحق
فيها استحبابا عندنا ووجوبا عند القائل بتحريم النقل واستشكله في كره من جواز النقل مط لفقد المستحق ومن كون طلب البعيد نقلا عن القريب مع وجود المستحق
فيه وعن بعضهم انه ان كان احد البلدين طريقا للاخر تعين التفريق في الاقرب لو لم يكن كذلك تخير بين البعيد والقريب مع التساوي في غلبة ظن السلامة الا ان يخير
الابعد بالامن تحقيقا او احتمالا او رجحان احتمال الامن فيه عليه في الاقرب فيجوز النقل اليه ولو كان الاقرب في طريقه اذا لم يمكنه المبادرة فيه الى الدفع الى الفقراء
وان لم يكن في طريقه كان النقل اليه متعينا ان شرطنا في جواز النقل ظن السلامة وفيه ان المتجه بناء على كون منشأ التحريم منافاة الفورية مراعاة الاقرب
فالاقرب مط مع التساوي في الامن كما هو واضح واجرة النقل على المالك كما جزم به ثاني الشهيدين في الروضة وقد يحتمل كونها من الزكوة فيما لا سبيل له الى الايصال الا
النقل خصوصا مع عدم امكان الابقاء امانة لخوف تلف ونحوه فتدبر جيدا وكذا لا يجوز عند المص وجماعة ان يؤخر دفعها مع التمكن بناء على الفورية التي ستعرف
البحث فيها وعليها وعلى حرمة النقل فان فعل شيئا من ذلك اثم وضمن للتعدي وللنصوص المتقدمة في الضمان الذي لم نجد خلافا على كل حال وكذا في الاثم
والضمان كل من في يده مال لغيره وطالبه لغيره فامتنع عن دفعه اليه من دون عذر شرعي بلا خلاف ولا اشكال في الاثم والضمان لكن قد يفرق بينه وبين الزكوة
بعدم الطلب من جميع المستحقين وطلب البعض صريحا فضلا عن كونه بشاهد الحال لا يقتضي الوجوب لعدم تعين الحق له نعم لو طلب ولي الجميع كالامام او نائبه اتجه الوجوب
كما عرفت سابقا لانه بمنزلة طلب جميع المستحقين فيجب الدفع او اوصى اليه بصرف شيء فلم يصرفه فيه مع التمكن او دفع اليه ما يوصله الى غيره فلم يوصله كما في حسن محمد بن
مسلم المتقدم الذي نص فيه على الضمان دون الفورية فلا بد لدعيها من دليل اخر كما انه ينبغي له تقييد ذلك بما اذا لم ينص الموصي والدافع على التراخي او دلت عليه
القرائن فانه لا ريب في انتفاء الفورية حينئذ بل والضمان مع عدم التعدي والتفريط في وجه قوي بل ينبغي الجزم به بناء على كونه كالامانات وكيف كان فلو لم
يجد المستحق للزكوة جاز نقلها الى بلد اخر بلا خلاف ولا اشكال بل في محكي كره وتهي الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق الامر بالايتاء لكن ينبغي تقييده بما اذا

لم يكن الطريق مخوفا والا كان متعديا بها او مفرطا كما اعترف به الحلي والفاضلان ولا عبرة باذن المستحق بعد عدم انحصار الحق فيه نعم عن الحلبي من انه ان كان السبيل مخوفا
لم يجز حملها الا باذن الفقير فان حمله من غير اذنه فهي مضمونة حتى تصل اليه في غير محله وان وافقه ابن زهرة مدعيا الاجماع عليه يمكن ارادتهما اذن الفقيه لكنه
هو الولي العام لانه هو الذي يكون اذنه اذن تمام المستحق وح يتجه ما ذكراه بل ظاهر الاستاذ في كشفه دوران جواز النقل وعدمه على اذن المجتهد وعدمه قال ولا يجوز
نقلها لغير المجتهد الى مواضع بعيدة مع وجود المستحق في البلد او موضع قريب منها ولو اخرجها ونقلها لفقد المستحق وعدم مصرف اخر في البلد فلا باس
ولا ضمان مع التلف فاما لم يكن مجتهدا او ماذونا منه الخ وان كان قد عرفت فيما تقدم ان التحقيق عندنا الجواز مع وجود المستحق بدون الاذن منه من غير
فرق بين المواضع القريبة والبعيدة وكيف كان فالظاهر فيما نحن فيه الجواز من غير خلاف ولا اشكال نعم قال المفيد الا ان يغلب في ظنه قرب وجود المستحق ويكون
اولى من يحمل اليه وعن سلار موافقته الا في قيد الاولوية والقرب لا عبرة بظن الخطور والطلوع مع ان الاصح عدم اعتبار ذلك نصا خصوصا على ما اخترناه من جواز النقل
مع وجود المستحق للنصوص السابقة فضلا عن المقام الذي هو اولى منه من وجوه خصوصا بعد حسن ابن مسلم قلت لابي عبد الله ع رجل بعث زكوة ماله لتقسم فضاعت
هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان
ونحوه حسن زرارة ومنهما يعلم انه لا ضمان عليه مع التلف الا ان يكون هناك تفريط مضافا الى الاجماع على الظاهر كما اعترف به بعضهم والى انه تصرف
تصرفا مشروعا فالاصل عدم ترتب الضمان عليه بل قد عرفت ما تقدم ان من المحتمل قويا عدم الضمان وان تمكن من المصارف الاخر كسهم سبيل الله ونحوه
لظاهر الحسن المزبور وغيره وعلى كل حال فقد ظهر انه لا اشكال في الجواز مع عدم الضمان بل في المدارك الظاهر وجوب النقل لتوقف الدفع الواجب عليه وان كان
قد يناقش فيه بان الاصل يقتضي التخيير بين ذلك وبين الحفظ الى حضور مستحق مع التساوي في عدم فساد المال واحتمال التلف كما صرح به الفاضل في
الارشاد بل قيل انه لا يظهر خلافه من كلام غيره من الاصحاب لان الفاظ النصوص ليس فيها الا نفي الضمان والجواز ونفي الباس نعم في خبر ضريس انه سأل
المدائني ابا جعفر ع ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففيمن نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع
اليهم ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم غدا الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح وليس نصا في الوجوب لان المقصود فيه بيان حرمة الدفع الى غير الموالي مع ان الامر
في مقام توهم الحظر فينزل على الاباحة وفي خبر ابراهيم الاودي عن الرضا ع المتقدم سابقا الامر بالانتظار بها سنة مع عدم معرفة احد لها بل وسنتين بل واربع
سنين وان لم تصب لها احدا فصرها صررا واطرحها في البحر الحديث وكان منشاء توهم السيد المزبور واستدلال الفاضلين على الجواز بكونه مقدمة للدفع الواجب
ويمكن ان يكون وجه الوجوب ولو على التخيير بينه وبين الحفظ فيكون ح مقدمة للواجب في الجملة والا كان محلا للمنع ضرورة ان المستحقين انما يستحقونه في المكان المخصوص
فلا يجب عليه النقل الى غيره ولذلك تعارف في ذلك الزمان ارسال العمال لجلب الزكوة وجبايتهم فلا وجوب للدفع حتى يجب النقل مقدمة له بل قال بعضهم
اذا كان الحفظ مؤديا الى فساد او تلف دون النقل ولم يمكن التبديل بما لا يتلف عن النقل ونحوه ففي وجوب النقل اشكال وان كان الوجوب لا يخ من قوة
وكيف كان فلو كان له مال في غير بلده فالافضل صرفها في بلد المال عند العلماء كافة كما في المنتهى وهو الحجة مضافا الى ما قيل من انه يدل عليه مع ذلك حسن عبد الكريم
ابن عتبة الهاشمي لانه ليس بتلك المكانة ضرورة عدم اقتضائه قسمة صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر المحافظة على البلد انما
الاشكال في ان ذلك لا يوافق ما تقدم من المص وغيره من حرمة النقل المقتضية لوجوب الصرف في البلد لا الافضلية واحتمال الفرق بين بلد المالك وغيره لا يصغى اليه و
يمكن دفعه بان ليس مراد المص بغير الافضل جواز النقل بل المراد جواز دفع العوض في بلده مثلا الذي نفى الخلاف عنه في ك وليس هو من النقل لكن في ضمره واما نقل قدر
المؤدى ان لبنه فهو كنقل شئ من ماله فلا شبهة في جوازه مطلقا فاذا صار في بلد اخر ففي جواز احتسابه على مستحقيه مع وجودهم في بلده على القول بالمنع نظر من عدم
صدق النقل الموجب للتغرير بالمال وجواز كون الحكمة نفع المستحقين بالبلد عليه يتفرع ما لو احتسب القيمة في غير بلده او المثل من غيره الا انه لا يخفى عليك وضوح ضعف
النظر في المقامين بل في محكي ق في قسمة الصدقات ونهي كره والخ الاجماع على الاجزاء في الاول ضرورة عدم الاختصاص لها بفرد دون فرد من الاصناف الثمانية مخصوص
الدفع الى المستحق ولانه اذا حضر فقير غير اهل البلد في البلد فدفعها اليه اجزاء فكذا في الفرض بل ايده في المع بحسن محمد بن مسلم السابق باعتبار جعل غاية الضمان فيه الدفع
نعم هو محكي عن احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد للنهي عن الدفع الى من ليس في البلد المقتضي للفساد من جهة التعلق بالعبادة ومن جهة
استلزامه خروج من ليس في البلد عن المستحقين لكنه كما ترى اذ قد عرفت ان العمدة في دليل حرمة النقل الفورية فلا نهي الا عن التاخير وفي الفرض ربما يكون في بعض الاحوال
اقرب من الايصال الى المستحق في البلد كما اذا كان له دين على شخص في غير بلده ونحو ذلك واما خروج من ليس في البلد عن الاستحقاق فلا وجه له وعلى كل حال فقد بان
لك ان مراد المص بغير الافضل ما ذكرنا الذي لا ينافيه قوله بحرمة النقل وكذا لا ينافيه قوله ولو نقل الواجب الى بلده ضمن حيث انه اقتصر على الضمان دون الاثم بناء على
ما في ك من احتمال كون المراد بالواجب في كلامه مماثله في القدر والوصف وكون المراد بضمانه ذهابه من ماله وبقاء الحق في ماله او ذمته لكنه كما ترى مع انه خلاف
الظاهر لا داعي له بل كان الداعي اليه دعاه الى ذلك ظهوره في كون المنقول الواجب خاصة لا انه في ضمن غيره وح لا يكون الا بعزله الذي لا يجوز الا مع عدم المستحق وح اذا
نقله لا ضمان عليه لما عرفته سابقا فيه ولا منع كون المراد الواجب خاصة ضرورة صدقه اذا نقل الجميع وثانيا منع اعتبار عدم المستحق في العزل كما هو ظ المعتبر و
صريح كره وس وستعرف قوته فيما ياتي وثالثا امكان فرضه بالعزل مع عدم المستحق ثم وجد بعد ذلك فالمراد ح بيان انه لا فرق في لزوم الضمان بالنقل بين ان
يكون الى بلد المالك وغيره لعموم الادلة الدالة على ذلك نعم كان عليه ان يذكر الاثم مع الضمان بناء على مختاره ولعله تركه اعتمادا على ما سبق والامر سهل هذا
كله في زكوة المال واما زكوة الفطرة فالافضل ان تؤدى في بلده وان كان له مال في غيره لانها تجب في الذمة دون المال فلا مدخلية لبلد ماله كما انه لا مدخلية
لبلد استيطانه بل ينبغي له تاديتها في البلد الذي هو فيها سواء كانت بلد استيطانه او لا ولو اراد اخراج القيمة اعتبرت قيمة تلك البلد ولو عين زكوة الفطرة
في مال غائب عنه ضمن بنقله عن ذلك البلد مع وجود المستحق فيه لما ستعرفه انشاء الله في مبحث زكوة الفطرة انها وان كانت واجبة في الذمة الا انها تتعين بالتعيين

مع وجود المستحق وعدمه وح تكون كالمالية في تحريم النقل او كراهته وتحقق الضمان بتاخير الاخراج مع التمكن منه كما قطع به الاصحاب على ما اعترف به في الخ لا نعلم
في دليل على ذلك واحتمال اختصاص العزل الجائز فيها بالمال الحاضر مناف لاطلاق دليله ولذا قال في البيان ولو عزلها في مال حاضر او غائب في موضع جواز
العزل ثم نقلها لعدم المستحق فلا ضمان كما لا يضمن في زكوة المال هذا وفي ك انه ربما كان الوجه في فرض المص المسئلة في تعيين الفطرة في المال الغائب التنبيه على
ان استحباب اخراج الفطرة في بلد المخرج لا يقتضي انتفاء الضمان بنقلها من بلد المال مع وجود المستحق فيه ولا يخفى ما فيه قلت هو كك ضرورة كون الاستحباب
لا ينافي الضمان كالجواز وقد بينا هناك انه يجوز له النقل والتاخير وان ترتب عليه الضمان بهما كما هو واضح والله اعلم **القسم الرابع في اللواحق** وفيه مسائل
الاولى اذا قبض الامام او نائبه الخاص كالساعي او العام كالفقيه الزكوة على وجه الولاية عن الفقراء برئت ذمة المالك ولو تلفت بعد ذلك بتفريط او بدونه
بلا خلاف ولا اشكال حتى في الاخير بناء على شمول ولايته لذلك لان الوصول اليهم على الوجه المزبور بمنزلة الوصول الى المستحق **المسئلة الثانية** اذا لم يجد المالك
لها مستحقا يدفعها اليه فالافضل له عزلها وتعيينها في مال مخصوص وبه يتشخص المال ح زكوة ويتبعه النماء وغيره ولا يجب للاصل وغيره وقيل انه محتمل عبارة الشيخين
وغيرهما ولعل نص المص والفاضل والشهيد على الافضلية ضا لهذا الاحتمال الذي لم اجد قائلا به ولا دليلا عليه موثق يونس قلت لابي عبد الله ع زكوتي تحل علي في
شهر ايصلح لي ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئني من يسئلني فقال اذا حال عليها الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشئ ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها
يستقيم لي قال لا يضرك لا دلالة فيه على ذلك ضرورة كون الامر فيه للارشاد لجواز التاخير حتى مع وجود المستحق ومنه يتضح الاشكال في الاستدلال به على الندب
كما وقع من بعضهم والاولى الاستدلال له بخبر ابي حمزة عن ابي جعفر ع سألته عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن
ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شئ وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها
بل ربما كان ظ الامر فيه للوجوب الا ان قوله بعده وان لم الخ مشعر بجواز الابقاء بل ربما كان فيه اشعار ايضا بارادة الارشاد من الامر الاول الى عدم الضمان بالعزل مع
التلف لكن الاستحباب امر سهل يكفي فيه ذلك ونحوه بخلاف الوجوب الذي من المعلوم عدم كفاية ذلك ونحوه فيه ودعوى ان العزل اخراج وايصال الى المستحق لان المالك ح يكون
بمنزلة الولي له ولذا يتعين المال زكوة بتعيينه فهو كوصوله الى الامام او نائبه فان الظاهر كون وجودهما كوجود المستحق يدفعها اولا وضوح الفرق بينه وبينهما وتعين المال لا
للدليل لا يقتضي كونه بمنزلتهما في صدق الوصول الى المستحق او وليه ثانيا انه ستعرف عدم وجوب الفور في الدفع مع وجود المستحق وان ترتب عليه الضمان بالتاخير ومنه يعلم
ضعف احتمال وجوب العزل في المقام الذي هو ادنى من وجود المستحق بمراتب فلا اشكال ح في عدمه كما انه لا اشكال بتعيين المال زكوة بالعزل السابق من مضافا الى
حسن عبيد بن زرارة عن الصادق ع انه قال اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وخبر ابي بصير عن الباقر ع اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها
لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شئ عليه لا يصلح ما فيهما وفي غيرهما من اطلاق عدم الضمان مع العزل سواء وجد المستحق او لم يوجد المقيد بالنصوص
السابقة لثبوت الضمان بالتاخير مع وجود المستحق لاعتضادها بالاجماع المحكي ان لم يكن المحصل فما عسى يتوهم من كون التعارض بينهما من وجه بعد تسليمه لا
يصغى اليه نعم لا ينكر ظهور معظم هذه النصوص في مشروعية العزل وحصول فائدته مع وجود المستحق ولو من جهة الاطلاق بل كاد يكون صريح بعضها ومن
هنا جزم الفاضل في المحكي من تذكرته ومنتهاه بان له العزل بحول الحول سواء كان المستحق موجودا او لا وسواء اذن له الساعي او لا مستدلا عليه مضافا الى
ما عرفت بان له ولاية الاخراج فيكون له ولاية التعيين وبانه امين على حفظها فيكون امينا على تعيينها وافرادها وبان له دفع القيمة وتملك العين فله افرادها
وبان منعه من افرادها يقتضي منعه من التصرف في النصاب وذلك ضرر عظيم وان كان لا يخفى عليك ما في بعض ذلك والعمدة النصوص السابقة المؤيدة بما دل عليه
في الفطرة التي هي في الذمة اللهم الا ان يقال ان الحكم مخالف للضوابط المعلومة في الدين وفي الشركة فينبغي الاقتصار منه على المتيقن وهو في حال عدم المستحق والنصوص عدا
الاول منها بين صريح كخبر ابي حمزة وبين ظاهر باعتبار الاشتمال على عدم الضمان بالتلف المعلوم اعتبار عدم المستحق فيه لكن ذلك وان كان هو اقصى ما يمكن ان يق
الا انه كما ترى ضرورة ان الاول كاف في اثبات المطلوب على ان جميع ما قيل في غيره او اكثره يمكن دفعه بل لعله ظاهر كما هو واضح وح فلا اشكال في العزل من بعضهم والجزم
بالعدم من اخر باعتبار كون الزكوة دينا او كالدين لا يتعين الا بقبض المالك وما في حكمه مع الامكان لا يخ من نظر ومنع ولذا قال في س ولو عين المالك المالية
او الفطرة في مال بعينه مع عدم المستحق فالاقرب التعين مع وجوده فليس له ابداله في الموضعين في وجه نعم لو نما كان له لكن فيه ان المتجه القطع بعدم جواز الابدال وح
تبعيته النماء ولغير ذلك من الاحكام التابعة للزكوة المتعينة بغير ذلك كالقبض ونحوه ضرورة كون المراد بالعزل تعيينها في المال المخصوص وصيرورتها امانة في يده لا تضمن
الا بالتفريط ونحوه كما اشار اليه الباقر ع في خبر ابي حمزة ولعله ظن ان العزل لا يخرج المال عن ملك المالك وانما يعين ضعه للفقير وفيه انه مناف لما دل على كون
التلف من الفقير والربح له كما هو واضح وقد ظهر لك مما ذكرنا قوة القول بجواز العزل مط فلا فرق ح بين وجود المستحق وعدمه ولا بين التمكن من باقي الاصناف وعدمها
اما بناء ذلك على القول الاخر فالمتجه عليه اعتبار عدم المستحق وعدم التمكن من غيره من الاصناف حتى سهم سبيل الله الذي عرفت سعته وح يندر فرضه ندرة لا
تليق بتنزيل النصوص عليها اللهم الا ان يدعى الاكتفاء في جوازه بمجرد عدم وجود المستحق وان تمكن من باقي الاصناف استنادا الى ظ بعض النصوص والى كونه بعض
في المصرف بل ربما قيل ان الزكوة ملك كما تقضي به نصوص الشركة وغيرها وان جاز صرفها في باقي المصارف وربما يؤيد ذلك استفاضة عبارات الاصحاب في الاقتصار على
عدم المستحق خاصة في العزل وفي الضمان وفي النقل وغير ذلك لكن الانصاف عدم خلوه عن البحث والنظر ولم اجد من نص على تحريره والله اعلم وكيف كان فلو ادركته
الوفاة اوصى بها وجوبا على وجه تثبت به شرعا كغيرها من الامانات والديون بلا خلاف اجده بل في المدارك لا ريب فيه لتوقف الواجب عليه ولعموم الامر بالوصية
ولكونه كالخائن والمفرط بدون ذلك بل اوجب الشهيد في س العزل مع ذلك ولعله لكونها كالدين لكنه مدفوع باحتمال اجتياح غيبته منقطعة وقد اشرنا الى الكلام
على ذلك في محله فلاحظ وتامل فان لم يتفق في المقام ولو كان الورثة محاويج جاز احتسابها عليهم وان كانوا ممن يجب نفقتهم على المورث لانقطاع
الوجوب عنه بالموت لانه يستحب دفع شئ منها لغيرهم قال علي بن يقطين في الصحيح قلت لابي الحسن الاول رجل مات وعليه زكوة واوصى ان يقضي عنه

الزكوة ولذا تحاويج ان دضوا ما اضربهم ذلك ضررا شديدا فقال يخرجونها فيعودوا بها على انفسهم ويخرجون منها شيئا فيدفع الى غيرهم **المسئلة الثالثة**
المملوك الذي يشترى من الزكوة تكون في شدة او مطلقا على البحث السابق اذا مات ولا وارث له غير الامام وارباب الزكوة ورثه ارباب الزكوة على الاشهر بين الاصحاب
نقلا وتحصيلا شهرة عظيمة بل في اللمع وعن هي نسبته الى المحققين تارة والى علمائنا اخرى مشعرا بالاجماع عليه بل ربما ظهر ذلك من الانتصار ايضا وقيل وان كنا
لم نعرف قائله من تقدم كما اعترف به في لك لا يرثه ارباب الزكوة بل يرثه الامام الا انه اختاره من المتاخرين الفاضل وولده وربما مال اليه الشهيد في اللمع وعلى كل
حال فالاول اظهر للصحيح عن ايوب بن الحر قلت لابي عبد الله ع مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريته من الزكوة واعتقته فقال اشتريه واعتقه قلت فان
هو مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشترى بسهمهم وموثق عبيد بن زرارة سالت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم
فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم
لا باس بذلك قلت فانه لما اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه فقراء المؤمنين الذين
يستحقون الزكوة لانه انما اشترى بمالهم وان ناقش فيه في المدارك باشتماله مع قصور سنده بالانسان على ان ذلك لارباب الزكوة مطلقا بل انما يدل على اختصاص
الفقراء بذلك قال والظاهر ان قوله لانه انما اشترى بمالهم توجيه للحكمة المقتضية لذلك والمراد انه اشترى بالمال الذي كان نوع صرفه في الفقراء الا انه
اشترى به الفقراء خاصة لكن يدفعه مع ان الخبر من الموثق وهو حجة منجبر بالعمل كما عرفت كما يحجبا الدلالة بل معتضدة بالخبر السابق الظاهر في اتحاد المراد معه
سيما مع ملاحظة التعليل وقد عرض بما ذكره اخيرا الى ما في حبر ان في هذا التعليل ايماء الى انه لو اشترى من سهم الرقاب لم يطرد الحكم لانه اشترى بنصيبه لا بمال
غيره وذلك لان الظاهر من الرواية وقوع الشراء بجميع الزكوة لا بسهم مخصوص منها قلنا مضافا الى ما عرفت من عدم وجوب البسط فلم يكن سهم مخصوص للرقاب لكن
لا يخفى عليك ما في التوجيه المزبور في ك ضرورة عدم صلاحيته لذلك حكمة للحكم المزبور فضلا عن ان يذكر علة ولعل الاولى حمله على ما اشرنا اليه سابقا في الاصناف
من ان المراد بيان كون الاصل في مصرف الزكوة الفقراء كما يومي اليه نصوص المشروعية وغيرها ومن هنا كان الولاء لهم في العبد المشترى من الزكوة وبذلك يسقط
ما اطنب به في ك ولقد ذكر فيها ان كلام الاصحاب في ذلك في غاية الاضطراب لقد وقع هو فيما ادعاه عليهم والذي استقر عليه في اخر كلامه ان المدار على القصد
فان كان المشتري قد اشترى العبد بالمال الذي قصد انه للفقراء كان الولاء لهم وان كان قصد انه من سهم سبيل الله كان ميراثه للامام وان كان قد دفع
من غير قصد بمال الزكوة صنفا من الاصناف كان الارث مشتركا بين جميع ارباب الزكوة وبذلك جمع بين الخبرين السابقين اللذين تضمن احدهما كون الارث للفقراء
وبه عبر جماعة كما قيل والاخر لارباب الزكوة كما عن جماعة اخرى ثم استشكل بعد ذلك في القسم الاخير بان هذا الارث على حسب الزكوة فيجوز اختصاص صنف به
او انه يجب فيه البسط على الاصناف ومال الى الاخير وجميع كلامه كما ترى وما تركناه منه اظهر فسادا والتحقيق كون الارث للفقراء وهم ارباب الزكوة لما عرفت من
كونهم المعظم في مصرفها بل ومشروعيتها دون المعلوم عدم ارادة البسط فيه لعدم انحصار المستحق فليس هو الا مصرفا لذلك فقط فيجوز تخصيصه بواحد من الفقراء
كما هو واضح واغرب من ذلك كله ما وقع لبعض مشايخنا في كتاب الميراث حيث انه بعد ان حكى عن الطوسي ما يحتمل منه من جملة اقسام الولاء وذكر الصحيح دليلا
قال وقد اعرض الاصحاب عن ذلك وانعقد اجماعهم على حصر الولاء في الاقسام الثلثة اي المعتق وضامن الجريرة والامام والمخالف نادر ونقل ذلك مذهب العامة
وكانه ره غفل عما سمعته من شهرة الاصحاب ان لم يكن اجماعهم كما سمعته من اللمع بل قد عرفت ان الشهيد في البيان لم يعرف القائل بان الوارث الامام من القدماء وانما
هو من المتاخرين وانه منه لقول ابي الشراء ان كان من سهم الرقاب فالميراث للامام لصيرورة العبد سائبة ولو لم يكن قد اشترى بمال الفقراء كي يكون الارث لهم
كما هو مقتضى التعليل وان كان الشراء من سهم الفقراء كان الارث لهم واضعف منه التفصيل بين العبد في الشدة وبين غيره باعتبار كون الاول من موضوع الرقاب التي
جعلها الله مصرفا فيكون ميراثه للامام وبين الثاني فانه ليس منها بل من سهم الفقراء ومن الواضح خلو هذا الكلام كله عن التحصيل والتحقيق ما عرفت
وان ذلك ان التفصيل بين من اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام والا فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب والله اعلم **المسئلة الرابعة** اذا احتاجت الصدقة
الى كيل او وزن كانت الاجرة على المالك المكلف بالايتاء الذي من مقدماته ذلك وقيل والقائل الشيخ يحتسب من الزكوة لاصالة براءة ذمة المالك من وجوب
ذلك منها وظهور ادلة وجوب الزكوة التي هي بمعنى القدر المخصوص في عدم وجوب غيرها عليه وفيه انه لا ريب ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده ضرورة اولويتها
من البيع الذي يجب فيه اجرة الكيل والوزن على البايع باعتبار كونها مقدمة للتسليم الواجب عليه ضرورة توافق الكتاب والسنة على تكليفه بالايتاء الذي قد عرفت
كونها مقدمة له وبذلك ينقطع الاصل كما انه يمنع ظهور ادلة وجوب الزكوة في عدم وجوب ما يشمل ذلك مما هو خارج عن المال وانما هو مقدمة مثلا
عند الحاجة اليه كما هو واضح **المسئلة الخامسة** اذا اجتمع للمستحق كالفقير وغيره سببان فما زاد يستحق بها الزكوة كالفقر والكتابة والغرم جاز ان يعطى
بحسب كل سبب نصيبا لاندراجه في الصنفين مثلا فيستحق بكل منهما ودعوى اعتبار الانفراد في الاصناف بالنسبة الى الدفع لا يصغى اليها لعدم
الشاهد بل الشاهد على خلافها متحقق وما في الحدائق من المناقشة في ذلك بان المتبادر من الاية انما هو من الشايع المتكثر من هذه الافراد ولذا
صارت اصنافا ثمانية باعتبار مقابلة كل منها للاخر وبانه متى اعطى من حيث الفقر ما يغنيه ويزيد فكيف يعطى من حيث الغرم والكتابة المشروطين بالعجز
كما تقدم واضح الفساد خصوصا الاخير ضرورة معلومية اعتبار ما تقدم سابقا في الدفع مع فرض حصول المانع لا يعطى كما في الفرض الذي فرضه وهو خارج
خارج عن موضوع كلام الاصحاب كما هو واضح **المسئلة السادسة** اقل ما يعطى الفقير ما يجب في النصاب الاول من النقدين وهو عشرة قراريط او
خمسة دراهم وقيل والقائل الاسكافي وسلار وغيرهما والمرتضى في المصريات على ما حكي اقله ما يجب في النصاب الثاني وهو قيراطان او درهم بل في الاخير الاجماع
عليه والاول اكثر قائلا كما في اللمع اذ هو على ما قيل خيرة الشيخين والصدوقين والمرتضى وابني حمزة والحلبي وغيرهم بل ربما حكي عن ابن الجنيد ايضا بل في الانتصار
والغنية الاجماع عليه لصحيح ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله ع سمعته يقول لا يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله من الزكوة في اموال

المسلمين فلا تعطوا احدا اقل من خمسة دراهم فصاعدا وخبر معوية بن عمار وعبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع ايضا لا يجوز ان يدفع الزكوة اقل من خمسة دراهم فانها اقل
الزكوة وهما وان كان لم يذكر فيهما النصف دينار الذي هو الواجب في اول نصب الذهب لكن الظاهر ارادة المقدار من الخمسة دراهم ومن المعلوم ان مقابلها من
الذهب ذلك وعلى كل حال فمن ذلك يظهر لك قوة هذا القول بل القول الثاني لم نجد له دليلا انما الكلام في ان ذلك على سبيل الوجوب والندب ظاهر جملة من
العبارات الاول بل لعله الاكثر كما انه ظاهر معقد اجماعي الغنية والانتصار الا ان الفاضل في كره ادعى الاجماع على الثاني فنزل عليه عبارات المقنعين وهو مع انه
لا مقتضى له خلاف ظاهرهم جميعا بل صريح بعضهم كسلار وقال فيما حكي عنه اقل ما يجزي اخراجه من الزكوة ما يجب في نصاب فمن اصحابنا من قال اقله نصف دينار
او خمسة دراهم ومنهم من قال اقله قيراطان او درهم فالاولون قالوا بوجوب النصاب الاول والاخرون قالوا بالثاني ولا نعتبر الاول وكذلك في سائر ما يجب فيه الزكوة و
قال ابن حمزة لا يجوز ان يعطى المستحق من الذهب والفضة والمواشي اقل من نصاب الا ان يريد من الوجوب تاكد الندب ومع عدم الجواز الكراهة سيما مع
معروفية ذلك في عبارات القدماء التي ظ بعضها في المقام الندب قال ابن البراج فيما حكي عنه اقل ما ينبغي ان يعطى من الزكوة الى المستحق لها هو ما يجب في نصاب واحد ولعله
مراد الباقين كابن زهرة قال واما مقدار المعطى منها فاقله للفقير الواحد ما يجب في النصاب الاول فان كان من الدنانير فنصف دينار وان كان من الدراهم فخمسة دراهم
وكذا في الاصناف الباقية والحلبي في الاشارة واقل ما يعطى مستحقها ما يجب في اول نصاب من نصبها الى غير ذلك من عباراتهم المحتملة لذلك لكن لا مقتضي له نعم هو المحكي
وفاقا للمرتضى في المحكي من جمله وابن ادريس والفاضل في جملة من كتبه وغيرهم من المتاخرين ومتاخريهم للاصل واطلاق الادلة والاجماع المحكي في كره وحسن عبد الكريم بن عتبة
الهاشمي عن الصادق ع ليس في ذلك شيء موقت وخبر محمد بن ابي الصهبان كتبت الى الصادق ع هل يجوز لي يا سيدي ان اعطي الرجل من اخواني من الزكوة الدرهمين والثلثة
الدراهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ذلك جائز وصحيح محمد بن عبد الجبار ان بعض اصحابنا كتب على يدي احمد بن اسحق الى علي بن محمد العسكري ع اعطي الرجل من اخواني من الزكوة
الدرهمين والثلثة فكتب افعل ان شاء الله وما في مرسل حماد بن عيسى ليس في ذلك شيء موقت لا مسمى ولا مؤلف انما يصنع ذلك على قدر ما يرى وما يحضره حتى يسد فاقة
كل قوم منهم وحسن الحلبي عن ابي عبد الله ع قلت له ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيء فالجمع بين ذلك والنصوص السابقة يقتضي حمل النهي في الخبرين
السابقين على الكراهة وانه يستحب اعطاء الخمسة فصاعدا والمناقشة فيها بان الاصل مقطوع بالدليل والاطلاق لا دلالة فيه على كيفية الايتاء مع انه يجب تقييده
بالدليل كالاصل والاجماع مع معارضته بغيره مبين خلافه كما عرفت بان المراد من حسن عبد الكريم نفي القول بالبسط الذي ادعاه عمرو بن عبيد المعتزلي كما هو مقتضى
سياق الخبر لان الصادق ع قال له ما تقول في الصدقات فقال له انما الصدقات للفقراء الخ الاية قال فكيف تقسمها قال اقسمها على ثمانية اجزاء فاعطي كل جزء
واحدا قال وان كان صنف منهم عشرة الاف وصنف منهم رجلا واحدا او رجلين او ثلثة جعلت لهذا الواحد ما جعلت للعشرة الاف قال نعم قال وتجمع صدقات اهل
الحضر والبوادي فتجعلهم فيها سواء قال نعم قال فقد خالفت رسول الله ص في كل ما قلت في سيرته كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة
اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسم بينهم بالسوية وانما يقسم على قدر ما يحضره منهم وما يرى ليس في ذلك شيء موقت موظف وانما يصنع الى اخر ما سمعت من مناظرته
يقتضي عدم التوقيت الذي ادعاه عمرو والمكاتبتان محمولتان على التقية لان عدم التحديد مذهب العامة وحسن الحلبي انما هو في المصدق والظاهر ان محل الخلاف في
الفقير لا في باب الاصناف المعلوم عدم جريان هذا الخلاف فيه اذ العامل والمؤلفة والغارمون لا تقوم بهم الخمسة او الدرهم كما هو واضح بل فيها قصور الخبر عن
معارضة الاصل والاطلاق الذي لا معنى لنفي دلالته بعد فرض اندراج معطي الاقل فيه وان المورد لا يخصص الوارد والتقية انما هي محمل اضطراري لما
فيها من اخراج الخبر عن الحجية والمراد من حسن الحلبي عدم التوقيت في اصناف الزكوة لا في خصوص العاملين وبالجملة لا يخفى على من رزقه الله معرفة لحن القول عدم
وجوب هذا التحديد خصوصا مع ملاحظة ما في الخبر من التعليل الظاهر في ارادة الكراهة من النهي فيهما ضرورة كون المراد منه انه اذا كان ذلك هو الاقل فرضا فهو
الاقل دفعا لان الزكوة اسم للقدر المخصوص من المال مع فرض كون اقله ذلك كان الناقص منه ليس زكوة فلا يصدق عليه اتيان المالك زكوة حتى يكون خمسة فصاعدا
ولا يخفى عليك كونه تعليل مناسبة الحكم لا تعليلا له حقيقة لوجوه لا تخفى ولعل الاشد من ذلك كراهة الاقل من الدرهم والقيراطين وان كنا لم نعثر على ما
يدل على ذلك صريحا واجماع المرتضى في المصريات مبين خلافه على انه غير صريح لان المحكي عنه انه قال فيها اذا اقل ما يجزي من الزكوة درهم للاحتياط واجماع الفرقة
المحقة لان من اخرج هذا المبلغ اجزاء عنه وسقط ما في ذمته بالاجماع وليس الامر على ذلك فيمن اخرج اقل منه وهو كما ترى نعم لا باس في القول بشدة الكراهة
للتسامح والخروج عن شبهة الخلاف ولما يشعر به سؤال المكاتبتين من ان منتهى القلة الدرهم الذي سئل فيهما عن جواز دفعه لا الاقل منه كما انه لم نعثر على التقدير
بالنسبة الى الذهب ولعله لذا اقتصر عليها في عه اللهم الا ان يجعل المراد من الخمسة دراهم ما يقابلها منه وهو نصف دينار وفيه مقابلة العشرة به ولعله لذا
اقتصر بعضهم كالاسكافي وعلم الهدى والشيخين على ما حكي عنهم على التقدير بالنسبة اليهما خاصة فيبقى غيرهما على اصالة عدم التقدير انما العجب ما يحكى عن علي
بن بابويه من الاقتصار على نصف دينار مع انا لم نعثر على خبر به فضلا عما يقتضي الاقتصار عليه نحوه ما في المحكي عن مقنع ولده من انه يجوز ان يعطي الرجل
الواحد الدرهمين والثلثة ولا يجوز في الذهب الا نصف دينار وكانه تبع به والده لكن الفاضل الاصبهاني قال ان الموجود فيما حضرني من نسخة الانتصار
على نصف دينار من غير تعرض للدراهم كما نقله في الفقيه عن ابيه على كل حال لم يصل الينا ما يدل عليه ما التعدي الى غير النقدين بملاحظة التقدير بهما
فهو احد الوجهين الناشئين من اطلاق النص والفتوى في التقدير بالمذكور ولا يتم في غير النقدين الا بالتقويم وشيوع مثل هذه العبارة فيه ومن الاقتصار على
المنصوص فيما هو مخالف للاصل والاطلاق بل عن ثاني الشهيدين القطع به في حواشي عد واستجوده في ك قال فيها والتقدير بخمسة دراهم ونصف دينار
يؤذن بان ذلك مختص بزكوة النقدين فلا يتعدى الحكم الى غيرهما وان فرض فيها نصاب اول وثاني ولا يلزم اخراج القيمة او استحبابه ولا يقولون به وقيل يتعلق
فلا يدفع للفقير اقل مما في النصاب الاول والثاني على حسبه ويحتمل تقدير اقل ما يعطى بقدر زكوة النقدين على ظاهر الخبر معتبرا قيمة المخرج ان لم يكن من النقدين
باحدهما وهذا هو الاجود الى ان قال ولو لم يكن للمال الا نصاب واحد كالغلات ففي اعتبار المخرج بقيمة النقدين كما مر الوجهان قلت قد يقوى ان الاولى اعتبار

ما يجب في اول نصاب من كل جنس و ما له نصاب واحد وهو الغلة فما يجب اولا اذا بلغ النصاب بل هو المنطبق على ما سمعته من العبارات السابقة وجعله في ... القوي
قال واختلف اصحابنا في اقل ما يعطى الفقير من الزكوة في اول دفعة فقال بعضهم باقل ما يجب في النصاب الاول من سائر اجناس الزكوة وقال بعضهم اخصه باول
نصاب الذهب والفضة بحسب الخ ما قال وكان وجه جعل ما في الخبرين مثالا لغيره لان المراد الفقيه بهذا بما كان في التعليل نوع ايماء اليه والله اعلم هذا كله
مع بلوغ الواجب المقدار فصاعدا اما لو اعطى ما في النصاب الاول من النقدين مثلا لواحد ثم وجبت عليه الزكوة في النصاب الثاني اخرج زكوته وسقط اعتبار
التقدير فيه اذ لم يجتمع منه نصب كثيرة تبلغ الاول ولو كان عند المالك نصاب اول وثاني فقد ذكر في التهذيب وغيره انه يجوز اعطاء ما في الاول لواحد وما
في الثاني لاخر من غير كراهة ولا تحريم على القولين واستشكله في ك لاطلاق النهي عن اعطاء ما دون الخمسة وامكان الامتثال بدفع الجميع الى الواحد وطريق
الاحتياط واضح وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الاقل واما غيره فقد عرفت سابقا انه لا حد للاكثر اذا كان دفعة فله اعطاء الفقير غناه وزيادة على ما صرح به غير واحد
وحكى عليه الاجماع في الجملة جماعة واستفاضت به النصوص كذلك لكن قد عرفت الاشكال فيه كما انك قد عرفت تفصيل الكلام فيه وانه يمكن التحديد بالغنى
الذي هو بمعنى الكفاية وتنزيل كثير من العبارات عليه فلاحظ وتامل ولو تعاقبت العطية فبلغت مؤنة السنة حرم عليه تناول ما زاد من حيث الفقر لحصول الغنى
الذي لا يحل الصدقة معه كما هو واضح **المسئلة السابعة** اذا قبض النبي او الامام الزكوة دعى لصاحبها وجوبا وقت التسليم وجوبا عند جماعة منهم الشيخ
في المحكي من مبسوطه والفاضلان في المعتبر والارشاد والشهيد في البيان وغيرهم بل نسب الى الاكثر وقيل والقائل الشيخ والفاضل في غير كره والارشاد على ما قيل و
غيرهما استحبابا وهو الاظهر عند المص للاصالة وعدم الوجوب ولانه لا يجب على الفقير اجماعا حكاه في ك عن بعضهم فكذا نائبه ولان امير المؤمنين ع لم يامر بذلك
ساعيه الذي انفذه الى بادية الكوفة مع اشتمال وصيته التي اوصاه بها على كثير من الآداب والسنن لكن فيه ان الاصل لا يعارض الدليل وهو ظاهر الاية كما ان عدم
الوجوب على الفقير للاجماع لا يقتضي عدمه في النبي والامام ع ونائبهما وترك امير المؤمنين ع تعليمه الساعي من عدم الوجوب فقط مع انه لا ينافي وجوبه على النبي
والامام نعم في ك ان البحث في وجوب ذلك على النبي والامام ع واستحبابه خال عن الفائدة وانما الكلام في وجوب ذلك واستحبابه على الساعي والفقيه لكن فيه
منع عدم الفائدة ضرورة اقتضاء الوجوب عليهما الوجوب على غيرهما للاصالة او الاشتراك او التاسي وبذلك ظهر ان البحث الوجوب عملا بظاهر
الامر بالصلوة عليهم الظاهر في كون المراد منه عند الاخذ نحو قولك خذ من زيد كذا وادع له ودعوى اختصاص ذلك بالنبي ص والامام لظهور التعليل فيه
اذ هما اللذان يسكن المرء الى دعائهما ويطمئن به نفسه للعلم باستجابة دعائهما بخلاف غيرهما يدفعها معلومية عدم كون المراد من التعليل دوران الحكم مثلا
وجودا وعدما بل ربما ظهر من المحكي عن بعضهم اشعاره بالوجوب لانه استدل عليه ولا بظاهر الصيغة وثانيا بالعطف على خذ وثالثا التعليل بان فيه لطفا
للمكلف واللطف واجب والموصل اليه مثله ضرورة عدم التفاوت في اللطف بين النبي ص ونائبه الخاص والعام وعلى كل حال فلا ريب في ظهور الاية في جواز
الدعاء له بلفظ الصلوة كما ذهب اليه اصحابنا للاصل ولقوله تع اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ولان المنقول عن النبي ص في صحاح العامة الدعاء لهم بلفظ
الصلوة قال عبد الله بن ابي اوفى كان النبي ص اذا اتاه قوم بصدقتهم قال اللهم صل على آل ابي فلان فاتاه ابي بصدقته فقال اللهم صل على آل ابي اوفى وفي رواية اخرى
اذا اتى رجل النبي ص بصدقة قال اللهم صل عليه فما عن العامة من عدم الجواز اجتهاد في مقابلة النص وفي ك انهم وافقوا على الدلالة لترجحا لعوا في الدلول لوجه
قريب قلت بل قد يتعين الدعاء بلفظ الصلوة كما هو المحكي عن بعض اصحابنا لتبادر خصوص الدعاء بلفظها من الامر بها كالتحميد والتسبيح ونحوهما لكن المعروف على
بل في كنز العرفان انه لا قائل بالعدم لان المراد من الصلوة الدعاء لغة وهو عام للدعاء بلفظها وبغيره والاحوط الاول وان كان الاقوى الثاني وفي محكي كره انه ينبغي
ان يقع في صورة الدعاء اجرك الله فيما اعطيت وجعله لك طهورا وبارك الله لك فيما ابقيت لكن لم اجده في نص وان كان لا باس به والامر سهل **المسئلة
الثامنة** يكره ان يملك ما اخرجه في الصدقة اختيارا واجبة كانت او مندوبة بلا خلاف اجده فيه كما عن هي الاعتراف به بل في ك الاجماع عليه وهو الحجة مضافا
الى انه طهور للمال لانه وسخ فالراجع فيه كالراجع في قيئه والى انه ربما استحيى الفقير فيترك المماكسة معه فيكون ذلك وسيلة الى استرجاع بعضها او ربما طمع الفقير في
غيرها فاسقط بعض ثمنها وعلى كل حال فلا ريب في جوازه للاطلاق والادلة والاجماع بقسميه بل الظاهر ان للمالك حق من غيره اذا اراده قال الصادق ع فاذا اخرجها يعني الشاة
فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردها فليبعها كما انه اذا احتاج الى شرائها بان يكون العوض جزءا من حيوان لا يتمكن
الفقير من الانتفاع به ولا يشتريه غير المالك او يحصل للمالك ضرر بشراء غيره جاز شراؤها وزالت الكراهة اجماعا محكيا عن هي والامر سهل والله اعلم ولا باس في
ابقائه على ملكه اذا عاد عليه بميراث وشبهه مما هو غير الملك اختيارا بل في ك لا يندرج في شبهه شراء الوكيل العام واستيفائها من مال الموكل وهو جيد ويستحب عند
علمائنا واكثر العامة كما في ك ان يوسم نعم الصدقة في اقوى موضع منها واكشفه كاصول الاذان في الغنم وافخاذ الابل والبقر فان النبي ص كان يسم الابل في افخاذها وعن انس
دخلت على رسول الله ص وهو يسم الغنم في اذانها مضافا الى ما فيه من التمييز عن غيرها فيمنع صاحبها من شرائها لو شردت فيردها غيره من الفوائد وينبغي ان يكتب على
الميسم بكسر الميم وفتح السين وهو المكواة بكسرها ايضا ما اخذت له زكوة او صدقة او جزية ولو اضاف لله كان ابرك واولى والله اعلم **القول في وقت التسليم**
اذا اهل الثاني عشر او تم وجب دفع الزكوة وجوبا مستقرا على الخلاف والقولين كما تقدم البحث منه مشبعا وعلى كل حال فالاكثر كما في ك والمش في غيرها انه لا يجوز
التاخير الا لمانع كعدم المال او خوف التغلب او لعدم المستحق ونحو ذلك لانتظار من له قبضها بل عن هي نسبة ذلك الى علمائنا وبه افتى الشيخ في نهاية لكن قال بعد
ذلك ما حاصله انه اذا عزلها جاز تاخيرها الى شهر او شهرين واختاره في تق بزيادة كتابتها واثباتها على العزل وجعله وجه جمع بين نصوص الجواز والعدم والاحوط
عند المصنف التاخير اذا كان لسبب صحيح دام بدوامه لا بتحديد وان كان مراحا له بخبره وظاهره او صريحه وجوب الاخراج فورا مع الامكان من غير فرق بين العزل و
عدمه انتظار الافضل وعدمه وارادة التعميم وعدمه ومعتاد السؤال وعدمه وقد سمعت كلام الشيخ في نهاية وجوز في س التاخير لانتظار الافضل والتعميم لم يذكر الثاني
في بيانه لكن زاد الاحوج ومعتاد الطلب منه وقيد التاخير بما لا يؤدي الى الاهمال وفي محكي كره وهي وير التاخير للتعميم خاصة بشرط دفع نصيب الموجودين فورا وفي محكي

النهاية جاز ان يؤخر اعطاء بعض ما يعطي غيره ونحوه عن الاخيرين وتردد فيهما في الضمان ح ان تلف وعن محرر ابن فهد لو اخرها للبسط لم ياثم ويضمن وعن
جماعة جواز التاخير شهرا او شهرين مطلقا خصوصا مع العزل ومال اليه ثاني الشهيدين وحكاه الشهيد في البيان عن الشيخين وكذا في كره مع العزل نعم ربما ظهر من ابن ادريس
بل ظاهره الاجماع عليه قال واذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما يجب عليه اذا حضر المستحق فان اخر ذلك ايثارا به مستحقا اخر غير من حضر فلا اثم عليه بغير خلاف الا انه
ان هلك قبل وصوله الى من يريد اعطاءه اياه يجب على رب المال الضمان وقال بعض اصحابنا اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما يجب عليه على الفور ولا يؤخره فان
اراد على الفور وجوبا مضيقا فهذا خلاف اجماع اصحابنا لانه لا خلاف بينهم في ان للانسان ان يخص بزكوته فقيرا دون فقير ولا يكون مخلا بواجب ولا فاعلا لقبيح وان
اراد بقوله على الفور انه اذا حضر المستحق فانه يجب عليه اخراج الزكوة فان لم يخرج طلبا وايثارا بها لغير من حضر من مستحقها وهلك المال فانه يكون ضامنا ويجب
عليه الغرامة للفقراء فهذا الذي ذهبنا اليه واخترناه لكنه كما ترى ليس فيه التقييد بالشهر والشهرين وقد تلخص مما ذكرناه ان الاقوال في المسئلة ستة او خمسة ولا
امكان تحصيل الاجماع هنا على عدم ارادة مطلق الطبيعة من الامر على وجه يكون التكليف هنا على حسب غيرها من الواجبات المطلقة التي فيها المرء الوصول الى حد
التهاون على اختلاف القولين وان كان ربما يوهم ذلك بعض كلمات بعض خصوصا ما في البيان الا انه يمكن القطع بفساده من التدبر في النصوص فضلا
عن الاجماع كالقطع بفساد القول بالفورية وانه لا يجوز التاخير مع الامكان مط بحال من الاحوال ضرورة اقتضاء طرح النصوص الكثيرة الدالة على جواز
التاخير كصحيح حماد بن عثمان عن الصادق ع لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيح عبد الله بن سنان عنه ع ايضا في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها
ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس وموثق يونس بن يعقوب قلت للصادق ع زكوتي تحل في شهر ايصلح لي ان احبس
منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها
ايستقيم لي قال نعم لا يضرك وصحيح معوية بن عمار عن الصادق ع قلت له الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قال قلت فانها لا
تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس وفي المحكي عن فقه الرضا ع انما اروي عن ابي في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وليس في مقابلها
من النصوص الدالة على التعجيل الا صحيح سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة ثلثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد
فقال متى حلت اخرجها وخبر ابي بصير المروي عن مستطرفات السرائر نقلا من نوادر محمد بن علي بن محبوب قال قال الصادق ع ان كنت تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او
شهرين فلا باس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها واما حسن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى عليه نصف سنة قال لا
ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي الصلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وانما تؤدي
اذا حلت فانه وان استدل به بعضهم على ذلك للمغايرة والتشبيه بالصلوة والتسوية بينها وبين الزكوة واستفادة الحصر منه لكن الانصاف عدم دلالته
ضرورة كون المراد منه بيان عدم جواز التقديم على انه زكوة لا التاخير الذي هو محل البحث كما هو واضح فينحصر دليل الفورية فيهما مضافا الى دعوى كونها من مقتضيات
الصيغة التي قد عرفت ما في الاصول منها ودعوى كون الزكوة كالوديعة والدين ونحوهما مما يجب اداؤها بالمطالبة المتحققة هنا من المستحق بشهادة الحال
بل لا ريب في كونها من الامانات الشرعية التي يجب ايصالها الى صاحبها وان لم يطلب وانما جواز التاخير مشروط بالاذن فعدمه مباح كاف في وجوب الدفع فورا
لا ان الطلب شرط مع انك قد عرفت تحققه بطريق اخر وهو ان طلب الولي يقوم مقام طلب المولى عليه لا ريب في كون الله تعالى وليا كقوله انما وليكم الله
ورسوله الخ وقد طلبها بقوله اتوا الزكوة فيجب الفور في الدفع لكن الجميع كما ترى لا يصلح معارضا للادلة الخاصة بل الاخير منها واضح الفساد لمعلومية عدم
كون المراد من قوله تع طلب الدفع من حيث الولاية بل المراد منه طلب ايجاب الزكوة في المال فلا محيص حينئذ عن العمل بالنصوص السابقة وحمل الخبرين المزبورين على
استحباب التعجيل وكراهة التاخير لا لغرض اما التاخير مع العزل والتماس المواضع او معتاد السؤال او شهر او شهرين وثلثة اقتراحا فلا باس به عملا بالنصوص
السابقة التي لا وجه للاقتصار على رواية العزل منها وتقييد الخبرين بها خصوصا بعد ظهورها بقرينة ما فيها من الكتابة والاثبات في عدم اعتبار العزل
وانه غير لازم كما انا لم نعثر على ما يدل على جواز التاخير للتعميم خاصة فتدبر جيدا والله اعلم وكيف كان فقد عرفت مما تقدم لنا في الابحاث السابقة انه
يضمن لو تلف مع التاخير لغير عذر وان قلنا بجوازه للنصوص الخاصة التي قدمناها الصريحة في الضمان فلاحظ وتدبر هذا كله في التاخير واما التعجيل فالمش
بين الاصحاب شهرة عظيمة انه لا يجوز تقديمها قبل وقت الوجوب فان اثر ذلك دفع مثلها قرضا ولا يكون ذلك زكوة ولا يصدق عليها اسم التعجيل فاذا جاء
وقت الوجوب احتسبها زكوة ان شاء كغيرها من الديون بشرط بقاء المقترض على صفة الاستحقاق خلافا لابن ابي عقيل وسلار فالاول يستحب اخراج الزكوة
واعطاؤها في استقبال السنة الجديدة في شهر المحرم وان احب تعجيله قبل ذلك فلا باس وقال ايضا ومن اتاه مستحق فاعطاه شيئا قبل حلول الحول واراد ان يحتسب
به من زكوته اجزأه وان كان قد مضى من السنة ثلثها الى ما فوق ذلك وان كان قد مضى من السنة اقل من ثلثها فاحتسب به من زكوته لم يجزئه بذلك تواترت الاخبار
عنهم ع وقال سلار وقد ورد الرسم بجواز تقديم الزكوة عند حضور المستحق لكن الثاني لا صراحة في كلامه بل ولا ظهور معتد به فينحصر الخلاف ح في الاول الذي
دعاه الى ذلك ما سمعته من دعوى تواتر النصوص الذي وان كان ما وصل الينا منها ليس كذلك نعم قد سمعت صحيحي حماد ومعوية بن عمار وفي الصحيح عن ابي بصير
عن الصادق ع سألته عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين
اقتضاه قلت فانه هو حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ونصف الاخر ستة اشهر قال يزكي الذي مر عليه سنة ويدع الاخر
حتى تمر عليه سنة قلت فاذا اشتهى ان يزكي ذلك قال ما احسن ذلك وفي الصحيح عن الحسين بن عثمان عن رجل عن الصادق ع سألته عن رجل ياتيه المحتاج فيعطيه
من زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس وخبر ابي بصير عن الصادق ع ايضا سألته عن الرجل يعجل زكوته قبل المحل قال اذا مضت خمسة اشهر فلا
باس وخبر الاحول المروي عن مستطرفات السرائر المتقدم انفا في المسئلة السابقة وخبر الاحول الاتي لكن في مقابلها حسن عمر بن يزيد وصحيحه المتقدم سابقا

وصحيح زرارة قلت للباقر ع ايزكى الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا يصلى الاولى قبل الزوال مضافا الى مادل من النصوص على اعتبار الحول وانه لا شئ فى المال قبله بل ماذكر فى الصحيحين المزبورين من الاستدلال على عدم جواز التعجيل اشعار بخروج تلك النصوص مخرج التقية لان المحكى ذكره عن الحسن البصرى وسعيد بن جبير والزهرى والاوزاعى وابى حنيفة والشافعى واحمد واسحق وابى عبيد جواز التعجيل مع وجود سبب الوجوب وهو النصاب كما لا يخفى على من رزقه الله معرفة رموزهم وما يلحنون به من اقوالهم ولعل هذا اولى مما جمع الشيخ بينها فى كتاب الاستبصار قال فى الاول ليس لاحد ان يقول ان هذه الاخبار متضادة لا يمكن الجمع بينها لانه يمكن ذلك لانه لا يجوز عندنا تقديم الزكوة الا على جهة القرض ويكون صاحبه ضامنا له متى جاء وقت الزكوة وقد ايسر المعطى وان لم يكن ايسر فقد اجزء عنه واذا كان التقديم على هذا الوجه فلا فرق بين ان يكون شهرا او شهرين وما زاد على ذلك والذى يدل على هذه الجملة ما رواه محمد بن على بن محبوب عن احمد عن ابيه عن ابن ابى عمير عن ابن مسكان عن الاحول عن ابى عبد الله ع فى رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل رأس السنة فقال يعيد المعطى الزكوة وروى هذا الحديث محمد بن يعقوب عن على بن ابرهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابى عمير عن الاحول عن ابى عبد الله ع مثله وقال فى الثانى الوجه فى الجمع بين هذه الاخبار ان يحمل جواز تقديم الزكوة قبل حلول وقتها على ان يجعلها قرضا على المعطى فاذا جاء وقت الزكوة وهو على الحد الذى يحل له الزكوة وصاحبها على الحد الذى يجب عليه الزكوة احتسب منها وان تغير احدهما عن صفته لم يحتسب بذلك لو كان التقديم جائزا على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الوقت قال والذى يدل على ذلك ما رواه محمد بن على بن محبوب الى اخر ما فى التهذيب واورد عليه فى المعتبر بان ما ذكره شاهدا على الجمع لا دلالة فيه اذ يمكن القول بجواز التعجيل مع ما ذكره المفيد من تنزيل الروايه على ظاهرها فى الجواز فيكون فيه روايتان وفيه بعد الاغضاء عما حكاه عن المفيد كما لا يخفى على من لاحظ المقنعة ان عبارة التهذيب نص فى الاستدلال بها على ما ذكره من التأويل اذ من المحتمل كون المراد من هذه الجملة فى كلامه ما ذكره ويكون صاحبه ضامنا له الخ وعبارة الاستبصار ناصة على وجه الاستدلال بها وهو وجيه فان يسار المستحق بعد اخذه الزكوة على وجه الزكوة لا اثر له فيما اخذه فالروايات ان لم تصلح دليلا على ذلك فلا تقصر عن التأييد لكن عن بعض القطع باعتبار هذا الشرط على تقدير تعجيل الزكوة فلا بد حينئذ من بقاء صفة الاستحقاق حال وجوب الزكوة لصحيح الاحول السابق ولمنافاة تداركه من ان الدفع يقع مراعى فى جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض وان كان للنظر فيه مجال ان لم يحصل اجماع عليه دونه خرط القتاد وحمل صحيح الاحول على ذلك ليس باولى من جعله دليلا على عدم جواز التعجيل الذى يومى اليه كثير من النصوص الدالة على القرض للزكوة ضرورة انه لو كان التعجيل مشروعا لم يحتج الى جعل ذلك قرضا كخبر عقبة بن خالد ان عثمان بن عمران دخل على ابى عبد الله ع وقال له انه رجل موسر فقال له ابو عبد الله ع بارك الله فى يسارك قال ويجيئنى الرجل فيسألنى الشئ وليس هو ابان زكوتى فقال له ابو عبد الله ع القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك اذ كنت موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبتها من الزكوة وغيره من النصوص والقياس على حال الدافع الذى لا اشكال فى اعتبار بقائه على صفة الوجوب بناء على التعجيل لا نقول به خصوصا مع الفارق ضرورة انكشاف عدم الزكوة مع فقد شئ مما يعتبر فيها زكوة حينئذ حتى تكون معجلة بخلاف صفة القابض فان المراد حصولها حال الدفع لان الفرض كونها زكوة فلا بد خلية لمراعاة حاله حال الوجوب اذ هو ح كالدفع هلال الثانى عشر بناء على عدم استقرار الوجوب الا بالثانى عشر فان ارتفاع صفة الاستحقاق للقابض ما بين الثانى عشر الى الثالث عشر لا يقتضى فساد ما وقع من الدفع زكوة بخلاف صفات الدافع والمال فانه ينكشف بفقد شئ منها عدم وجوب الزكوة وان ذلك الوجوب كان ظاهريا كما عرفته فى محله ومن هنا بان لك فساد ما اخرج القول بالتعجيل ضرورة انه اذا كان كالوجوب بالاحد عشر شهرا المقتضى عدم اعتبار الحول فى الوجوب فلا بد من طرح ما دل عليه من النصوص ومعاقد الاجماعات كيف ما تقدم من الادلة على ان الوجوب انما يحصل بهلال الثانى عشر وانه لا وجوب قبله وان اختلفوا فى كونه مستقرا او متزلزلا واحتمال ان القائل بالتعجيل يدعى كونه رخصة وانه يسقط به الواجب لا انه واجب من اول السنة كالخمس عند ظهور الربح يدفعه انه لا يتم عليه ما ذكره من اعتبار البقية كالزكوة فى الوقت وبانه ان اخرج الدافع او المال عن صفة الوجوب استعيد العين من المدفوع اليه ولو كان كذلك لم يكن وجه للرجوع ضرورة كونه ح كتقديم الغسل يوم الخميس وكتقديم صلوة الليل على وقتها ولئن اغضينا عن ذلك كله كانت النصوص قاصرة ايضا عن اثبات التعجيل على هذا الوجه كقصورها عن اثبات كونه قرضا يكون زكوة تبرعا عند حلول وقت الوجوب من غير حاجة الى نية ونحوها فلا وجه لحملها عليه وعلى كونه قرضا على الزكوة على حسب استقراض المجتهد عليها فلا تكون ذمة الفقير ح مشغولة ويكون الدفع اليه كالصرف فى سبيل الله على الزكوة فانه لا شغل ذمة فيه لاحد لا على كون المراد منها انه ليس قرضا محضا ولا زكوة معجلة كما يومى اليه بعض الفروع الحكية عن الشيخ ولا غير ذلك مما هو مخالف للضوابط والقواعد التى من الواضح قصور هذه النصوص عن معارضتها من وجوه فليس ح الا الطرح او الحمل على القرض الذى سمعته فهو وان كان المحمول عليه غير مخالف للضوابط لكن يبعد حملها عليه تنبيه بعضها فى كلام الامام ع بالشهر والشهرين ونحوهما مما لا يناسب ذلك كما انه لا يناسبه اطلاق اسم التعجيل زكوة كما هو واضح ولولا ذلك لكان حملها على ارادة تقديم نيته كونها زكوة والاجتزاء باستمرارها هذا العزم الى حصول وقت الوجوب فيكون زكوة ح عند حلول الوقت باعتبار حصول الداعى سابقا والاستمرار عليه على نحو نية الصوم وعلى غير ذلك مما هو اقرب منه لكن لا يخفى على من رزقه الله معرفة رموزهم ولحن قولهم ان المتجه حملها على التقية مع عرفت والله اعلم وكيف كان فلو دفع المالك على جهة القرض فاذا جاء وقت الوجوب احتسبها من الزكوة ان شاء كغيرها من الدين على الفقير بشرط بقاء القابض على صفة الاستحقاق وبقاء الوجوب فى المال بلا خلاف ولا اشكال فى شئ من ذلك بل قد عرفت الحال فى ذلك لو دفعها زكوة معجلة وقلنا بجوازه اما على الفساد فالمتجه بقاؤه على ملك الدافع ضرورة عدم كونه قرضا لعدم قصده عدم كونه لان الفرض عدم جواز التعجيل فالمال ح باق على ملك الدافع مع وجود عينه ومضمون على القابض بالمثل او القيمة مع التلف اذا كان عالما بالحال نعم للمالك احتساب العين ومثلها او قيمتها زكوة جديدا عند حلول الوقت اذا اجتمعت الشرائط كما هو واضح اذ ما الدفع السابق لا ينافى شيئا من ذلك ولو كان النصاب تماما يتم بالقرض لم تجب الزكوة سواء كانت عينه باقية او تالفة على الاشبه باصول المذهب وقواعده لان التحقيق عندنا كما ستعرف الكلام فيه فى محله ان القرض يملك بالقبض وانه لا زكوة فى الدين عندنا من غير فرق بين القرض وغيره وبين بلوغه نفسه نصابا وبين كونه مكملا له وان بتبديل

النصاب فى الاثناء بجنسه وبغير جنسه مسقط للزكوة لاشتراط النصاب فى اثناء الحول وان لم يصدق عليه ان الحول قد حال على مال مخصوص بعينه خلافا للشيخ فى جميع ذلك فقال ان القرض يملك بالتصرف دون القبض وقال ان الزكوة تجب فى الدين وقال ان تبديل النصاب فى اثناء الحول لا يسقط الزكوة ومقتضى جميع ذلك او بعضه ان النصاب اذا تم بالقرض وجبت الزكوة مع وجود العين بل ومع تلفها اذا فرض كون مثلها او قيمتها مكملة للنصاب كما فى الدراهم والدنانير ولعله على ذلك بنى ما يحكى عن مبسوطه من انه اذا كان عنده اربعون شاة فعجل واحدة ثم حال الحول جاز ان يحتسبها الا ما يعطى ملكه ما دامت عينها باقية واستدل عليه فى محكى قوله بانه ثبت ان ما يعجله على وجه الدين وما يكون كذلك فكانه حاصل عنده وجاز له ان يحتسب به لان المال ما نقص عن النصاب لكن عن بعض ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المدفوع ليس قرضا محضا ولا زكوة معجلة وفيه ان ما ذكرناه اولى ومن هنا صرح فى البيان بانه مبنى على ما صرح فى الايضاح بانه مبنى على ما صرح به فى ذلك بانه لا يملكه المقترض ما بقيت عينه وفرع عليه ان العين ان زادت فالزيادة للمالك متصلة كانت ام منفصلة وفى ذلك بعد ان ذكر ما يقرب من ذلك استضعفه قال ونقل عنه قول اخر بان النصاب لا ينثلم بالقرض ط اذا تمكن المالك من استعادته بناء على وجوب الزكوة فى الدين اذا كان مالكه متمكنا منه قال في المعتبر وهذا ليس بجيد لانا بينا ان ما يدفعه يكون قرضا ولا ريب ان القرض يخرج عن ملك المقرض فلا يتم به النصاب وبتوجه انه لا ريب فى خروج القرض عن ملك المقرض الا ان ما يثبت فى ذمة المقترض من المثل والقيمة من اقسام الدين فيمكن تعلق الزكوة به عند من قال بوجوبها فى الدين وعدم سقوط الزكوة بابدال النصاب او بعضه بالمثل ولا يخفى عليك رجوع ذلك كله الى ما اشرنا اليه يمكن ان يكون المراد مما فى ط بيان عدم فساد الدفع زكوة على القول بالتعجيل باعتبار امضائها نقص النصاب لان هذا النقص غير قادح باعتبار كونه من حيث تعجيل الزكوة الذى هو بحكم البقاء على ملك المالك بالنسبة الى هذه الجهة وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرناه انه لو خرج المستحق عن الوصف استعيدت العين مع امكان دفعها والا فمثلها او قيمتها لانها قرض عليه ومن هنا كان له ان يمنع من اعادة العين ويبذل القيمة عند القبض ان كانت العين المدفوعة من القيمى ضرورة كونه ح كالقرض الذى لم يعرف صاحبه على احتسابه زكوة وقد حررنا الحال فيه فى محله وقلنا هناك ان كانت العين المستقرضة مثلية ثبت مثلها فى ذمة المستقرض فيتخير بين دفع تلك العين او غيرها لكون الجميع من افراد المثل الثابت فى الذمة وان كانت قيمية ثبتت قيمتها فى الذمة لا مثلها على الاصح فلا يلزم المستقرض بالعين المدفوعة التى ملكها بالقبض عندنا كما انه لا يلزم المقرض بقبولها على الاصح لو دفعت اليه لان الثابت له فى الذمة القيمة ولو تعذر استيفاؤها من المقترض غرم المالك الزكوة من رأس وبقى له ذلك المال فى ذمته كما هو واضح ولو كان المستحق على الصفات وحصلت شرائط الوجوب جاز له ان يحتسبها عليه وان يستعيدها ويعطى عوضها لان القرض كونها قرضا ولم تتعين زكوة وح فيجوز له ان يعطيها غيره ودفعت اليه ايضا فيدفعها الى غيره وان يدفع غيرها اليه او الى غيره نعم لو قلنا بكونها زكوة معجلة لم يجز شئ من ذلك لصيرورتها زكوة ح ولو دفعها على هذا الوجه وقلنا بفساد التعجيل وكان القابض عالما بقيت العين على ملك الدافع وكانت مضمونة على القابض لو تلفت يرجع المالك عليه بالمثل او القيمة اما لو كان مغرورا من المالك كما اذا لم يعلم بالحال ودفعها اليه على انها زكوة وتلفت فى يده فالمتجه عدم الرجوع عليه لغروره وذلك كله واضح بحمد الله

فروع بناء على القرض **الاول** لو دفع اليه اى المستحق شاة قرضا فزادت زيادة متصلة كالسمن ولو تزد لم يكن له استعادة العين على وجه يلزم المقترض به مع ارتفاع الفقر وعدمه لان القرض يملك عندنا بالقبض والقيمى يضمن بقيمته فللمقترض بذل القيمة وكذا لو كانت الزيادة منفصلة كالولد لكن لو تراضيا على دفع الشاة لم يجب عليه دفع الولد لانه نماء ملكه وبذلك يظهر ان تقييد المصنف الحكم المزبور بالزيادة وارتفاع الفقر ليس فى محله اللهم الا ان يكون مبناه على غلبة عدم تعلق غرض المالك باستعادة العين بدونهما وهو كما ترى اضعف منه توجيه اعتبار الاول بانه مع الزيادة يمنع الزام المالك بالاعادة بكل وجه امابدونه فقد ثبت جواز الالزام على القول بان الواجب فى قرض القيمى المثل اذ المفروض الافراد المطابقة للحق فى تلك العين فيكون المراد ح عدم وجوب الدفع على هذا التقدير لخروجها بالسمن المتجدد عن المماثلة فهو ح من المثل ضرورة ان مقتضى كلامه فى هذا الفرع وما بعده لزوم القيمة فى القيمى على انه لا اشعار فى العبارة بتعين المثل كما هو واضح بل لا يخفى عليك بعد التأمل فيما ذكرنا ما وقع للشهيد فى ذلك فلاحظ وتأمل كما انه لا يخفى عليك الحال بناء على عدم ملك المقترض ولا حكم الدفع زكوة معجلة وقلنا بفساده او انكشف عدم الوجوب باختلال احد الشرائط والله اعلم

الفرع الثانى لو نقصت الشاة قيل والقائل الشيخ يردها ولا شئ على الفقير لعدم ملك المقرض بالقبض عنده وفيه انها مضمونة فى يده وان لم يملكها بالقبض كما لو تلفت والوجه بناء على المختار لزوم القيمة حين القبض لان القرض يملك بالقبض فتثبت القيمة ح فى الذمة اما لو كانت زكوة معجلة بناء على الصحة كذا او انكشف عدم الوجوب فقد يتوهم عدم الضمان لو كان النقصان باقرسماوية للاصل مع احتماله لان اليد يد ضمان فيشمله عموم على اليد كما لو تلفت ولو دفعها زكوة معجلة وقلنا بالفساد وكان عالما بالحال اتجه ضمان النقص ضرورة كونه كالتلف وذلك كله واضح بحمد الله

الفرع الثالث اذا استغنى المقترض بعين المال ثم حال الحول جاز احتسابه عليه ولا يكلف المالك اخذه واعادته لما قدمنا سابقا من اعتبار ما يقابل الدين فى مؤنة السنة التى يحصل بها وصف الغنى المانع من الاحتساب فهو فقير لا بأس باحتسابه عليه ان استغنى به اذ هو كالفقير الذى يدفع اليه ما يغنيه خلافا لابن ادريس فمنعه باعتبار كونه غنيا لان المقترض يملك ما استقرضه وان الغارم فهو غنى ح قال وعندنا ان من عليه دين له من المال الذهب والفضة بقدر الدين وكان ذلك المال الذى معه نصابا فلا يعطى من الزكوة ولا يوافق بسبب الزكوة بل يجب عليه اخراج الزكوة مما معه لان الدين عندنا لا يمنع من وجوب الزكوة لان الدين فى الذمة والزكوة فى العين لا يخفى عليك ما فيه من الخلط بين المسئلتين ضرورة الفرق بين عدم منع الدين وجوب الزكوة على من ملك النصاب وبين اقتضائه وصف الفقر اذا فرض قصور ماله عن مقابلته ومؤنة سنته وبذلك يظهر عدم تناول اخرى لا حول للمحل المفروض لعدم حصول وصف اليسار ح مع فرض كون استغنائه بعين مال القرض بل به يظهر ان ذلك اولى مما اجاب به فى المختلف من ان الغنى هنا ليس مانعا اذ لا حكم ظاهر فى اخذه ودفعه لعله هو الذى اشار اليه المص بقوله ولا يكلف المالك الخ هذا كله ان استغنى بنفس مال القرض فان استغنى بغيره ولو بنمائه او ارتفاع قيمته استعيد القرض منه واحتسب زكوة على غيره والمراد عدم جواز الاحتساب عليه لحصول وصف الغنى الذى عرفت كونه مانعا من الاحتساب بناء على ما عرفت من ان القرض يملك بالقبض لانه ما لح للمقرض نعم يتجه الاحتساب بناء على مذهب الشيخ من ان القرض لا يملك بالقبض فهو ح على ملك القارض وبتبعه النماء

وان تعاقد القيمة ولا يمنع الاحتساب عليه لاعتنائه بالآخر وهو واضح كوضوح بناء الفروع المنصوص في المقام على تقدير التعجيل وعدمه وان اطنب فيها الفاضل في هي وكره وغيرهما والظاهر فصل الحكم فيه عند القائل بها بناء على خصوص اعتبار الحول فلا يتعجل قبل غيره من الشرائط كالنصاب والسوم والتمكن من التصرف ونحوها لعدم الدليل عليه فتم جيدا والله اعلم واما القول في النية الذي هو احد مباحث النظر الثالث فلا خلاف في اعتبارها في الزكوة بل الاجماع بقسميه عليه بل لعله كذلك بين المسلمين في المع انه مذهب العلماء الا الاوزاعي وفي كره انه قول عامة اهل العلم الى ان قال وحكى عن الاوزاعي عدم وجوبها فيها لانها دين فلا يجب فيها كسائر الديون ولذا يخرجها ولي اليتيم ويأخذها السلطان من الممتنع والفرق ظاهر لاختصاص مستحقه فقضاؤه لا يفتقر الى نية ولذا يسقط باسقاط مستحقه وولي الطفل والسلطان يقومان عند الحاجة مقامه ما دل على اعتبارها من قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله انما الاعمال بالنيات ونحو ذلك لا معارض له هنا وكذا الكلام في الخمس واقل المصرح باعتبارها فيه وكانهم اوكلوا الامر فيه على الزكوة نعم في البيان في الخمس في ارض الذمي ولا يشترط فيها النصاب ولا الحول ولا النية لكن في ... في مسئلة ارض الذمي لا النية هنا غير معتبرة من الذمي في وجوبها على الامام او الحاكم نظرا الى الوجوب عنها لا عنه عند الاخذ والدفع وفي حواشي الارشاد للكركي في هذه المسئلة وبتولي النية هنا الامام او الحاكم ولا ينوبان النيابة عن الكافر اذ لا نفع العبادة منه لا عنه مع احتمال ان يقال ان هذا القسم من العبادة لا يحتاج الى النية كتغسيل الكافر للمسلم وكغسلها اذا كانت حائضة تحت مسلم وقد طهرت وقلنا انه لا يحل اتيان الحائض حتى تغتسل ونحوه في حاشية نع وحكم في ذلك بتولي الامام او الحاكم النية وجوبا عنهما لا عنه ثم احتمل سقوطها هنا كما في عد وحكي عن الشهيد في حواشيه على القواعد التعرض للنية في هذه المسئلة وحكايته عن الفخر وعلى كل حال فلا اشكال في اعتبار النية والظاهر جريان نحو هذا البحث في الزكوة الماخوذة من الكافر ونحوه مما لا تنصح منه النية فيتولاها الامام او الحاكم عنها لا عنه على حسب ما عرفت ولا ينافي ذلك كون الخطاب لغيره لك التقرب لانه بعد ان قصر لعلك لايمان المانع من صحة عبادته كان المخاطب بايتاء الزكوة من ماله الامام او الحاكم فالتقرب منهما باعتبار هذا الخطاب لكن لا ريب في اجزائه في نحو الزكوة المشابهة الديون من جهات لذا جازت النيابة فيها بل قد عرفت ان الاقوى صحة التبرع بها كالدين من غير اذن من صاحبها سابقة ولا لاحقة اذا كان المال المدفوع زكوة من المتبرع من دون ارادة الرجوع به لا من صاحب الزكوة ولا اعتبار الوكالة سابقا ولا لاحقا على نحو الفضولي فيها بل قد يقوى جريان الفضولي في الزكوة من دون اعتبار الوكالة لكنه لا يخ من اشكال ومنع وكيف كان فالمراعى نية الدافع للفقير او من يقوم مقامه حال الدفع ان كان من الكامل المخاطب بالزكوة او وليه وان كان الدافع للفقير ساعيا او الامام او وكيلا للمالك جاز ان يتولى النية حال الدفع للمستحق كل واحد من الدافع والمالك قيل اما الاخير فلتعلق الزكوة بماله اصالة فكانت نيته عند الدفع الى الفقير كافية واما الامام ونائبه والوكيل فلقيامهم مقام المستحق وفيه ان الاول مخالف لما حكى عن الشيخ بل المص في المع من عدم اجزاء نية الموكل دون الوكيل اللهم الا ان يحمل ذلك على غير المفروض لكن هو النية حال الدفع للمستحق وانما هو النية حال الدفع للوكيل وربما يؤيده ما يحكى عن الشيخ من الاستدلال لذلك بان النية يعتبر مقارنتها للدفع الى المستحق والدفع الى الوكيل غيره كما انه يحمل اطلاق الاجزاء هنا وحكي الارشاد بها من الموكل على ما اذا كانت حال الدفع لا مطلقا فيكون ذلك عين التفصيل المحكي عن نهاية الاحكام والتذكرة وفخر الاسلام وثاني الشهيدين بل يرتفع الخلاف ح من البين دعوى امكان المنع وان كان حال الدفع باعتبار عدم تحقق الايتاء منه فلا وجه لنية التقرب منه وتجويز الوكالة في ايتاء الزكوة المشتمل على النية لا يستلزم جوازها على مجرد الفعل بحيث يكون فعلا للموكل حتى ينوي التقرب به واضح الفساد بعد معلومية كون المراد من الايتاء مجرد الوصول كيفما كان ومعلومية تناول اطلاق الوكالة لذلك فلا اشكال ح من هذه الجهة نعم قد يناقش بان مدرك ذلك في الوكيل اما الامام والساعي فان كانا وكيلين عن المالك في الدفع الذي نوى فيه الموكل فلا ينبغي ذكرهما بالخصوص ضرورة كونهما ح من قسم الوكيل وان لم يكونا وكيلين فلا وجه للنية في الدفع الحاصل منهما بعد عدم كونه فعلا له بالوكالة ودعوى الاجزاء به وان لم يكونا وكيلين باعتبار كون المراد مجرد الوصول يستلزم عدم الفرق بينهما وبين الاجنبي فلا وجه لذكرهما بالخصوص كما ان دعوى ثبوت الولاية لهما عليه في ذلك مطلقا وهي غير الوكالة يمكن منعها لعدم عموم في ادلتها بحيث يشمل الفرض ومن ذلك ينقدح الاشكال في الاجزاء بنيتهما عن نيته مع فرض عدم وكالتهما كما هو مقتضى مقابلتهما به بل عن الشيخ والمص في المع عدم الاجزاء بها من الوكيل ايضا لانه غير المالك فلا تكفي فيه نيته وان كان يدفعها عبادة تقبل النيابة كالحج بل يمكن دعوى السيرة القطعية التي هي اعظم من الاجماع عليه بل النصوص ايضا دالة عليه بل لا فرق على الظاهر في الجواز بين الوكالة في الدفع والنية وفي احدهما ومن هنا جزم بالاجزاء بنية الوكيل هنا كالشهيد وفخر الاسلام والفاضل في جملة من كتبه ان توقف فيه في محكي هي وكره وربما الاشكال في الاجزاء بنية الامام والساعي عن نيته مع عدم وكالتهما وعدم امتناعه بل الاقوى العدم وفاقا للشيخ وخلافا للمص هنا وبعض من تاخر عنه كالفاضل في الارشاد وتهي كما قيل وثاني الشهيدين بكونه ولي الممتنع المالك ولذا يأخذها منه مع الامتناع اتفاقا ولانه كالقاسم بين الشركاء فلم يحتج الى نية ولانه لو لم يجز المالك في ذلك لما اخذها ولاخذها ثانيا وثالثا حتى ينفد ماله لان اخذها ان كان لاجزائها لم يحصل بدون النية وان كان لوجوبها فهو باق بعد اخذها ولانه لا يدفع الى السلطان الا الفرض وهو لا يفرق على اهل السهمين الا الفرض فاغنت هذه القرينة عن النية ولان الامام كالوكيل وهذه عبادة يصح فيها النيابة فاعتبرت نية النائب كالحج والجميع كما ترى ضرورة منع الولاية في مثل الفرض وان لا ولاية بالمؤمن من المتفضل في النيابة عنه فيما هو متعبد به فلا امتناع منه وفرق واضح بين الممتنع الذي يسقط اعتبار نيته وبين غيره لكونه ولياً عنه مع انه ربما احتمل عدم الاجزاء للمالك باطنا لانه لم ينو وهو متعبد بان يتقرب بما اخذ منه مع عدم الاجزاء حراسة للعلم الظاهر كما يجبر المكلف على الصلوة ليأتي بصورتها وان كان لم يجزه عند الله لعدم النية وان كان قد يدفع بان الزكوة مال متعين للفقراء في يد المالك وللامام الاجبار على قسمة المشترك وعلى تسليمها فجاز له افرادها عند امتناع المالك والنيابة في تسليمها جائزة وليس كذلك الصلوة كما هو واضح وكون الامام كالقاسم لا يخرج الزكوة عن العبادة المقتضية لوجوب النية من المتعبد بذلك فافترقت عن القسمة التي لا يعتبر فيها النية على ان البحث في اجزاء نية الامام والساعي لا الاجزاء بلا نية كما هو مقتضى هذا الاستدلال وفي يد الامام امانة في الفرض لا يجوز له تسليمها لكونها مال المالك ولم تتعين كونها زكوة حتى من حيث العزل ضرورة اعتبار النية فيه ايضا وبذلك سقط الاستدلال بانه لو لم يجز المالك الخ بل هو عند التامل لا يرجع الى حاصل ينفع في المقام بل كانه خارج عن محل البحث كان الاخير مصادرة واضحة فالاحوط ان لم يكن الاقوى اعتبار النية

من المالك وان تسليمه الى الامام بدونها لا يزيد على تسليمها للفقير بدونها نعم لو نوى الدفع الى الامام او الساعي او الفقير اتجه الاجزاء باعتبار ولايتهم عن المستحق كما عن جماعة التصريح به كالفاضل والشهيد وغيرهم بل في محكي كره لا فرق بين ان يطول الزمان دفع الامام الى الفقراء وبين ان يقصر واحتمال عدم الاجزاء بناء على ان الامام كالوكيل عن المالك ايضا فلا يجزي النية عند الدفع اليه لانه هو كبقاء المال في يده واضح الضعف كوضوح الضعف في احتمال الاجزاء مع عدم نية المالك والامام ضرورة منافاته لكونها عبادة كما صرح به غير واحد فما عن كره من انه في كل موضع قلنا بالاجزاء مع عدم نية المالك لو لم ينو الساعي او الامام ايضا حال الدفع الى الفقراء توجه الاجزاء لان الماخوذ زكوة قد تعينت بالاخذ وهو كما ترى والله اعلم هذا وربما احتمل في عبارة المتن كون المراد ان الدافع للفقير ان كان الا الساعي او الوكيل جاز ان يتولى المالك النية عند الدفع الى احد الثلثة او احد الثلاثة عند الدفع الى الفقير وفيه مضافا الى ما عرفت من الاجزاء بنية الامام او الساعي مع عدم الوكالة انه لا وجه للاجزاء بنيته عند الدفع الى الوكيل الذي من الواضح والفرق بينه وبين الامام والساعي المعلوم ولايتهما عن المستحق فكانت النية عند الدفع اليهما كالنية عند الدفع اليه بخلاف وكيله الذي يده يد الموكل فتكون النية عند الدفع اليه كالنية والمال في يده فما عن فخر الاسلام من الاكتفاء بذلك لحصول الغرض الاقصى من الزكوة وهو دفع حاجة المحتاجين ووجود النية منه حال تعينها لانها بالدفع الى الوكيل تتعين كما في صورة العزل بل اولى لانه اخرجها عن يده لا يخفى ما فيه بعد ما عرفت من عدم نيابة الوكيل عن الفقراء وعدم كون وقت التعين وقت الدفع الى الوكيل بل هو وقت الدفع الى الفقير وحمل من ذلك من العزل بناء على جوازه مط خروج عن البحث الذي هو الاجزاء من حيث قبض الوكيل كما هو واضح ومن ذلك كله يظهر لك الحال في جملة من كلمات الاصحاب بل ويظهر لك ايضا النظر وعدمه فيما ذكره في ذلك وان كان هو الجيد من غيره قال فيها اعلم ان النية معتبرة في الزكوة عند الدفع لكن الدفع قد يكون الى المستحق وقد يكون الى من يدفع اليه وهو اما وكيل المالك لا غير او وكيله ووكيل المستحق وهو الامام وساعيه والفقيه عند تعذرهما والدافع الى المستحق اما المالك واحد الاربعة فان دفع المالك الزكوة الى المستحق ابتداء ونوى عنده اجزأ قطعا وان دفعها الى احد الاربعة ونوى عند الدفع اليهم ونوى المدفوع اليه عند الدفع الى المستحق اجزأ ايضا بل هو الافضل وان اقتصر على نية احدهما وان كان الناوي هو المالك عند الدفع الى احدهم ففي الاجزاء به قولان اجودهما ذلك في غير وكيله المختص فنيته عند الدفع اليه كنيته وهي في يده وان كان الناوي هو الدافع الى المستحق ففي الاجزاء به وجهان ايضا والاصح الاجزاء به مط وكذا لو لم ينو الدافع الى المستحق ولكن نوى المالك عنده وفي حكم نية المالك عند الدفع الى الامام نية الساعي خاصة عند الدفع اليه فتم جيدا فانه لا يخفى عليك محل النظر من غيره بعد الاحاطة بما ذكرناه الذي هو موافق له في الاكثر بقي شيء وهو ان ذلك كله في الدفع الى المستحق او وليه اما وكيله الخاص فحكمه حكمه لكن عن ابني ادريس والبراج منع الوكالة في ذلك اختاره سيد المدارك لان اقامة الوكيل مقام الموكل في ذلك يحتاج الى دليل ولم يثبت ولان الذمة مرتهنة بالزكوة ولا خلاف بين الامة في اليقين بالبراءة بالدفع الى المستحق وليس كذلك اذا سلمت الى الوكيل لانه ليس احد الثمانية اصنافا بلا خلاف ولان الوكيل انما يثبت فيما يستحق الموكل المطالبة به والزكوة لا يستحقها واحد بعينه ولا يملكها الا بعد القبض والجميع كما ترى ضرورة صلاحية اطلاق الادلة الوكالة للاعم من ذلك كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة والله اعلم وكيف كان فالولي عن الطفل والمجنون يتولى هو النية في دفع الزكوة المتعلقة بمالهما بلا خلاف ولا اشكال ويتولاها عن كل منهما من له ان يقبض عنه كالامام والساعي بناء على ولايتهما على كل من كانت الزكوة في ماله او على خصوص زكوة الطفل والمجنون وهما معا محل للنظر كما عرفته سابقا في الجملة والامر سهل هذا وقد تقدم في المباحث السابقة في الصلوة وغيرها وجوب مقارنتها الاول العمل فيتعين هنا عند الدفع الى المستحق مثلا الذي هو اول العمل ولا يجزي المتقدم ولو يسيرا خلافا للبعض لغامة يجوزه ولا ريب في بطلانه لان ما سبق ان لم يستدم خلا عن النية وان استدام تحقق الشرط والامر هين بناء على انها الداعي لا الاخطار لغلبة استمراره ولو نوى بعد الدفع لم استبعد جوازه بلا ريب فيه مع بقاء العين لعدم خروجها عن الملك فتصادفها النية بل ومع التلف اذا كان القابض عالما بالحال لكونه مشغول الذمة بالعوض فيجوز احتسابها كسائر الديون نعم المنجز عدم الجواز مع التلف وعدم العلم لعدم الضمان ح ولا تصادف النية ح شيئا وفي محكي ط بعد ان ذكر انه ينبغي المقارنة قال ولا يجوز نقل زكوة ما بان نقله الى غيره لفوات محل النية قبل وهو مشعر بعدم الاجزاء بالنية بعد الدفع ولا ريب في ضعفه الا اذا كان المراد احتساب الدفع الاول زكوة بالنية المتاخرة لا ارادته باعتبار ذلك الحال المقارن للاحتساب وهو ح يكون احتسابا للزكوة لا الدفع السابق وكذا لو اراد احتساب ما في يد الامين والغاصب وغيرهما فتم جيدا وعلى كل حال فقد ذكرنا سابقا ان حقيقتها اي النية هنا القصد الى القربة وانه لا يعتبر نية الوجه من الوجوب والندب لكن يعتبر فيها كونها زكوة مال او فطرة بناء على انهما نوعان مختلفان وتوقف التعيين المتوقف عليه الامتثال على ذلك اذ ما يحتاج كالزكوة والكفارة والخمس والزكوة وان كان قد يقوى عدم وجوب التعيين مع اتحاد الحق في ذمته وان جهل نوعه وكيف كان فلا يفتقر الى نية الجنس الذي تخرج الزكوة منه كالانعام والغلات والنقدين لانها اصناف انواع من غير فرق بين اتحاد محل الوجوب وتعدده وبين اتحاد نوع الحق كما لو كان عنده اربعون من الغنم وخمس من الابل وعدمه كنصاب من النقدين وواحد من النعم وبين كون الدفع من جنس احدهما وعدمه ولكن لو عينه حال الدفع تعين على الظاهر ولو دفعه من غير تعيين فهل ينبغي له صرفه الى ما شاء منهما ام يوزع صرح في كره بالاول وما احتمله الشهيد الثاني وتعرضناه في الفرع المحقق ونظيره الثمرة في تلف احد النصابين قبل التمكن وقبل اخراج فريضة الثاني وفي غير ذلك ايضا فروع لو قال ان كان مالي الغائب باقيا فهذه زكوته وان كان تالفا فهي نافلة صح بلا خلاف اجده بين من تعرض له منا بل في فوائد نع لا مانع من صحته بوجه من الوجوه بل عن الشيخ الاجماع عليه وكذا لو قال او نافلة لكون الترديد في النية بخلاف الاولى فانه في المنوي وهو غير قادح لانه جازم بالوجوب على تقدير سلامة المال وبالنفل على تقدير تلفه والتحقيق ان هذا وان كان ترديدا لكن بعد الاجماع المزبور عليه وشدة الحاجة اليه في كثير من المقامات وثبوت شرعيته في الفائتة المجهولة في ركعات الاحتياط بل وفي كثير من موارد الاحتياط لا مناص من القول به مع الاضطرار دون الاختيار كما صرح به في ذلك بخلاف الصورة الاخرى التي لا دليل على صحتها بل ما دل على اعتبار النية يقتضي العدم ضرورة منافاة الترديد للجزم الموقف عليه صدق امتثال الامر المخصوص فان حاصلها الترديد بين الزكوة والنفل على تقدير واحد هو بقاء المال كما هو واضح ولو كان له مالان متساويان او مختلفان حاضران او غائبان او احدهما حاضر والاخر غائبا فاخرج زكوة عن احدهما ونواها من غير تعيين

اجزائه لاطلاق الادلة وما تقدم من عدم الدليل على وجوب تعيين الافراد التي جمعها امر واحد نعم لو اراد التعيين لم يكن به باس لكن في الفرض يحتمل بقاء التخيير له وان تعين
بعد الدفع بل عن الفاضل في كرة الجزم به وهو مشكل وان ذكروا نظيره في الدين لتخصيص اذا قبضه وكيلهما او الدينين المختلفين في الرهن على احدهما وعدمه للآخر لانه
لا دليل على تعيين الافعال بعد وقوعها وانما الثابت تعيينها بالنية المقارنة اللهم الا ان يقال انه باق على كليته بعد الدفع كما كان قبله فله احتسابه على الوجه الذي
يريد بعد ان كان له التعيين بل ربما يقوى نحوه في مثل الصوم اذا كان عليه قضاء لشهر رمضان فصامه بلا تعيين ثم اراده بعد ذلك تخلصا من كفارة تأخيره عن شهر رمضان المقبل
او غير ذلك من الثمرات بل لو كان عليه صلوة لتخصيص فادى من غير تعيين لاحدهما ثم عين بعد ذلك لكن الجميع كما ترى بل مقتضى الاخير جواز التأدية من غير تعيين اصلا
اذا كان قد جاء تمام العمل لهما كالدينين لتخصيص وفي التزامه ما لا يخفى هذا كله مضافا الى ما في المقام ونظائره من الضرر على الفقير لو تلف احد المالين تخير كون الدفع
عن الباقي وكذا لو اختلف القيمة وقت الاخراج والاحتساب اذ تخير بتعيين الدفع عن الاقل قيمة ولعله لذا قال في البيان الى التوزيع وفي فوائد الشرائع وهو قريب وفي
المدارك لا يجوز لكن فيه انه لا دليل عليه بعد فرض كونه غير مقصود ويحتمل قويا كون الحاصل من سببي الوجوب مثلا كالحاصل من السبب الواحد الذي يوجب المتعدد كافراد
الدين الواحد فهو نحو صومه وجوب الشاتين عليه لخمس من الابل واربعين من الغنم لو ادى شاة عن احدهما ولم يتمكن من اخراج الثانية لتعذر المصرف وغيره فتلف
احد النصابين سقط عنه الشاة الاخرى وان لم يعين لدفوعة عن الموجود ضرورة اعتبار التمكن من كل النصابين في وجوب كل من الشاتين الى حال الاخراج فتلف احدهما
مسقط لاحدهما ولو اختلف القيمة خرج ما يبقى عليه الى غير ذلك من الاحكام التي لا يخفى عليك جريانها فتأمل جيدا او يدعى وجوب التعيين مع اختلاف الثمرات اذ لولاه
يؤدي الجميع دفعة وكيف كان فنكتة في الاجزاء لو اخرج الزكوة عن احد المالين الحاضر والغائب وقال ان كان مالي الغائب سالما فان ذلك لا ينافي الجزم بالنية ضرورة
كونه معتبرا في نفسه ويمكن ان يريد المصنف بقوله وكذا الخ التنبيه على مسألة مستقلة لا تعلق لها بالمسألة السابقة وهي الاجزاء لو اخرج زكوة عن ماله الغائب وقيده بالسلامة
من غير ذكر النقل على تقدير التلف ولا الزكوة عن الحاضر لكونه شرطا غير منافي بعد ان كان معتبرا في نفسه واقتضاء البقاء على ملك المالك مع التلف كما اشار
اليه المصنف بقوله ولو اخرج عن ماله الغائب ان كان سالما ثم بان تالفا جاز نقلها الى غيره من امواله على الاشبه باصول المذهب وقواعده سواء كانت العين باقية
او تالفة اذا كان القابض عالما بالحال لما عرفت من بقاء المال للدافع على ملك المالك لانه لم يصادف سلامة المال وكان مضمونا في يد القابض لعموم على اليد
بعد ان كان الدفع على وجه خاص لم يسلم فله احتساب العين او مثلها او قيمتها زكوة عن غير ذلك من امواله على الدافع اليه او على غيره وله اخذها واحتسابها غيرها
عليه او على غيره ان كان عليه حق بل الظاهر عدم الفرق في الحكم المزبور بين التصريح بالشرط المذكور حال الدفع وعدمه مع كون قصده ذلك ودفع على هذا الوجه
وكان القابض عالما بالحال اما مع عدم علمه فالمتجه عدم ضمانه مع التلف لغروره وقد مر نظائر ذلك كما مر ضعف ما يحكى عن الشيخ في المقام ونحوه من عدم جواز
النقل لفوات النية اللهم الا ان يريد النية بالدفع الاول على ما عرفته سابقا والله اعلم ولو نوى عن مال يرجو وصوله اليه لم يجز وان وصل لانه لم يتحقق فيه خطاب
الزكوة بل هو على هذا التقدير من مسألة التعجيل التي هي غير محل البحث وان فرض كون المراد مالا يتحقق فيه خطاب الزكوة على تقدير الوصول فهو كالمال الغائب
ان كان معه سالما وقد عرفت ان الاقوى فيه الاجزاء اللهم الا ان يفرق بينهما بان الاصل يقتضي في الثاني السلامة بخلافه في الاول فانه يقتضي عدم الوصول لنيته
ح خالية عن الجزم واقعا وشرعا لكن قد عرفت ان مبنى المسألة على الاحتياط الذي هو اوسع من ذلك لا يتفاوت فيه بين موافقة النية للاصل ومخالفتها له كالغسل
عن الجنابة المحتملة والوضوء عن الحدث المحتمل واحتساب المال عن احتمال الحول في الواقع ونحو ذلك فتأمل جيدا والله اعلم ولو لم ينو رب المال ونوى الساعي او الامام عند
التسليم فان كان قد اخذها الساعي او الامام كرها من رب المال جاز لقيامه بعد فرض امتناعه مقامه بل لعل النية عند الاخذ منه لا الاكتفاء بها عنها عند التسليم لقيامه
مقام الدافع والقابض وان اخذها طوعا قيل والقائل الشيخ لا يجزي بناء على عدم الاكتفاء بنية الوكيل عن نية الموكل والاجزاء اشبه مع فرض الوكالة والا
فعدمه اشبه كما هو واضح القسم الثاني في زكوة الفطرة وهي فعلة من الفطر واصله الشق واستعمل بمعنى الخلق فهي بمعنى الخلقة اي الحالة التي عليها الخلق بل
لعل منه اطلاقها على الاسلام ولو مجازا باعتبار كونه حالة لا ينفك الخلق عنها وهو المراد من قوله كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه
وينصرانه والمراد بها على الاول زكوة الابدان على معنى كونها مطهرة لها من اوساخ المعاصي ومنمية لها او صدقة لحفظها من الموت ونحوه كما يومي اليه قول الصادق
لمعتب اذهب فاعط من عيالنا الفطرة اجمعهم ولا تدع منهم احدا فانك ان تركت منهم احدا تخوفت عليه الفوت قلت ما الفوت قال الموت وتسميتها الزكوة الى
مالية وبدنية وعلى الثاني زكوة الاسلام والدين ومن ثم وجبت على من اسلم قبل الهلال من دون توقف على حول ولا صوم على معنى مطهرة او منمية او موجبة ومقتضية
بل ربما ايد بما في صحيح زرارة وابي بصير من ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة يعني الفطرة كما ان الصلوة على النبي من تمام الصلوة لانه من صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم له
اذا تركها متعمدا ولا صلوة له اذا ترك الصلوة على النبي ان الله تعالى قد بدأ بها قبل الصلوة وقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وذكر في ذلك وجهان الثالث وتبعه
عليه غيره وهو ان يكون الفطرة من الافطار اي الزكوة المقارنة ليوم الفطر وهو المعروف في الاذهان المنساق اليها الا اني لم اجده فيما حضرني من كتب اللغة
نعم يفهم من بعض عبارات اهل اللغة بل والفقه بل وكثير من الاخبار كون لفظ الفطرة اسما لما يخرج فيحتمل وضعه لذلك مشتقا من الفطر او من الفطرة فيكون اضافة
الزكوة اليها من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وشهر الاراك ويحتمل كون الاصل زكوة الفطرة فحذف المضاف واكتفي بالمضاف اليه توسعا ويجوز ان يكون كل من
العبارتين اسما لذلك كرمضان وشهر رمضان والامر في ذلك كله سهل وكيف كان فاركانها اربعة الاول فيمن تجب عليه لكن ينبغي ان يعلم اولا ان وجوبها في الجملة
اجماعي بين المسلمين الا من شذ من بعض اصحاب مالك ونصوصنا متواترة فيه بل هو من ضروريات الفقه من غير فرق بين البادية وغيرها فما عن عطاء وعمر بن عبد العزيز
وربيعة من سقوطها عن البادية غلط قطعا نعم انما تجب الفطرة بشروط ثلثة الاول التكليف بلا خلاف اجده فيه بل في قول علمائنا اجمع في محكي المعتبر والمنتهى وكره فلا
يجب على الصبي والمجنون لرفع القلم عنهما فلا يشملهما اطلاق الامر وتكليف الولي لا دليل عليه لان الاصل براءة ذمته وفي الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضيل البصري كتبت
الى ابي الحسن الرضا اسأله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على يتيم وعن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي

بيده مال

بيده مال المولى ويحضر الفطر يزكي عن نفسه من مولاه وقد صار لليتامى قال نعم بل قد يقوى سقوطها عنهما بالنسبة الى من يعولون به ايضا لذلك لا انتهما خاصة وذيل
المكاتبة المزبورة مع مخالفته لما دل على عدم جواز التصرف لغير الولي لم اجد عاملا به فلا يصلح دليلا لما خالف الاصول وكذا لا يجب على من اهل شوال عليه
وهو مغمى عليه بلا خلاف اجده فيه ايضا بل في المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب لكن قال قد ذكره العلامة وغيره مجردا عن الدليل وهو مشكل على اطلاقه نعم لو كان
الاغماء مستوعبا الوقت لوجوب اتجه ذلك وفيه ان الدليل الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار حصول الشرائط عند الهلال فلا عبرة بالبلوغ والافاقة من الجنون
والاغماء بعده كما تعرفه فيما يأتي عند تعرض المصنف له ولا خصوصية للاغماء على غيره ومنه يعلم ح ان التوسعة في وقت الاداء لا وقت الوجوب فتأمل جيدا والله اعلم
الشرط الثاني الحرية بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع محكي عليه مستفيضا ان لم يكن محصلا بل عن المنتهى انه مذهب اهل العلم كافة الا داود فلا يجب على
المملوك القن وجه واضح بناء على الاصح من عدم ملكه كما حققناه في محله بل لا يجب عليه ولو قيل بملكه لاطلاق معاقد الاجماعات كاطلاق ما دل على ان زكوته
على مولاه من النصوص المستفيضة وما عن داود من وجوبها عليه وتجب اطلاقه للتكسب فاسد قطعا وكذا لا يجب على المدبر ولا على ام الولد ولا المكاتب المشروط والا
المطلق الذي لم يتحرر منه شيء لاشتراك الجميع في الاطلاق المزبور والمعتضد بالاصول لكن عن الصدوق قدس سره ان المكاتب فطرته عليه لصحيح علي بن جعفر سأل اخاه موسى
عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وتجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا تجوز شهادته والمناقشة فيه باشتماله على ما لا يلتزمه به من عدم جواز شهادته
يدفعها اولا عدم سقوط الخبر عن الحجية بذلك خصوصا بعد ان كان مذهب بعض كامل وثانيا ان الصدوق قد حمله على الانكار دون الاخبار ومال اليه بعض متأخري
المتأخرين بل عن كتاب المكاتب ومن اطلاق نفي فطرة المكاتب المطلق على مولاه كالمحكي عن ابني ادريس والبراج وان كان لا دلالة فيه على كون الزكوة عليه اذ من المحتمل
سقوطها عنهما راسا وفيه ان الخبر المزبور وان صح سنده قاصر عن تقييد ما عرفت خصوصا بعد معارضته بقول الصادق في مرفوع محمد بن احمد بن يحيى يؤدي
الرجل زكوته عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه المنجبر بما سمعت فلا ريب في ان الاقوى ما تقدم ولو ملك المملوك شيئا على
القول بملكه ففي المنتهى ان الذي يقتضيه المذهب وجوبها على المولى لانه المالك حقيقة والعبد مالك بمعنى اباحة التصرف ولان ملكه ناقص وفيه انه الذي
يقتضيه المذهب عدم الوجوب على المولى لعدم ملكيته اللهم الا ان يقال انه من عياله واما العبد فان كانت العبودية مانعة من الوجوب عن نفسه عن غيره كما سمعت في
الصبي والمجنون وبه صرح في محكي كرة هنا بالنسبة الى زوجة العبد حتى على القول بالملك كما هو مقتضى الاصل وان استشكل في المنتهى السقوط عنه ايضا كما
احتمله البيان الا كانت كونه عليه والله اعلم ولو تحرر منه شيء وجبت عليه وعلى المولى بالنسبة مع حصول باقي الشرائط ضرورة عدم وجوب كونه الجميع على المولى لا
براءة ذمته بالنسبة الى الجزء الحر كاصالة براءة ذمة المكاتب عنها بالنسبة الى الجزء الرق بعد اطلاق الادلة في كون زكوة المملوك على مولاه فلم يبق ح الا كون الفطرة
عليهما بالنسبة لاندراج حكم الجزء في دليل حكم الكل واحتمال سقوط الفطرة عنهما لعدم كونه حرا فيلزمه حكمه ولا مملوكا لانه قد تحرر بعضه ولا هو في عيلولة مولاه
فيلزمه فطرته لمكان العيلولة فالاصل براءة الذمة بل عن الشيخ في ط انه قواه بل مال اليه في ك ضعيف اذ عدم كونه كامل الحرية والملكية لا يقتضي سقوط الفطرة
عنه بعد اطلاق الادلة وعمومها وعدم عيلولة الكل لا ينافي عيلولة البعض او يقوى وسيدته الميلان اليه فيكون كالعبد بين الشريكين كما ستعرف الحال فيه ولئن كان
قصور في شمول الادلة فهو منجبر بفهم الاصحاب بما يظهر من الادلة من عدم سقوط الفطرة عن المسلم مع يساره او يسار المتكفل به نعم يتجه وجوبها عليه بناء على ما سمعته
من الصدوق من كون فطرة المكاتب عليه ضرورة اولوية ذلك من الذي لم يتحرر منه شيء هذا وتسمع ان شاء الله في العبد بين الشريكين ما له نفع في المقام وعلى كل حال
فلا اشكال كما لا خلاف في انه لو عاله مولاه وجبت عليه دون المملوك والله اعلم الشرط الثالث الغنى فلا تجب على الفقير للاصل والاجماع بقسميه الذي
لا يقدح في المحكي منه خلاف الاسكافي حيث اوجبها على من فضل على مؤنته ومؤنة عياله ليومه وليلته صاع فضلا عن المحصل منه وان حكاه في ف عن كثير
من علمائنا الا انا لم نتحققه بل المحقق خلافه ويمكن حمله على ذي الكسب الذي يكسب في كل يوم مؤنته ومؤنة عياله واعتبار زيادة الصاع ح مبني على ما تسمعه
انشاء الله من المصنف والفاضل من اعتبار زيادة مقدار الفطرة على قوت السنة في وجوبها على الغني او على اعتبار ذلك في خصوص المكتسب كما صرح به في ق حيث قال
ويجب على المكتسب قوت سنته اذا فضل عنه صاع ولئن ابى كلامه ذلك فلا ريب في ضعفه بل لم نجد له دليلا يدل عليه صريحا مضافا الى عدم معلوميته كون
المراد ح وجوب الفطرة تماما وان زادت على الصاع بل ربما تزيد على ما عنده من قوت اليوم والليلة او انه يكتفي باخراج الصاع عنه عن عياله ولو بان يديره
عليهم لكن قد يمنع الادارة ايسار بعض العيال او غير ذلك وبذلك يظهر لك زيادة ضعفه مضافا الى المعتبرة المستفيضة الدالة على خلافه ففي الصحيح عن الحلبي انه سئل
ابو عبد الله عن الرجل يأخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا المعلوم كون المراد منه اخذ الزكوة من حيث الفقر والمسكنة لانه الاصل في مصرف
الزكوة فكان هو المنساق وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى عن اسحق بن عمار قلت لابي ابرهيم على الرجل المحتاج صدقة الفطرة قال ليس عليه فطرة ونحوه خبر اسحق بن
المبارك وفي خبر الفضيل بن يسار قلت لابي عبد الله لمن تحل الفطرة قال لمن لا يجد ومن حلت له لم تحل عليه وفي الصحيح عن ابان بن عثمان عن يزيد بن فرقد النهدي انه
سأل ابا عبد الله عن رجل يقبل الزكوة هل عليه صدقة الفطرة قال لا وفي خبره الاخر عنه ايضا سمعته يقول من تحل عليه الزكوة فليس عليه فطرة قال وقال ابو
عمارة ان ابا عبد الله قال لا فطرة على من اخذ الزكوة وفي خبره الثالث قلت له ايضا على المحتاج صدقة الفطرة قال لا والمروي في عه عن يونس بن عمار قال سمعت
الصادق يقول تحرم الزكوة على من عنده قوت السنة بل والمروي فيها ايضا عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ايضا تجب الزكوة على من عنده قوت السنة
وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة الى غير ذلك من النصوص التي يجب بها الخروج عن اطلاق بعض الادلة وعمومها خصوصا بعد اعتضادها بما عرفت فيقيد بها
او يخص كما انه ينبغي اطراح ما عارضها من النصوص الاخر كخبر الفضيل بن يسار قلت لابي عبد الله اعلى من قبل الزكوة زكوة فقال اما من قبل زكوة المال فان عليه
زكوة الفطرة وليس عليه لما قبله زكوة وليس على من يقبل الفطرة فطرة ونحوه خبر زرارة ومفهوم خبر القداح عن ابي عبد الله عن ابيه انه قال زكوة الفطرة صاعا
من تمر او صاع من زبيب او صاع من شعير او صاع من اقط عن كل انسان حر او عبد صغير او كبير وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج وفي خبر زرارة قلت الفقير الذي

بقول

يتصدق عليه هل يجب عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطى مما يتصدق به عليه ويحمل على الندب كما صرح به الشيخ في كتابي الاخبار بل به صرح في غيرهما ايضا وجعلها سنة مؤكدة للفقير الذي يقبل الزكوة وفضيلة دون ذلك لمن يقبل الفطرة وهو جيد جدا بل على ما ذكره من الحمل باستحالة الايجاب بالعرض على الفقراء كل ذلك بعد الاغضاء عما في سند الجميع وامكان المناقشة في دلالة البعض والجميع مع عدم اخذ شيء منها بما تقدم عن ابن الجنيد فلا عامل بها اخيرا ابدا على ظاهرها ولا محيص عن حملها على الندب بعد ما دل على اختصاص وجوبها بالغني بحاله وكيف كان فالمراد بالفقير عند العلماء هو من لا يملك عين احد النصب الزكوتية وعند الشيخ او قيمتها ومن تحل له الزكوة لحاجته وضابطه ان لا يملك قوت سنته له ولعياله وهو الاشبه كما تقدم الكلام مشبعا في ذلك وفي اعتبار ما يقابل الدين ونحوه مع قوت السنة في الغنى وغير ذلك مما قد عرفتها سابقا بل ما تقدم انفا من النصوص كاف في الدلالة على المطلوب خصوصا خبر يونس بن عمار المروي في عدة بل غيره مما دل على عدم وجوب الفطرة على من لم يملك مؤنة السنة لان الزكوة والفطرة تحل له ومن حلت له لم تجب الفطرة عليه كما انه كاف ايضا في المطلوب بضميمة ما دل على وجوب الفطرة على المكلف ووجوب اخراجها عن نفسه وعن عياله اذ لا ريب في كون الحاصل من الجميع وجوبها على المالك مؤنة السنة وعدمه على غير المالك لها اذ هما الا الفقير والغني لعدم موضوع ثالث بينهما واضح فلا ينبغي التوقف في ان الاقوى ذلك لكن في ... هنا وجوبها على المالك احد نصب الزكوة او قوت سنته على الاقوى ولعله يريد الاشارة الى القولين لا الجمع بينهما واحتمال الخصوصية للفطرة في الاكتفاء بذلك وان لم يتحقق به وصف الغنى لا يصغى اليه ولقد اجاد المصنف في رده القول المزبور المحكي عن الشيخ وابن ادريس بانه لا اعرف به حجة ولا قائلا من قدماء الاصحاب فان كان تعويله على ما احتج به ابو حنيفة فقد بينا ضعفه وبالجملة فانا نطالبه من اين قاله وبعض المتأخرين ادعى عليه الاجماع وخص الوجوب بمن معه احد النصب الزكوتية ومنع العينية وادعى اتفاق الامامية على قوله ولا ريب انه وهم ولو احتج بان مع ملك النصاب تجب الزكوة اي الفطرة بالاجماع منعنا ذلك فان من ملك النصاب ولا يكفيه لمؤنة عياله ويجوز له ان ياخذ الزكوة واذا اخذ الزكوة لم تجب عليه الفطرة لما روي عن الصادق ع في عدة روايات منها رواية الحلبي ويزيد بن فرقد ومعوية بن عمار انه سئل عن الرجل ياخذ الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا وهو جيد مضافا الى ما قدمناه في الزكوة فلاحظ فانه نافع في ذلك وفي غيره مما يتعلق بالمقام وعلى كل حال فمقتضى اطلاق النص والفتوى ومعقد الاجماع عدم اشتراط ملك الصاع او مقدار الفطرة زيادة على ملك مؤنة السنة فعلا او قوة في وجوب الفطرة لاطلاق الادلة خلافا لما سمعته من ... من اعتبار زيادة الصاع في الغنى قوة ونحوه في البيان لكن اعتبار زيادة قدر الفطرة كالمنتهى لانه ظاهر في اعتبار ذلك في الغنى فعلا او قوة وكذا البحريني مع احتمالها الاختصاص بالاخير وكذا التذكرة الا انه اعتبر زيادة الصاع نحو ما في ... محكي المع ولم نعقل لهم جميعا على حجة معتبرة نعم ربما وجه ذلك بان الزكوة مواساة فيجب حيث لا تؤدي الى الفقر فلو وجبت على من لا يملك الزيادة لانقلب فقيرا وهو كما ترى اما التفصيل بين الغنى قوة وفعلا فان كان المراد انه يشترط ان يزيد ما يكتسبه طول السنة على مؤنة سنته صاعا او مقدار الزكوة فلا اجد له وجها وان كان المراد انه يجب ان يكون بيده في يوم الفطر زيادة على مؤنة يومه ذلك فلعل وجهه انه لو لم يكن ذلك احتاج في اداء الفطرة الى الاقتراض ونحوه والاصل عدم وجوبه عليه بخلاف الغني فعلا فان عنده ما يؤديه فطرة والا لم يكن غنيا فعلا ولا يخفى عليك عدم صلاحية مثل ذلك مقيدا للاطلاقات ومخصصا للعمومات فلا ريب في ان الاقوى عدم الاشتراط مط والله اعلم وكيف كان فلا ريب في انه يستحب للفقير اخراجها اي الفطرة عن نفسه وعياله بل الاجماع بقسميه عليه قد عرفت ان خلاف الاسكافي غير قادح كما انه قد عرفت ما يدل عليه من النصوص والمراد هنا بيان ان اقل ما يتأدى به ذلك الاستحباب للمحتاج ان يدير صاعا على عياله ثم يتصدق به لموثق اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله ع الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه وحدها يعطيه غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الاخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة قيل وظاهر العبارة ان المتصدق هو الاول وذكر الشهيد في البيان ان الاخير منهم يدفعها الى الاجنبي وهو لا يطابق معنى الادارة التي ذكرها هو وغيره والرواية خالية من ذلك كله قلت بل قد يدعى ظهور الرواية في عدم خروجها عنهم كما انه قد يدعى ظهور الرواية في ان المراد منها تعليم الاحتيال في اخراج الصاع الواحد عن الجميع وذلك يكون باعطاء ذي العيال احدا من عياله على وجه الفطرة والاخر كذلك الى ان ينتهي الدور اليه او يكون باعطاء على وجه التمليك ثم يحتسبه عليه ثم يعطيه الاخر ويرده عليه محتسبا له الى ان ينتهي العيال فيخرجه هو عن نفسه بل لعل ذلك غير محتاج الى الرواية لانطباقه على الضوابط التي لا فرق فيها عليه بين يسار العيال واعسارهم بل وكذا الاول الذي ليس فيه ما هو مناف للضوابط سوى احتسابها على من يعول به ولعله جائز هنا مع اعسار العيال لعدم وجوبها عليه ولاغتفاره في خصوص المقام والامر سهل بعد ان كان الحكم ندبيا وظاهر اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العيال بين كونه مكلفا وغيره ولا يشكل ذلك بانه لا يجوز اخراج الولي ما صار ملكا له عنه مع فرض كونه غير مكلف لانه مع انه اجتهاد في مقابلة اطلاق النص والفتوى قد ثبت مثله في الزكوة المالية يمكن بان غير المكلف انما ملكه على هذا الوجه اي على ان يخرج عنه صدقة لكن في المدارك بعد ان حكى الاشكال المزبور وما ايد به عنه قال وهو جيد لو كان النص صالحا لاثبات ذلك لكنه ضعيف من حيث السند قاصر من حيث المتن عن افادة ذلك بل ظاهره اختصاص الحكم بالمكلفين والاصح اختصاص الحكم بهم لانتفاء ما يدل على تكليف ولي الطفل بذلك بل يمكن المناقشة في هذا الحكم من اصله ان لم يكن اجماعيا وهو كما ترى خصوصا بعد ان كان الخبر من قسم الموثق الذي قد فرغنا من حجيته في الاصول بل قد عرفت ان هذا الاحتيال موافق للضوابط في وجه فلا يحتاج الى النص مع انه وارد مورد الغالب من تسلط الولي على المولى عليهم بذلك وغيره لما له من كمال اليد عليهم في الانفاق وغيره كما هو واضح هذا وفي البيان بعد ان ذكر ان الاخير من العيال يتصدق بالصاع على الاجنبي قال ولو تصدق به الاجنبي على المتصدق فطرة او غيرها كره له تملكه كما قلناه في زكوة المال وهل تكون الكراهة مختصة بالاخير منهم لانه المباشر للصدقة عن نفسه او هي عامة للجميع الاقرب الثاني لصدق اعادة ما اخرجه من الصدقة الى ملكه ولان اخراجها الى الاجنبي مشعر بذلك والا اعادها الاخير الى

الاول منهم وفيه ان الاقرب الاول لانه الذي يصدق عليه العود الى ملكه دون غيره والله اعلم وعلى كل حال فمع اجتماع الشرائط يجب على المكلف ان يخرجها عن نفسه وعن جميع من يعوله فرضا او نفلا او اباحة او كراهة بل او حرمة في وجه مع صدق العيلولة من زوجة وولد وما شاكلهما من الاب والام والجد وغيرهم من الارحام الذين يعولهم وكذا يجب عليه ان يخرجها ايضا عن الضيف وما شابهه ممن يعولهم من الاجانب تبرعا من غير فرق في المخرج عنه في جميع ذلك صغيرا كان او كبيرا حرا او عبدا مسلما او كافرا بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه ففي خبر عبد الله بن سنان منها عن ابي عبد الله ع كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه وفي صحيح عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة فقال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وفي مرفوعة محمد بن احمد بن يحيى عنه ايضا يؤدي الرجل زكوته عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه قال المصنف في المع وهذا وان كان مرسلا الا ان فضلاء الاصحاب افتوا بمضمونه قلت لتضمن الصحاح وغيرها مضمونه وح فما في صحيح ابن الحجاج سألت ابا الحسن ع عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته تكون عليه فطرته قال لا انما تكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد مطرح او محمول على ان المراد منه بيان عدم كفاية تكلف الانفاق في الوجوب بل لا بد مع ذلك من صدق العيلولة كالزوجة والولد والمملوك وام الولد ونحوهم ممن يعولهم الانسان في الغالب لا ان المراد حصر الوجوب في الاربعة وحصر العيال بهم لمنافاته المقطوع به من النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات انما الكلام في قدر الضيافة المسبب للوجوب ففي عد ومن اضاف مسلما لضرورة به الى ذلك طول شهر رمضان او في النصف الاخير منه وجب عليه اخراج الفطرة عنه وظاهره اعتبار النصف الاخير والذي يفهم من الانتصار والخلاف والغنية اعتبار طول الشهر وفي ئر يجب اخراج الفطرة عن الضيف بشرط ان يكون اخر الشهر في ضيافته فاما اذا افطر عنده مثلا ثمانية وعشرين يوما ثم انقطع باقي الشهر فلا فطرة على مضيفه فان لم يفطر عنده الا في محاق الشهر واخره بحيث يتناوله اسم الضيف فانه يجب عليه اخراج الفطرة عنه ولو كان افطاره عنده في الليلتين الاخيرتين فحسب وظاهره عدم الاكتفاء بليلة فضلا عن لحظة في صدق الاسم وظ الوسيلة ونهاية الشيخ الاكتفاء بمسمى الافطار عنده في الشهر وفي محكي المخ اختلف علماؤنا في الضيافة المقتضية لوجوب الفطرة فقال بعضهم يشترط ضيافة الشهر كله وشرط اخرون ضيافة العشر الاواخر واقتصر اخرون على اخر ليلة من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته وهو الاقرب عندي ونحوه في كره وكذا اختار في لك قول ابن ادريس وفي المع اختلف الاصحاب فشرط بعضهم في الضيافة الشهر كله واخرون العشر الاواخر واقتصر اخرون على اخر جزء من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته وهذا هو الاولى وفي سر ويكفي في الضيف ان يكون عنده في اخر جزء من رمضان متصلا بشوال سمعنا مذاكرة وفي البيان وهو موثق عمر بن يزيد مطلق فيمكن الاكتفاء بمسمى الضيافة في جزء من الشهر بحيث يدخل شوال وهو عنده كما قال في المع الا ان مخالفة قدماء الاصحاب مشكل قلت ان كان مبنى هذا الخلاف دعوى توقف صدق العيلولة على ذلك بحيث يندرج في صدق اطلاق اسم العيال فيستدل عليه بتلك النصوص التي علق الحكم فيها عليها فهو واضح الفساد ضرورة عدم اندراجه في الاطلاق المزبور على جميع الاقوال بل اقصى ما يمكن تسليمه صدق العيال مع الضيفية في شهر او نصفه او ليلة ونحوها والاول مدار الحكم لا الثاني فلا وجه للاستدلال عليه بتلك النصوص بل لا وجه للاستدلال عليه بما في خبر عبد الله بن سنان عن الصادق ع كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه وما في اخر من ضممت اليك فضلا عن غيرهما للعلم بكون المراد منهما من يعولهم تبرعا لا مطلق من ضمه ان لم يصدق معه اسم العيال والموثق المزبور وان اشعر بانه داخل في صدق من يعول لكن يمكن ان يكون الجواب عن الضيف فيه بقول نعم ويكون ما بعده كلاما مستانفا او يقال ان المراد منه الاكتفاء بالعيلولة لان المراد انه داخل تحت الموضوع المزبور فلا يتعدى الى غيره مما لا يعد ضيفا وان عاله في تلك الليلة او ازيد بحيث لا يعد في اطلاق العيال ومن يعول به ونحوه ولعل منه المدعوين من اهل البلد ونحوهم مما لا يصدق عليهم اسم الضيوف وان كان مبنى الخلاف صدق الضيف فلا ريب في الاكتفاء في تحققه بنزوله في اخر جزء من نهار يوم الاخير ولا يتوقف على اخر ليلة فضلا عن الليلتين والعشر الاواخر والنصف وكل الشهر كما اعترف به ثاني الشهيدين وفخر الاسلام في المحكي عن شرح ارشاده وغيره نعم يعتبر في وجوب الاداء عنه كونه ضيفا عند تعلق الوجوب كغيره ممن تخرج الفطرة عنه من العيال لانه زمن الخطاب فلا يجدي السبق ولا اللحوق من دون الاتصال المذكور كما هو واضح ولا يصلح للاستدلال عليه بالنبوي ادوا صدقة الفطرة عمن تمونون بتقريب انه يقتضي الحال والاستقبال وتنزيله على الحال اولى لانه وقت الوجوب والحكم المعلق على وصف يتحقق عند حصوله لا مع مضيه ولا مع توقعه وقد عرفت الحاجة الى ذلك كما انه مما ذكرنا يعرف عدم اعتبار الافطار عند المضيف في الصدق بل هو كذلك حتى اعتبار الليلة والليلتين خلافا للمحكي عن الشيخ وابني ادريس وحمزة من الافطار عنده وفي كره والاقرب انه لا بد من الافطار عنده في شهر رمضان وربما ايد بما يظهر من الموثق المزبور ومن كون المناط فيه العيلولة المتوقفة على ذلك وقد تقدم لك ما فيه ولقد اجاد في المسالك الضيف نزيل الانسان وان لم يكن قد اكل عنده لان ذلك هو المفهوم منه لغة وعرفا فلا يشترط ان يفطر عنده مجموع الشهر ولا نصفه الثاني ولا العشر الاخير ولا ليلتين من اخره ولا اخر ليلة على الاصح بل يكفي نزوله عليه قبل دخول شوال وبقاؤه عنده الى ان يدخل ويؤيده ان الضيف من ضاف بمعنى مال فيكفي فيه ميله اليك ونزوله عليك نعم لا يطلق عرفا الا على من نزل للاكل واما تحقق الاكل فلا مدخل له والا لم يصدق عليه قبله وبطلانه ظ وكيف كان فالنية معتبرة في ادائها كغيرها من العبادات اذ لا ريب في انها منها للاية والاخلاص وغيرها ولا يخفى عليك جريان ما يمكن جريانه مما تقدم من مباحث النية في الزكوة وغيرها بل ولا يخفى عليك انه لا يصح اخراجها من الكافر وان وجبت عليه كالزكوة المالية والصلوة وغيرها لما عرفته من ان الايمان شرط في صحة العبادة فضلا عن الاسلام واحتمال عدم وجوبها باعتبار كونها طهرا وهو ليس من اهلها واضح الفساد ضرورة امكان ذلك له بالاسلام والايمان نعم ما الادلة ح بحالها وقد عرفت ايضا مما تقدم انه لا ينافي ذلك انه لو اسلم سقطت عنه كالزكوة المالية وقضاء الصلوة ونحوها مما يجبه الاسلام

مضافا الى صحيح معوية بن عمار بالخصوص هنا ولبترك كك المخالف هنا لما سمعته سابقا من النصوص الدالة على اعادة الزكوة لو استبصر كما تقدم الكلام في ذلك
مفصلا والله اعلم مسائل ثلث **الاولى** من بلغ قبل دخول ليلة الهلال التي هي غرة الشهر او اسلم او زال جنونه او لا او زال اغماؤه او ملك ما يصير به
غنيا وجبت الفطرة عليه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة مضافا الى صحيح معوية بن عمار او خبره عن ابي عبد الله ع في المولود ولد ليلة
الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر ضرورة صدق الادراك على محل الفرض وخصوص مورده
لا يقدح في العموم الشامل لما نحن فيه المستفاد من الحصر مع عدم الوجوب على من لم يدركه مضافا الى الاصل واذا ادرك الشهر مع عدم الاتصال بليلة الهلال
كما لو زال الجنون في اثناء الشهر ثم جن او صار غنيا ثم افتقر كك لا يجدي ضرورة معلومية كون المراد الاجزاء بادراك الشرائط اخر الشهر وانه منتهى
تحقق سبب الوجوب لان المراد حصولها انا ما في اثناء الشهر وان زالت اذ لا فرق حينئذ بين الشهر وبين باقي الاشهر السالفة بعد فرض عدمها حال
وقت الوجوب كما هو واضح وفي خبره الاخر سالت ابا عبد الله ع عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر قال وسالته عن يهودي اسلم
ليلة الفطر عليه فطرة قال لا وعلى كل حال فلو كان البلوغ او الاسلام او العقل او الغنى بعد ذلك اي بعد دخول الليلة ما لم يصل العيد استحب له
اخراج الفطرة كما هو المحكي عن الاكثر للمرسل في بيان من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذلك من اسلم قبل الزوال وخبر محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع سالته عما يجب على الرجل في اهله من صدقة الفطرة قال تصدق عن جميع من تعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة المحمولين
على الاستحباب جمعا بينهما وبين ما دل على نفي الوجوب من الاصل والاجماع بقسميه وخبر معوية بن عمار والمناقشة فيهما بانهما يدلان على خروج الفطرة
عمن يدخل في العيال ما بين الغروب والصلوة او يسلم كذلك لا على البلوغ والعقل والغنى كذلك يدفعها ظهور النص والفتوى في عدم الفرق
بين الامرين هنا ولذا كان الجواب في خبر معوية بن عمار شاملا للحكمين معا واليه اومأ المص بقوله وكذا التفصيل بين ما قبل الهلال وما بعده في الوجوب والندب
لو ملك مملوكا او ولد له او غيرهما مما يدخل في عياله نحو ما سمعته في خبر محمد بن مسلم بلا خلاف اجده سوى ما حكاه في لح من ظاهر قوله في المقنع
وان ولد لك مولود يوم الفطر قبل الزوال فادفع عنه الفطرة وان ولد بعد الزوال فلا فطرة عليه كذا اذا اسلم الرجل قبل الزوال و بعده المحمول
على الندب بقرينة قوله في الفقيه وان ولد لك مولود يوم الفطر قبل الزوال فادفع عنه الفطرة استحبابا وان ولد بعد الزوال فلا فطرة عليه
وكذلك الرجل اذا اسلم قبل الزوال وبعده وهذا على الاستحباب والاخذ بالافضل فاما الواجب فليست الفطرة الا على من ادرك الشهر وكيف كان فمراد
المص وغيره من الصلوة منتهى وقتها وهو الزوال كما نص عليه بعضهم واومى اليه المرسل بل وخبر محمد بن مسلم بل هو مبنى كلام الصدوق وغيره بقي
شيء وهو ما عساه يتوهم من انه قد يتحقق الاجماع على الحكم المزبور في الموضوعين لكن ينافيه ما يحكى عن الشيخين في عة والغرية و يه وط والخلاف و
المرتضى في الجمل وسلار وابي الصلاح وبني الجنيد والبراج وزهرة من ان وقت الاخراج فجر يوم العيد المقتضي لعدم تحقق الوجوب قبله اذ لا يعقل
وجوب الموقت على الفجر بحيث يخرج من التركة ان مات مثلا قبل حصول الوقت اذ التمكن من الامتثال من شرائط الوجوب عقلا بل يقتضي ايضا
تحقق الوجوب على من احرز الشرائط او دخل في العيال في الليل قبل الفجر الذي هو اول وقت الاخراج المستلزم لكونه اول وقت الوجوب مع ان المحكي
عن الشيخ التصريح بعدم الوجوب في بعض ذلك اللهم الا ان يقال ان ذلك مما يدل على صحة القول الاخر الذي عليه الشيخ في جملة من كتبه وابنا حمزة وادريس
ومعظم المتاخرين من ان وقت الاخراج وقت الوجوب وهو غروب الشمس من اخر يوم من شهر رمضان فيتجه حينئذ ما سمعته من الادلة على ما في المقام دليلا
على هذا القول كما يحكى عن الفاضلين الاستدلال به ويدفع ذلك كله ما ستعرفه في محله من ان نزاع معظم هؤلاء في الوجوب ومنه يعلم ما في دعوى
الاجماع عليه هنا من سيد المدارك وغيره ولو سلم فلا منافاة بين الوجوب هنا بمعنى شغل الذمة وكونه كالدين وبين تاخر الاخراج من المكلف او غيره
ممن يقوم مقامه من وارث وغيره ولا نريد بالوجوب بمعنى مباشرة الاداء منه نفسه على كل حال بل لعل وجوب الزكوة المالية ايضا كك ضرورة عدم
اشتراطه بالتمكن من الاداء على معنى انه لو مات بعد تمام الحول قبل التمكن من الاداء سقط الزكوة بل هي ثابتة في ماله تخرج منه بعد موته ولذا قلنا
هناك انه شرط في الضمان لا الوجوب والله هو العالم **المسئلة الثانية** الزوجة والمملوك تجب الزكوة عنهما ولو لم يكونا في عياله اذا لم يعلهما
غيره لاطلاق قول الصادق ع في خبر اسحق بن عمار الواجب عليك ان تعطي عن نفسك وابيك وامك وولدك وامرأتك وخادمك بل في السرائر يجب
اخراج الفطرة عن الزوجات سواء كن نواشز او لم يكن وجب النفقة عليهن او لم يجب دخل بهن او لم يدخل دائمات ومنقطعات للاجماع والعموم من غير تفصيل
من احد من اصحابنا وفي المدارك قد قطع الاصحاب بوجوب فطرة المملوك على المولى مط وعن الشيخ التصريح بوجوبها عن العبد الغائب المعلوم حيوته
كالمص في المع مع زيادة الآبق والمرهون والمغصوب محتجا بوجوب نفقته عليه فيجب فطرته عليه مقتضاه كون الفطرة تابعة لوجوب الانفاق ولذا قال
في ك انه صرح الاكثر بان فطرة الزوجة انما تجب اذا كانت واجبة النفقة دون الناشز والصغيرة وغير المدخول بها اذا كانت غير ممكنة وقيل لا تجب الفطرة عن
الزوجة والمملوك فضلا عن غيرهما الا مع العيلولة وفيه تردد عند المص مما تقدم ومما تعرفه فتكون الاقوال في المسئلة ثلاثة الاول الوجوب في الزوجة و
المملوك مط الثاني دوران الحكم على وجوب الانفاق عليهما الثالث تبعيته للعيلولة وعدمها وتفصيل الحال انه لا خلاف ولا اشكال في وجوب اخراج الفطرة
عنهما مع العيلولة وجبت النفقة او لم تجب لاستفاضة النصوص في اخراجها عن جميع من تعول فمع فرض عدم لزوم النفقة يكون كالمعال به تبرعا الذي لا
بحث في وجوب اخراج الفطرة عنه كما انه لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب الفطرة مع عدم لزوم الانفاق لنشوز ونحوه وعدم العيلولة للاصل السالم
عن المعارض والخبر المزبور المشتمل على ما لا يقول به الخصم في الاب والام والولد والخادم غير المملوك منزل على ما هو الغالب من العيلولة لهؤلاء مع حاجتهم
كما يومي اليه ما في صحيح ابن الحجاج السابق العيال الولد المملوك والزوجة وام الولد ودعواه الاجماع ممنوعة عليه كما صرح به المص والفاضل بل قالا انه لم

يبن لك احد من الاصحاب بل في هم لا احد من الجمهور الا الشاذ ويمكن ان يريد الاجماع على اخراجها عن الزوجة من غير تفصيل وان كان لا يجدي في المتيقن
منه في الجملة لا الاطلاق اما لو وجبت النفقة ولكن لم يعلها عصيانا فظاهر بعض وصريح اخر الوجوب بل قد عرفت نسبته الى الاكثر بل ربما نسب الى المشهور
لكونها حينئذ عيالا شرعا لكن للمناقشة فيه مجال ان لم يثبت الاجماع عليه ضرورة انصراف غيره من نحو قوله يعول ويمون والعيال ونحو ذلك مع الاستناد
الى اطلاق الخبر المزبور مع انه يقتضي عدم اختصاص الحكم بالزوجة والمملوك اذ لا فرق بينهما وبين غيرهما بانه قد لا يجب نفقة غيرهما وان نفقة الزوجة من
الديون لا يجدي كما هو واضح والزامه خلاف ظ الاكثر قد عرفت ثانيا مع ان لي ما هو الغالب من العيلولة العرفية ودعوى شمولها الشرعية واضحة
المنع بعد ان لم تكن لها حقيقة شرعية كدعوى عدم التعارض بين الخبر المزبور ونصوص العيلولة بعد التوافق في الحكم اذ لا يخفى ملاحظة المفهوم في
نصوص العيلولة خصوصا في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المصرح فيه بالحصر فلا ريب في التعارض نعم هو من وجه ولا ريب في ان الترجيح لنصوص العيلولة
من وجوه ودعوى الترجيح للاخر بظاهر فتوى الاصحاب يدفعها انه لم يتحقق عندنا الى الان الشهرة على ذلك فضلا عن الاجماع خصوصا مع ملاحظة
كلامهم في اول البحث الظاهر في تعليق الحكم على العيلولة ولعل اطلاقهم في العبد ان فطرته على مولاه مبني على غلبة كونه كلا على مولاه لانه اذا اكل من
كسبه فهو من مولاه ضرورة كونه مالا له ومن ذلك كله يظهر لك ضعف ما يحكى عن ط من اطلاق كون فطرة الابوين والاجداد والاولاد الكبار عليهم مع
اعسارهم واذا خبر له في الخ بكونهم من واجبي النفقة لكن قد اجاد في رده بان الفطرة تابعة للنفقة لا لوجوبها واضعف من ذلك ما يحكى عنه ايضا من
ان نفقة الولد الصغير الموسر في ماله وفطرته على ابيه لانه من عياله والتحقيق سقوطها عنهما اما الصغير فلاشتراط البلوغ واما الاب فلعدم عيلولته
به كما هو الفرض بما ذكرنا يظهر لك الاضطراب في كلام جملة من الاعلام حيث علقوا الحكم تارة بوجوب الانفاق واخرى بالعيلولة فلاحظ وتامل هذا كله
اذا لم يعلهما غيره اما اذا عالهما فلا اشكال عندنا في سقوط الفطرة حينئذ عن الزوج والسيد بناء على ما عرفت من دورانها على العيلولة كما لا اشكال الذي
في وجوبها على العائل مع يساره لاطلاق ما دل على وجوبها عليه نعم قد يشكل ذلك بناء على اقتضاء الزوجية والمملوكية وجوب الفطرة ضرورة
تحقق سببي الوجوب فيها وعدم التثنية في الصدقة بعد تسليم شموله لما نحن فيه انما يقتضي عدم الوجوب على كل منهما فالمتجه التوزيع بينهما او صيرورته
كالواجب الكفائي فيسقط بفعل احدهما ويأثمان معا بالترك وكذا الاشكال على تقدير دوران وجوبها على وجوب الانفاق فانه متحقق في الفرض مع
عدم قصد المعيل التبرع عنه في الانفاق فتأمل جيدا فانه قد يدفع ذلك كله بان المراد كفاية الزوجية والملك وان لم يكن عيلولة لا ان العيلولة اذا
تحققت لم تؤثر بل لا شبهة في انها اقوى لظاهر النصوص فكل من عالهما وجبت عليه صدقتهما ولو جوزنا التثنية في الصدقة لاوجبناها على العائل والزوج
والمولى لكن ذلك كله كما ترى ولو كان المعيل معسرا سقط الفطرة عنه وعن الزوج والسيد بناء على ما ذكرناه لاعساره وعدم العيلولة منهما لكن
صرح الشهيدان بوجوبها عليهما وكانهما بنياه على سببية الزوجية والملكية فالسقوط من جهة العيلولة لا يقتضي السقوط من جهتها **المسئلة**
الثانية كل من وجبت فطرته على غيره لضيافة او عيلولة سقطت عن نفسه وان كان لو انفرد وجبت عليه كالضيف الغني والزوجة وغيرهما
بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه بل في ك نسبته الى قطع الاصحاب بل عن شرح الارشاد لفخر الاسلام الاجماع عليه نعم في البيان عن ابن ادريس وجوبها
على الضيف والمضيف والذي فهمه الاصحاب من عبارته الوجوب على الضيف مع اعسار المضيف وهو غير ما نحن فيه فهو غير محقق الخلاف وعلى تقديره فلا
ريب في ضعفه لانه لا ثنيا في صدقة ولان ظ الاخبار المتضمنة لوجوب الزكوة على المعيل سقوطها عن المعال خصوصا نحو خبر عبد الله بن سنان عن
الصادق ع سالته عن صدقة الفطرة قال عن كل راس من اهلك الصغير منهم والكبير والحر والمملوك والغني والفقير وكل من ضممت اليك الحديث وغير
ذلك بل الظاهر سقوطها وان لم يخرجها عنهم كما عن جماعة التصريح به بل ربما نسب الى الاكثر لتوجه الخطاب اليه دونهم فما عساه يظهر من الارشاد من اعتبار
الاخراج في السقوط واحتمله في ك مع العلم بعدم الاخراج واضح الضعف ودعوى ظهور لفظ عن في النصوص في النيابة المقتضية بقاء الخطاب على
المنوب عنه اذا لم يؤد النائب يدفعها معلومية عدم كون المراد منها ذلك هنا ولذلك لم يفرق في التعبير بها بين الموسر والمعسر فلا ريب في توجه الخطاب
اليه دونهم وعليه يتفرع حرمة اعطائها للهاشمي اذا كان المعيل غير هاشمي وان كان العيال هاشميين والجواز مع العكس وذلك لما عرفت من انها زكوة المعيل
وان كانت عن العيال بل لو تكلفوا اخراجها بغير اذنه لم يجز عنه ولا تكون فطرة لما عرفت من عدم الخطاب بل الظاهر ذلك ايضا حتى لو قصدوا التبرع بها
عنه كما عن الشهيد في ق التصريح به بل عن الفاضل في ير القطع به لفقد الدليل والقياس على الدين غير جائز خصوصا بعد الفارق من اعتبار النية التي لا يتصور
وقوعها من غير المخاطب في المقام وعدم صحته نعم استشكل فيه في القواعد من الاصالة والتحمل وفيه انه لا حاصل له اذ الوجوب ان كان باقيا فلا تحمل والا
فلا وجوب على ان عمومات الوجوب ان كانت شاملة لم يكن لما ذكره محصل لثبوت الوجوب عليهما اصلا اللهم الا ان يتكلف بان الوجوب على كل منهما
يتحقق فيسقط بفعل كل منهما لكن يأتي ذلك لا التحمل كما هو واضح هذا كله في الاخراج بغير اذنه اما معها فعن الخلاف انه لا خلاف في الاجزاء وظاهره في
المسالك كونه مفروغا منه ولعله لكونه ح بمنزلة المخرج كما اذا امر باداء الدين والعتق وقد يشكل بانه عبادة فلا يصح من غير من وجبت عليه والوكالة
انما هي للدليل الذي صير فعل الغير ونيته معا انهما من مال الموكل اللهم الا ان يقال ان الاستيذان يتضمن التمليك فيكون الاخراج من ماله لكنه كما
ترى ومن ذلك تعرف انه لا فرق في الاشكال بين الاذن وعدمه حتى ان ما سمعته من العلامة من الاشكال في الثاني للاشكال في الاصالة والتحمل بعينه جار
في الاذن لانها ان كانت واجبة عليه اصالة لم يكف الاذن الا اذا انضم اليها الوكالة بل وكون الاخراج من ماله الا ان يقال ان الاذن توكيل والمراد به المعروف
او الاستيذان تمليك ويثبت الاجماع عليه مؤيدا بقول الصادق ع في خبر جميل لا باس بان يعطي الرجل عن عياله وهم غيب عنه ويامرهم فيعطون عنه و
هو غائب ان لم نقل ان الظاهر منه امر العيال بالاخراج من مال المعيل لكن الانصاف ان ذلك كله بعد الاغضاء عما قدمناه في الزكوة المالية من جواز التبرع لصحيح

منصوص الوارد فی اداء المفرض الزكوة عما افرضه الا كانت الصحة متجهة مع عدم الاذن فضلا عنها بناء على الاولوية المقام منها ضرورة شدة شبهها فی الدين ضمنا بل قد سمعت سابقا احتمال جريان الفضولی فيها فلاحظ وتامل وليس ذا من القياس كما فی ك بل من تنقيح المساواة او الاولوية فتم جيدا هذا كله مع يسار المعيل اما مع اعساره واعسار المعال فلا خلاف ولا اشكال فی سقوطها عنهما فان كان المعال موسرا فقد قطع الحلی بالوجوب عليه وقواه فی المنع لاطلاق الادلة خلافا للمحكی عن ط وق وايضاح الفخر فلا وجوب للاصل المنقطع بما عرفت واضطرب كلام العلامة فی المختلف فتارة فصل بين اعسار الزوج مثلا الى حد يسقط نفقة الزوجة بان لا يفضل معه شیء البتة وبين ما لم يبلغ الحال الى ذلك بان كان الزوج ينفق عليها مع اعساره فان كان الاول فالحق ما قاله ابن ادريس لعموم الادلة المقتضی تخصيصه على زوجة الموسر لمكان العيلولة وان كان الثانی فالحق ما قاله الشيخ لانها فی عيالة الزوج فسقطت فطرتها عن نفسها وعن زوجها لفقره وفيه ان العموم المزبور شامل لها ايضا ومجرد الانفاق لا يصلح للتخصيص على ان الاول كانه ليس محلا للبحث وان موضع الاشكال ما اذا تكلف الزوج المعسر اعالة الزوجة الموسرة فلو اعالت نفسها وجب عليها الفطرة بلا اشكال واخرى قال التحقيق ان الفطرة ان كانت بالاصالة على الزوج سقطت لاعساره عنه وعنها وان كانت بالاصالة على الزوجة وانما يتحملها الزوج سقطت عنه لفقره ووجبت عليها عملا بالاصل وبين ان ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب واذا قضی وجوب الفطرة بالاصالة على الزوج مع يساره الا ان ذلك لا يقتضی سقوطها عن الزوجة الموسرة مع اعساره فلا ريب بعد ذلك كله فی قوة القول الاول نعم ينبغی شیء وهو ان لو تكلف المعيل المعسر الاخراج امتثالا للامر الندبی يسقط الوجوب عن الموسر من العيال لعدم الثنيا فی الصدقة وظهور النصوص فی اتحاد الفطرة وانها اذا اخرجها المعيل لم يبق خطاب للمعال لكن فی البيان انه لا مانع ان يمنع الندب فی هذا وانما النصوص استحباب اخراجها للفقير عن نفسه وعياله والمفهوم من عيالة الفقر سلمنا لكن الندب قاصر عن الوجوب فی المصلحة الراجحة فلا يساويه فی الاجزاء وهو غير خال من الوجه والله اعلم

فروع الاول ان كان له مملوك غايب يعرف حيوته فان كان يعول نفسه باذن سيده او فی عيال مولاه وجبت على المولى لانه داخل فی اطلاق الادلة اذ عيلولته لنفسه مرجعها للمولى وان عاله غيره وجبت على العايل ان كان موسرا اجماعا بقسميه عليه سقطت عن السيد لما عرفت بل منه يعلم سقوطها عنه وان كان معسرا لعدم العيلولة به عرفا وعن المعيل لاعساره وقد تقدم الكلام فيه سابقا اما اذا كان عيلولته لنفسه بغير اذن سيده فظاهر الحلی والمتن وغيره انه على المولى ايضا لكن اشكله فی ك بعدم صدق العيلولة ومنه ان التحقيق عدم تبعية صدقها وعدمه للاذن وعدمه فرب ماذون ليس عيالا عرفا ورب غير ماذون هو عيال كذلك فالاولى جعلها ای العيلولة مناطا للحكم كما تقدم سابقا ومن ذلك يعلم ما فی كلام المص فی المنع حيث قال فيه تجب الفطرة عن العبد الغايب الذی يعلم حيوته والابق والمرهون والمغصوب وبه قال الشافعی وكثير من اهل العلم وقال ابو حنيفة لا يلزمه زكوته لسقوط نفقته كما تسقط عن الناشز لنا ان الفطرة تجب على من يجب ان يعوله وبالرق تلزم العيلولة وحجته ضعيفة لانا لا نسلم ان نفقته على غير المملوك مع الغيبة وان اكتفی بغير المالك كما لو كان حاضرا واستغنی بكسبه لقد اجاد ذلك فی ك بان مقتضى الروايات ان الفطرة تابعة للعيلولة نفسها لا وجوبها ودعوى ان الاجماع على عدم اعتبارها بالنسبة الى المملوك واضح المنع بل ان عبارة المص السابقة فی المسئلة الثانية تحقق الخلاف فی ذلك وانه كالزوجة فی اعتبار العيلولة عند بعض وقد تردد هو فيه بل عن ظ التصريح بانه لا يجب فطرة العبد المغصوب على الغاصب ولا على المولى الا انه استدل للسقوط عن المالك بعدم التمكن ويمكن ان يكون مراده الخروج عن العيلولة بذلك عرفا ومن هنا يتجه سقوطها عن العبد الغائب غيبة منقطعة وفاقا لصريح سيد المدارك وظاهر غيره لعدم صدق العيلولة واستصحاب حيوته حتى جاز عتقه عن الكفارة للاجماع المحكی وصحيح الجعفری لا يستلزم صدقها بل قد عرفت عدم صدقها فی بعض الاحيان مع عدم الانقطاع فضلا عنه ولعله هو الذی اليه اشار المص بالتقييد بمعرفة الحيوة لكن ذكر غير واحد ان للاصحاب فی غير معروف الحيوة قولين احدهما عدم الوجوب على المولى وهو المحكی عن الشيخ فی ف والفاضلين فی المع والمنتهی محتجين عليه بانه لا يعلم ان له مملوكا فلا يجب عليه زكوته وبان الايجاب شغل للذمة فيقف على ثبوت المقتضی وهو الحيوة وهی غير معلومة وبان الاصل عصمة مال الغير فيقف انتزاعه على العلم بالسبب ولم يعلم وثانيهما الوجوب وهو المحكی عن ابن ادريس محتجا باصالة البقاء ولذا صح عتقه عن الكفارة واورد عليه بان اصالة البقاء معارضة باصالة براءة الذمة وبالمنع من اجزائه فی الكفارة ومع التسليم يمكن الفرق بان العتق اسقاط ما فی الذمة من حقوق وهی مبنية على التخفيف بخلاف الفطرة التی هی ايجاب مال على المكلف لم يثبت سبب وجوبه لكن لا يخفى عليك ما فی الجميع بناء على ما ذكرنا من بناء الامر على العيلولة وعدمها كما انه لا يخفى عليك قوة ما قاله ابن ادريس بناء على ان السبب فی وجوبها الملكية لا العيلولة ضرورة عدم صلاحية معارضة اصالة البراءة لاستصحاب بقائه ولا ينافيه عدم العلم بان له مملوكا وانما ينافيه العلم بالعدم فالمقتضی للشغل متحقق شرعا وكذا العلم بالسبب كما هو واضح بل من ذلك يعلم ما فی كلام سيد المدارك فانه وان اعترف بعدم تحرير محل الخلاف فی كلامهم لكن قال ان كان المملوك الذی انقطع خبره كما ذكره الشهيد فی البيان اتجه القول بعدم لزوم فطرته للشك فی السبب وان جاز عتقه فی الكفارة للدليل وان كان مطلق المملوك الذی لا يعلم حيوته فينبغی القطع بالوجوب مع تحقق العيلولة اذا لم ينقطع خبره وان لم تكن حيوته معلومة ولا مظنونة كما فی الولد الغائب وغيره اذ لو كان العلم بالحيوة معتبرا لم يجب اخراج الفطرة عن غائب وهو معلوم البطلان ويدل على الوجوب مضافا الى العمومات ما رواه الكلينی فی الصحيح عن جميل بن دراج عن ابی عبد الله ع قال لا باس ان يعطی الرجل عن عياله وهم غيب عنه ويامرهم فيعطون عنه وهو غايب وفيه ما لا يخفی عليك من انه ينبغی القطع بذلك فی الاول ايضا بناء على ان سبب الملك كما عرفته سابقا والله اعلم

الفرع الثانی اذا كان العبد بين شريكين فالزكوة عليهما مع عيلولتهما به لفحوى مكاتبة محمد بن القاسم بن الفضيل البصری المتقدمة فی اول الباب واطلاق الادلة المعلوم عدم الفرق فيها بين اتحاد المعيل وتعدده ولا بين كون المعال انسانا او بعض انسان ودعوى ان المنساق منها خلاف ذلك ممنوع بعد شمول بعضها بعد بيان وجوبها عن كل العيال على بيان قدرها وهو الصاع عن كل راس يدفعها انه انسياق اطلاق فلا ينافی الحجية فی غيره

سيما بعد فهم الاصحاب وعدم معروفية الخلاف بينهم فی ذلك فی الظاهر وفی المكاتب الذی تحرر جزء منه ونحو ذلك نعم عن ابن بابويه منهم خاصة عدم وجوب الفطرة على الموالی الا ان يكمل لكل واحد منهم راس تام لخبر زرارة عن ابی عبد الله ع قال قلت له عبد بين قوم عليهم فيه زكوة الفطرة قال اذا كان لكل انسان راس فعليه ان يؤدی عنه فطرته وان كان عدة العبيد وعدة الموالی سواء ادوا زكوتهم كل واحد على قدر حصته وان كان لكل انسان منهم اقل من راس تام فلا شیء ومال اليه بعض متاخری المتاخرين حيث قال وهذه الرواية وان كانت ضعيفة السند الا انه لا يبعد المصير الى ما تضمنته لمطابقتها لمقتضی الاصل وسلامتها عن المعارض وفيه انه يعارضها اطلاق الادلة او عمومها مضافا الى المكاتبة السابقة فلا يجدی بعد ضعف سندها مطابقتها للاصل المقطوع الذی لا يجدی عدم الفرق فيه بين اتحاد المعيل وتعدده وما نحن فيه من ذلك ولئن كان شك فی الشمول فهو فی نحو المكاتب الذی تحرر منه شیء باعتبار ظهور الادلة فی كون المعال انسانا تاما لا نصف انسان مثلا وما نحن فيه من الاول لا الثانی لكن المتجه بنا عليه سقوطها راسا مع اعسار احدهما لعدم صدق يسار المعيل الذی هو عبارة عن مجموعهما لا كل واحد منهما نعم لو كان بنا المسئلة على صدق العيلولة على كل منهما باعتبار عيلولته النصف مثلا اتجه سقوط نصفها عن المعسر منهما ولزوم النصف الاخر على الاخر ولعل ذلك اقرب الى كلام الاصحاب من سابقه خصوصا مع ملاحظة كلامهم فی المكاتب الذی تحرر جزء منه وربما يقوى التقسيط فی الامرين كما انه يقوى فی خصوص العبد دون غيره ملاحظة الاكتفاء بعيلولة البعض وح فلا يقدح اعسار احدهما فی الوجوب على الاخر الموسر فی حصته فلاحظ وتامل وعلى كل حال فان عاله احدهما متبرعا وكان موسرا فالزكوة على العايل دون الاخر وان كان معسرا ودون نفقته البحث السابق نعم ينبغی ان يعلم ان مراد المص بالعايل ما ذكرنا من المتبرع بالنفقة على وجه يعد من عياله لا ما اذا اطعمه بوليمة ونحو وقت الوجوب فی موقت احدهم فان ذلك لا يقتضی اختصاصه بوجوب الفطرة ضرورة عدم صدق اطلاق انه من عياله وان صدق عليه انه منهم مقيدا بذلك الوقت والمدار على الاول لا مطلق العيال ولو بالتقييد فتامل جيدا فانه نافع فی كثير من الافراد التی يتوهم فيها ذلك وقد اومانا اليه سابقا فی الضيف وقلنا انه ليس من افراد اطلاق العيال فلا تشمله تلك الادلة فقط وان كان قد يوهمه الخبر الوارد منه كما انه ينبغی ان يعلم عدم اعتبار اتحاد الجنس فی المخرج اذا تفرق نوبتهم كما صرح به بعضهم لاطلاق الادلة فهم فی ذلك اولى انفاقهم فی جنس المخرج لمستند اخراج الصاع والله اعلم

الفرع الثالث لو مات المولى او غيره من العائلين وعليه دين فان كان بعد الهلال وجب عليه زكوة مملوكه وغيره من عياله فی ماله سواء قلنا بان وقت الاداء الفجر او الليل ومن هنا لم يعتبر فی الوجوب مضی زمان يمكن فيه الاداء لانها بعد حصول السبب وهو الهلال دين فی الذمة كغيرها من الديون فلا تقدم عليه ولا تقدم عليها بحال وزكوة المال الباقية فيه بعد الموت فانها تقدم على الديون باعتبار كونها فی العين كما تقدم سابقا وح فان ضاقت التركة وزعت بعضها فی الاثناء قسمت على الدين والفطرة بالحصص على نحو الديون بلا خلاف ولا اشكال ولا فرق بين المملوك وغيره فی ذلك وانما خصه بالذكر تنبيها على عدم دخلها برقبته او لينفرع عليه ما بعده من قوله وان مات قبل الهلال لم تجب الزكوة على احد لا سقوط بان يعوله بناء على بقاء التركة على حكم مال الميت الدين المستوعب مع فرض البحث فيه او مطلق الدين اما على القول بانتقالها الى الوارث فالمتجه وجوبها كونه مع صدق العيلولة بناء على انها المعتبرة فی سبب الوجوب والا وجب مطلقا لتحقق الملك ح وذلك كله واضح مما تقدم سابقا

الفرع الرابع اذا اوصی له بعبد كان الثلث يسع ذلك ثم مات الموصی وقبل الموصی له قبل الهلال وجبت الفطرة عليه لتحقق ملكه فيكون فطرته عليه بناء على ان السبب فيها والا اعتبر صدق العيلولة مع ذلك وان قبل بعد سقطت عنه لكون الملك ح بعد حصول سبب الوجوب فتسقط الفطرة ح نعم لو قلنا ان القبول كاشف عن الملك من حين الموت اتجه الوجوب عليه مع احتمال العدم لا سيما تكليف القابل ولعدم صدق العيلولة به فی ذلك ان الاصح الاول لما سيأتی من ان القبول كاشف وعدم علمه حين الوجوب لا يقدح لانه انما يحتمل الحكم كما لو ولد له ولد ولم يعلم به حتى دخل شوال وموجبه بناء على ذلك لكن مع صدق العيلولة به عرفا وعلى تقدير النقل قبل يجب الفطرة ح على الوارث لان التركة حال القبول ملك له فيكون الفطرة ح عليه بل فی ذلك احتماله مع الكشف ايضا باعتبار كونه مالكا ظاهرا ومن الممكن رد الموصی له الوصية ان المتجه السقوط عن الوارث على الاحتمالين كما عن الشيخ الجزم به فی ف وط بناء على بقاء المال الموصی به وصيته نافذة على حكم مال الميت ومن هنا قال المص وفيه تردد وقد اشبعنا الكلام فی ذلك وفی حكم المنجزات فی كتاب الحجر فلاحظ وتامل ولو وهب له عبد قبل الهلال وقبل ولم يقبض لم يجب الزكوة على الموهوب له بناء على ان القبض شرط فی الصحة اذ لا ملك ح ولا عيلولة بل يتجه الزكوة على الواهب مع حيوته ولو مات الواهب كانت على الورثة لانتقال المال اليهم ح وبطلان الهبة وقيل والقائل الشيخ لو قبل الموهوب له ومات ثم قبض الورثة ای ورثة الموهوب له قبل الهلال وجبت عليهم بناء على عدم اعتبار القبض من الموهوب له فی الصحة فلا تبطل الهبة ح بالموت قبله وفيه تردد تعرفه انشاء الله فی محله ومن التامل فيما ذكرنا يظهر لك الحال فی المبيع بالخيار فی الثلثة وغيرها وفی الفضولی على النقل والكشف وفی غير ذلك بل لا يخفى عليك جريان البحث بناء على العيلولة او على الملك والزوجة حتى فی المطلقة الرجعية التی هی بحكم الزوجة اما البائن فلا ريب فی عدم وجوب فطرتها اذا لم تكن حاملا وان كانت حاملا ففی البيان وجبت فطرتها عليه سواء قلنا النفقة للحمل او للحامل لو بناها الفاضل على المذهبين فاسقطها ان قلنا بانها للحمل اذ لا فطرة له وان قلنا الانفاق فی الحقيقة على الحامل وان كان لاجل الحمل ولنه قد عرفت ان المدار على صدق العيلولة والله اعلم

الركن الثانی فی جنسها وقدرها والضابط فی ذلك ان يخرج ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير ودقيقهما وخبزهما والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن كما هو المحكی عن ابی الصلاح وابن الجنيد وزهرة والفاضل بل فی محكی منتهى الاخير منها الجنس ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن ذهب اليه علمائنا اجمع ونحوه عن التح الا انها اختار عدم ما ذهب اليه الشيخ من عدم اجزاء الدقيق والسويق والخبز على انها اصول معللين ذلك بان النص على الاجناس المذكورة فيجب الاقتصار عليها او على قيمتها وعن بعضها كما عن ظ اللمعة والمسالك فی كتبهما قال المفيد فيما عنه وهی صدقة اقوات اهل كل الامصار على اختلاف اقواتهم من التمر والزبيب والحنطة والشعير والارز والاقط

واللبن اهل كل مصر فطرتهم من قوتهم وفي محكي ك والفطرة بحسب صاع وهو تسعة ارطال بالعراقي وستة ارطال بالمدني من التمر والزبيب او الحنطة او الشعير او الارز او الاقط
او اللبن قال والاصل في ذلك انه فضلة اقوات البلد الغالب على قوتهم ثم ذكر اختصاص كل ناحية بشئ منها قال وان اخرج واحد من هؤلاء من غير ما قلناه كان جائزا اذا كان
من احد الاجناس التي قدمنا ذكرها فانه وكذلك قصر في الحكم من جميع كتبه على وجه يظهر منه الحصر قال في الخلاف يجوز اخراج صاع من الاجناس السبعة الى
ان قال دليلنا اجماع الفرقة وايضا فالاجناس التي اعتبرناها لا خلاف انها تجزي وما عداها ليس على جوازها دليل وهو صريح في الحصر عن سلار وابن حمزة
وادريس موافقتهم على ذلك بل في ... نسبته الى اكثر الاصحاب ويحتمل ان تكون هي المرادة من الضابط المزبور لانها مذكورة من باب المثال كما ان المراد من الغلبة في القوت
بالنسبة الى غالب نوع الانسان ويؤيده انها جملة ما اشتملت عليه الاخبار نصا وما اشتمل منها على غيرها من الذرة والعدس والسلت ونحوها فقد نص في صحيح محمد بن
مسلم عن ابي عبد الله على اهل ... لا يجد الحنطة والشعير ولا يقدح ضعف السند في بعضها بعد انجباره بما عرفت وما في المدارك من الاقتصار على ما في الصحيح منها
محصرها في الحنطة والشعير والتمر والزبيب واللبن مع انه كان عليه زيادة الذرة لاشتمال صحيح الحذاء عليها لم نعرفه قولا لاحد نعم يحكى عن الصدوقين وابن ابي عقيل
الاقتصار على الاربعة الاول وهو مشعر بالحصر فيها ولعله لا يريده ونحن مع انك قد عرفت دعوى الاجماع من الشيخ والفاضل وغيرهما على خلافه فلا
ريب في ضعفه بل وضعف القول بالحصر في السبعة فضلا عنهما والاقوى كون المدار على الغلبة في القوت لغالب الناس كالاجناس الاربعة الزكوية
او القطر او البلد كغيرها لمرسل يونس عن ابي عبد الله عليه السلام قلت جعلت فداك على اهل البوادي الفطرة قال فقال الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان
يؤدي من ذلك القوت وخبر زرارة وابن مسكان عنه ايضا الفطرة على كل قوم مما يغذون عيالاتهم لبن او زبيب او غيره وخبر ابراهيم بن محمد الهمداني اختلفت
الروايات في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكر عليه السلام اسأله عن ذلك فكتب الى ان الفطرة صاع من قوت بلدك على اهل مكة واليمن والطائف واطراف الشام
واليمامة والبحرين والعراقين وفارس والاهواز وكرمان تمر وعلى اوساط الشام زبيب وعلى اهل الجزيرة والموصل والجبال كلها بر او شعير وعلى اهل طبرستان
الارز وعلى اهل خراسان البر الا اهل مرو والري فعليهم الزبيب وعلى اهل مصر البر ومن سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم ومن سكن البوادي من الاعراب فعليهم
الاقط بل ما في بعض من الاجزاء بالاقط وهو لبن جاف مستحجر غير منزوع الزبد من الايماء الى ما ذكرنا مما لا يخفى كخصوص اللبن ضرورة عدم كونهما من الاقوات
الغالبة لغالب الناس وانما هما لبعضهم وفي خبر حماد وبريد ومحمد بن مسلم عن الصادقين عليهما السلام سألناهما عن زكاة الفطرة قالا صاع من تمر او زبيب او شعير او
نصف ذلك كله حنطة او دقيق او سويق او ذرة او سلت وفي صحيح الحذاء عن الصادق عليه السلام صاع من تمر او صاع من زبيب او صاع من شعير او صاع من ذرة هذا كله
مضافا الى ما في تكليف الانسان من شراء غير قوته وصرفه الى الفقراء من الحرج المشقة والضرر المنفية بالاية والرواية والى ما في خلاف خصوص المقام بالزيادة
والنقصان من الايماء الى ما ذكرنا من ان الضابط ذلك وانها امثلة فقد نص في صحيح صفوان الشعير وفي صحيح عبد الله بن ميمون البر وزيد الاقط واقتصر في صحيح معوية
على التمر والزبيب والشعير وترك الحنطة وغيرها وفي صحيح الحلبي صاع من تمر او نصف صاع من بر وفي صحيح عبد الله بن سنان صاع من حنطة او صاع من شعير
وقد سمعت صحيح الحذاء الى غير ذلك من النصوص المبنية على ما ذكرنا وان الاقتصار في كثير منها على السبعة او بعضها للغلبة المفوت به ولعل ما ذكرنا هو مراد المتن
والمعتبر وغيرهما مما عرفت بتعرضه ذكرهم الضابط المزبور ولا ينافيه ما ذكراه في الدقيق والخبز لاحتمال كون المراد اعتبار الاسماء الواردة في النصوص فيكون الحاصل
حينئذ اعتبار الصاع من القوت الغالب حنطة او شعيرا او نحوهما فلا يجزي الدقيق والخبز ولا غيرهما من الفروع وغيرها مما لا يندرج تحت الاسم كالرطب والعنب
ونحوهما الا على جهة القيمة بل الظاهر ايضا في الصحيح منها فلا يجزي المعيب كما نص عليه جماعة بل ولا الممزوج بما لا يتسامح فيه الا على جهة القيمة لفقد الاسم المتوقف
عليه الامتثال والمنساق منه عند الاطلاق خصوصا مع ملاحظة عدم اجزاء ذات العوار والمريضة في الزكاة المالية وان كان هو من القوت الغالب
اللهم الا ان يتوهم الا ولوية وان المراد اليسر على المالك بعدم تكليفه الطحن ونحوه وهو غير بعيد خصوصا مع ملاحظة الخبر المزبور الظاهر في الاجزاء اصالة
لا قيمة ولعله لذا جزم المص هنا باجزائهما وفي خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام سألته يعطي الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس يكون اجرة طحنه بقدر ما بين
الحنطة والدقيق ولعل مراد السائل اعطاء الدقيق اعني الذي يحصل من صاع من الحنطة بعد وضع اجرة الطحن منها كما يستفاد من الجواب وعلى كل حال فهو
خارج عما نحن فيه من اجزاء القوت الغالب في نفسه وان لم يكن قوتا للمخرج وفي خصوص قطر المخرج او بلده وعدم اجزاء غير الغالب في شئ من الاحوال الثلثة لكن
الاحتياط في الاقتصار على السبعة بل الخمسة بل الاربعة لا ينبغي تركه وكيف كان فيجزي من غير ذلك ان يخرج بالقيمة السوقية مع التمكن من الانواع بلا خلاف
اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه فوق الاستفاضة كالنصوص قال محمد بن اسمعيل بن بزيع بعثت الى الرضا عليه السلام بدراهم لي ولغيري وكتبت له انها من فطرة
العيال فكتب بخطه قبضت وقبلت وقال ايوب بن نوح كتبت الى ابي الحسن عليه السلام ان قوما يسألوني ان احمل قيمتها اليك وقد بعثت اليك العام عن كل راس من عيالي بدرهم
على قيمة تسعة ارطال بدرهم فرايك جعلني الله فداك في ذلك فكتب الفطرة قد كثر السؤال عنها وانا اكره كل ما ادى الى الشهرة فاقطعوا ذكر ذلك واقبض
ممن دفع لها وامسك عمن لم يدفع وقال اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في الفطرة يجوز ان اؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التي سميتها
قال نعم ان ذلك انفع له يشتري ما يريد عنه ايضا في موثقه الاخر لا باس بالقيمة في الفطرة بل ربما استفيد من الاخر اخراج القيمة من الدراهم وغيرها بل عن ظ
الشيخ التصريح بهذا التعميم فقال يجوز اخراج القيمة عن احد الاجناس التي قدمناها سواء كان الثمن سلعة او حبا او خبزا او ثيابا او دراهم او شيئا له ثمن
بقيمة الوقت واشكله في ك بقصور الرواية المطلقة من حيث السند عن اثبات ذلك واختصاص الاخبار السليمة باخراج القيمة من الدراهم وفيه ما تبين في
الاصول من حجية الموثق نعم قد يشكل بانصراف خصوص النقدين من القيمة بل الظاهر المسكوك منهما لكن قد تقدم في الزكاة المالية ما يستفاد منه
قوة التعميم المزبور هنا ضرورة اولويته منها او مساواته فلاحظ وتامل بل ربما ظهر من خلاف الشيخ وغيره كون المسئلتين من باب واحد ويكون
ح ذلك من معقد اجماعه كما هو ظ غيره بل لم يظهر الخلاف الا من المقنعة المفيد ولعله لا يريده والاقتصار في النصوص على الدراهم لغلبتها في ذلك

الزمان والاقدار في اجزاء الدنانير وغيرها من النقد المسكوك والظاهر خروج ما يكون كالصلح مع الحاكم الذي هو ولي الفقراء عن البحث كخروج الدفوع الى
الفقير ثمن من النقد ثم يحتسب ذلك فطرة عنه ايضا بل قد يتحقق باجزاء المدفوع الى الفقير على جهة الوفاء عن الفطرة على حسب دفع المديون بالنقد مثلا
للديان من غير مع الرضا به بناء على كون الوفاء فيه باثبات قيمة المدفوع في ذمة المدفوع اليه على وجه يقع التهاتر قهرا اذ الفطرة من جملة الديون للفقراء
الذين جعل الشارح قبض واحد منهم كما ينافي الاجزاء لكنه لا يخ من نظر او منع والاحتياط لا ينبغي تركه ثم على الجواز لو اخرج نصف صاع اعلى قيمة يساوي صاعا
ادون قيمة منها او من غيرها فالاصح عدم الاجزاء وفاقا للبيان والمدارك لظهور كون قيمة الاصول من غيرها خصوصا وليس في الادلة التخيير بين الصاع من
كل نوع وقيمته حتى يدعى ظهوره في تناول القيمة للنوع الاخر انما الموجود فيها ما عرفته ما هو ظ فيما ذكرناه وربما يؤيد ذلك ما تسمعه من النصوص الاتية
المشتملة على انكار ما وقع في زمن عثمان ومعوية من الاجزاء بنصف صاع من حنطة باعتبار غلو سعرها كما ستعرف وليس ذلك مبنيا على الاجزاء بها اصلا
ضرورة عدم وجوب شيئه ذلك مع ظهور تلك النصوص في غيره نعم لو باعه من الفقير مثلا بثمن ثم احتسب عليه قيمة صاع من الادون لم يكن في ذلك باس ومن هنا فقد
ظهر لك ان ما في المختلف من الاجزاء بالنصف المزبور عن الصاع من الادون لا يخ من نظر وقد تقدم نظير ذلك في الزكاة المالية ولا فرق فيما ذكرنا بين صاع نفسه
وصاع من يعوله للاتحاد في المدرك قيل وربما يوجد الفرق في بعض القيود وليس بشئ والله اعلم وكيف كان فالافضل اخراج التمر عند الاكثر لقول
الصادق عليه السلام التمر في الفطرة افضل من غيره لانه اسرع منفعة وذلك انه اذا وقع في يد صاحبه اكل منه وقوله عليه السلام في خبر زيد الشحام لئن اعطي صاعا من
تمر احب الي من ان اعطي صاعا من ذهب في الفطرة وسأله ايضا عبد الله بن سنان عن صدقة الفطرة فقال عن كل راس من اهلك الصغير والكبير الحر والمملوك
عن كل انسان صاع من حنطة او صاع من شعير او تمر او زبيب قال التمر احب الي لكن قد يقال ان مقتضى التعليل مساواة الزبيب التمر ولعله لذا حكي عن
ابن البراج ذلك وفيه ان اختصاص التمر بما سمعت من النصوص كاف في زيادة فضيلته ومن هنا قال المص ثم الزبيب وان ساواه في التعليل المزبور و
في كونه قوتا وادما ويليه اي الزبيب ان يخرج كل انسان ما يغلب على قوته لكاتبة الهمداني العسكري عليه السلام المتقدمة سابقا المحمولة على الندب ظ واجماعا
محكيا ومحصلا بل لعله قال في ف المستحب لك ظاهره عدم خصوصية للتمر ووافقه عليه بعض من تاخر عنه بل هو محتمل المع ومحكي ط والاقتصاد لكن يمكن ان
اقتصارهما استحباب الغالب على قوت البلد هو لا ينافي افضلية التمر لخصوصيته فيه نعم هي ظاهرة في مراعاة قوت البلد لا قوت الانسان نفسه الذي لا طريق
الى تعيينه كما هو المحكي عن الشافعي في احد قوليه بل ربما استظهر ذلك من المص هنا وكره والارشاد واللمعة ويمكن ارادة قوت البلد منها كما وقع لابن ادريس و
ان فهم منه في المخ خلاف ذلك بل لا خلاف حينئذ بينها وبين ما في المنافع والبيان من اعتبار البلد فضلا عما في عد والتبصرة وس من التعبير بغالب القوت ضرورة كونه
اولى بالرجوع الى قوت البلد بل في الخلاف لا استدلال على الشافعي باجماع الفرقة على الرواية المروية عن ابي الحسن العسكري عليه السلام في تصنيف اهل الامصار وتلخيص
اهل كل مصر وبلد بذلك تنقيح عبارات الاصحاب بل والنصوص بناء على كون المراد من قوله عليه السلام مما يغذون عيالاتهم وقوله كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي
من ذلك القوت ما هو الغالب من تعلق معظم البلد في القوت الغالب والله اعلم هذا وقد ظهر لك ان مراتب الندب ثلاثة التمر ثم الزبيب ثم غالب القوت
وما عن سلار من ان العبرة في الندب بعلو القيمة لم نجد له شاهدا [illegible] سوى ما يؤمي اليه خبر الا نفع لكن ذلك خارج عن النزاع ضرورة كون المراد الاستحباب بخصوص
المنصوص دون ما يحصل بالمرجحات الخارجية فان ذلك لا ضابط له والله اعلم هذا كله في الجنس واما القدر فالفطرة من جميع الاقوات المذكورة عدا
اللبن صاع بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه فما في صحيح الحلبي وصحيح الفضلاء من الاجزاء بنصف صاع من حنطة
او شعير وصحيح اخر للحلبي نصف صاع من بر كصحيح عبد الله بن سنان فما في صحيح حماد وبريد ومحمد المتقدم سابقا مطرح او محمول على التقية كما جزم به في التهذيب
قال ووجهها ان السنة كانت جارية بصاع من كل شئ فلما كان زمن عثمان وبعده في ايام معوية جعل نصف صاع من حنطة بازاء صاع من تمر وتابعهم الناس
على ذلك فخرجت هذه الاخبار وفاقا لهم قلت ويدل على ذلك ما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في المرسل عنه انه سئل عن الفطرة فقال الصاع من طعام فقيل او نصف صاع
فقال بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال الرضا عليه السلام في خبر ياسر القمي الفطرة صاع من حنطة وصاع من شعير وصاع من تمر وصاع من زبيب وانما خفف
الحنطة معوية وقال ابن وهب سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في الفطرة جرت السنة بصاع من تمر او صاع من زبيب وصاع من شعير فلما كان زمن عثمان وكثرت
الحنطة قومه الناس فقال نصف صاع من البر بصاع من شعير وفي صحيح الحذاء عنه ايضا صاع من تمر او صاع من زبيب او صاع من ذرة قال فلما كان زمن معوية
وخطب الناس عدل الناس عن ذلك الى نصف صاع من حنطة فلا اشكال ح من هذه الجهة لما عرفت من النص والفتوى الظاهرين ايضا في اعتبار الصاع من كل جنس
فلا يجزي الملفق الا على وجه القيمة لتوقف صدق الامتثال على ذلك خلافا للفاضل في المخ فاستقرب اجزائه لان المطلوب شرعا اخراج الصاع وقد حصل ولان الجنسين
الاجناس معتبر في نظر الشارع والا لما جاز التخيير فيه ولانه يجوز اخراج الاصوع المختلفة من الشخص الواحد ولانه اذا اخرج احد الصنفين فقد خرج عن
عهدته وسقط عنه نصف الواجب فيبقى مخيرا في النصف الاخر لانه كان مخيرا قبل اخراج الاول فيستصحب والجميع كما ترى ومن الاجزاء بالتلفيق في العبد بين
الشريكين انما هو لان كلا منهما مكلف بنصف صاع مخير فيه كما عرفته سابقا الا انهما مكلفان بصاع يجزي ان منه والا لم يجز ذلك ايضا كما اختاره بعض
وقد اشرنا الى ذلك فيما مضى فلاحظ وتامل وعلى كل حال فالصاع اربعة امداد وهي تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني كما بينا ذلك مفصلا هذا كله في
غير اللبن واما من اللبن فهو من فروع القسم انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل في البادية لا يمكنه الفطرة قال يتصدق باربعة ارطال من لبن وفيه قوم وهم الشيخ
في ط والمهذب ومختصره والاقتصاد وابن حمزة وادريس كما قيل بالمدني فيكون ستة ارطال بالعراقي وتبعهم الفاضل في محكي كره والتبصرة لكتابة ابن الريان الى
الرجل يسأله عن الفطرة وزكوتها كم تؤدى فقال اربعة ارطال بالمدني وهي مع عدم اختصاصها باللبن فيكون معارضا للمقطوع به نصا وفتوى مع
احتمال تصحيف الراوي الامداد بالارطال غير صالحة للحجية من جهة السند الذي لا جابر لها هنا وما يفيد بان اللبن خال عن الغش بخلاف التمر والزبيب الذين لا يخلوان

عن الثوري وانه مستغن عن المؤنة بخلاف الحبوب فكان ثلثا الصاع يقاوم الصاع تقريبا غير مجد من هنا كان ظاهر المصنف كون الرطل عراقيا الا انه المناسب لما قبل انه ظاهر الجمل وبتره وكتابي الاخبار لذلك ايضا بل حكي ايضا عن ظاهر الارشاد والتلخيص وصريح القواعد نعم لكن قد عرفت كون الخبر المزبور هو الاصل في الحكم مع عدم صراحته لاحتماله الندب باعتبار كون السؤال فيه عمن لا يمكنه الفطرة وان كان يمكن ارادته عدم التمكن من الحبوب باعتبار كونه بالبادية لا باعتبار الفقر بل ربما ادعي انه الظاهر فلا يصلح للتخصيص لما دل على اعتبار الصاع من جميع الانواع خصوصا خبر علي بن بلال وخبر جعفر بن معروف قال كتبت الى ابي بكر الرازي في زكاة الفطرة وسألناه ان يكتب في ذلك الى مولانا يعني علي بن محمد الهادي عليه السلام فكتب ان ذلك قد خرج لعلي بن مهزيار انه يخرج من كل شيء التمر والبر وغيره صاع وليس عندنا بعد جوابه علينا في ذلك اختلاف فيؤيد ذلك بما دل على اعتباره بالخصوص في الاقط كقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية بن عمار يعطي اصحاب الابل والبقر والغنم من الاقط صاعا بناء على اولوية اللبن منه لانه يخرج من جوهره او يتوقف يقين البراءة عليه بغير ذلك ودعوى ان نصوص الصاع لا تعارض ذلك باعتبار كون مقداره في خصوص اللبن ستة ارطال بالعراقي قال الشيخ في المحكي من مصباحه ويجب عليه عن كل راس صاع من تمر او زبيب او حنطة او شعير او ارز او اقط او لبن والصاع تسعة ارطال بالعراقي من جميع ذلك الا اللبن فانه اربعة ارطال بالمدني وستة بالعراقي وقيل ونحوه عبارة مختصره والجمل وكانه فهم منه ذلك الشهيد في اللمعة والبيان وح يجمع النصوص جميعا على ذلك واضح الفساد بل فيها من الغرابة ما لا يخفى ضرورة منافاتها للمقطوع به نصا وفتوى من عدم تفاوت مقدار الصاع في اللبن وغيره نعم ربما ادعي ذلك في الماء او غيره وقد بينا فساده ايضا في محله فلاحظ وتامل وقد ظهر من ذلك كله ان الاحوط ان لم يكن الاقوى مساواة اللبن لغيره في المقدار الذي افتى به غير واحد صريحا او ظاهرا كما انه ظهر لك القطع بفساد ما عن الشيخ من الحاق الاقط به اذ هو مع منافاته لصريح ما دل عليه من الصحيح المزبور لا شاهد له سوى دعوى اولويته من اللبن الواضح منعها والله اعلم وكيف كان فالمشهور بين الاصحاب انه لا تقدير في الشرع لعوض الواجب بل الثابت فيه كما عرفته سابقا اطلاق الاجزاء بالقيمة ومقتضاه كما في غير المقام انه يرجع فيه الى قيمة السوقية عند الاخراج بل في مضمر سليمان بن جعفر المروزي والصدقة بصاع من تمر او قيمته في تلك البلاد دراهم لكن في المتن وغيره انه قدره قوم بدرهم واخرون بثلثي درهم او بعشرة وابن نقصه ولا ريب في ان كلا منهما ليس بمعتمد بل لم نعرف قائله ولا مستنده نعم روي في الاستبصار خبر اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام لا باس ان يعطيه قيمتها درهما ثم قال وهذه الرواية شاذة والاحوط ان يعطي قيمة الوقت قل ام كثر وهذه رخصة اذا عمل الانسان بها لم يكن ماثوما ولعله في جواز العمل بها اللهم الا ان يريد الاشارة بذلك الى اصل القيمة لا خصوص الدرهم الذي تضمنه الخبر المزبور الذي هو مع ضعفه قد سمعت انه رماه بالشذوذ على ان من المحتمل كون المراد من الدرهم فيه الجنس وكون القيمة في ذلك الوقت كذلك كما اشار اليه المفيد في غرية قال وسئل الصادق عليه السلام عن مقدار القيمة فقال درهم في الغلاء والرخص وروي ان اقل القيمة في الرخص ثلثا درهم وذلك متعلق بقيمة الصاع في وقت المسئلة عنه والاصل اخراج المسئلة عنها بسعر الوقت والنظام ارادته الاحتياط الواجب مراعاته باعتبار توقف يقين البراءة عليه كيف كان فلا ريب في ان الاقوى ما ذكرناه ولا يجوز الخروج عنه بنحو ذلك مما هو ليس حجة بنفسه فضلا عن ان يعارض الحجة وربما نزل على اختلاف الاسعار بل سمعته من المفيد صريحا والا فالطرح والله اعلم

الثالث في وقتها وتجب الفطرة بالادراك جامعا للشرائط السابقة هلال شوال كما عن جماعة التصريح به منهم الشيخ في الجمل والاقتصاد وابنا حمزة وادريس والمصنف والفاضل والشهيد وغيرهم بل هو المشهور بين المتاخرين بل قد عرفت فيما تقدم دعوى كونه موضع وفاق بين العلماء في ك وشرح الاصبهاني وان كان فيه انه خلاف المحكي عن ابن الجنيد والمفيد والمرتضى والشيخ في ية وط وف وابي الصلاح وابن البراج وسلار وكره من ان وقت وجوبها طلوع الفجر من يوم الفطر واحتمال ان مرادهم وقت الاخراج لا وقت الوجوب كما هو صريح الفاضل الاصبهاني بل وسيد المدارك فيكون الوجوب بالهلال متفقا عليه وانما الخلاف في وقت الاخراج فهل مبدأه وقت الوجوب كما هو المعروف في الواجبات او انه طلوع الفجر من يوم الفطر خلاف ظ ما وصل الينا من كلامهم بلا داع ولا شاهد نعم لعله كذلك بالنسبة الى خصوص الشيخ في الكتب الثلثة لما حكي عنه من التصريح فيها بانه اذا وهب له عبد او ولد له ولد او اسلم او ملك مالا قبل الهلال وجبت الزكوة وان كان بعده استحبت الى قبل الزوال وان امكن المكلف له بما لا ينافي كون وقت الوجوب طلوع الفجر ولو للدليل كما التزموه لولا اختلاف وقت الاخراج والوجوب لكنه خلاف ظاهر المحكي عنه ومن هنا حصره في الح بذلك وح تكون المسئلتان محل خلاف الاولى في كون الهلال وقت الوجوب او طلوع الفجر والثانية في وقت الاخراج هل هو طلوع الفجر او وقت الوجوب وكيف كان فلا ريب في ان الاقوى الاول للخبر معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام في المولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر عليهم فطرة قال ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر وصحيحه الاخر عنه ايضا سألته عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسألته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ولا ينافي ذلك صحيح العيص بن القسم سألت الصادق عليه السلام عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه وخبر ابرهيم بن ميمون عنه ايضا الفطرة ان اعطيت قبل ان يخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد فهي صدقة اذ هما مع ضعف السند الثاني منهما بل ولا انه ضرورة كون المراد منه بيان حكم اعطائها قبل الخروج الى العيد وبعده فلا دلالة فيه على حكمها في الليل مثلا بل يمكن دعوى شمول ما قبل الخروج الى العيد له وان كان خلاف المتعارف وعدم انطباق الاول منهما على ما يقوله الخصم من التوقيت بطلوع الفجر لكون المتعارف من قبلية الصلوة فيه خلافه محمول على ارادة بيان وقت الفضيلة كما صرح به في صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا على الرجل ان يعطي عن كل من يعول من حر وعبد وصغير وكبير يعطي يوم الفطر قبل الصلوة فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها في اول يوم يدخل في شهر رمضان الخ الحديث لا يقدح فيه اشتماله على التوسعة المزبورة مع انك ستعرف قوة القول بها واما الثانية فالاقوى فيها اتحاد وقتي الاخراج والوجوب لانه الاصل الذي لا معارض له هنا بعد ما عرفت من كون المراد من صحيح العيص وغيره بيان الفضل الذي لا ينافي وقت الاجزاء فما في ك وغيره من الاستدلال له بوجوب الاقتصار على المتيقن وهو طلوع الفجر دون غيره مما هو محل للشك في غير محله ضرورة عدم الشك بعد الاصل المزبور الذي هو مع

كونه موافقا للعقل مقتضى ظاهر ما يدل على الوجوب وبذلك يظهر لك ما في سند كالايضاح بالصحيح المزبور وخبر ابن ميمون وما في جوابه عن صحيح ابن عمار من انه انما يدل على وجوب الاخراج على من ادرك الشهر لا على ان اول وقت الاخراج الغروب اذ ما اعرف الاخراج هو بعد الاعضاء عما علم من ضعف النزاع فيه دون الوجوب كما لا يخفى على من لاحظ كلامه هنا واجاعه السابق وانه الضعف لما عرفت من ظهور جميع ما يدل على الوجوب من ظهور جميع ما يدل على الوجوب مع عدم القيد في تماني صلاحية جميع الاوقات لذلك مثل اذ لا ريب كما لا مكنه في ذلك فلا ريب في ان وقت الاخراج وقت الوجوب كما انه لا ريب بناء على ما عرفت في ان هلال شوال من وقت الوجوب واما انه هو المبدأ على وجه لا يجوز تقديمها قبله الا على سبيل القرض من غير فرق بين شهر رمضان وغيره فهو خيرة المصنف هنا حيث قال على الاظهر والشيخين وابي الصلاح وابن ادريس وغيرهم على ما قيل بل في المدارك وغيرها انه المشهور بين الاصحاب لثبوت توقيتها بذلك والموقت لا يجوز تقديمه على وقته كالصلوة الظاهرين بل يكفي الشك في مشروعيتها قبله وقال ابنا بابويه والشيخ في ط وف وية يجوز اخراجها فطرة من اول شهر رمضان الى اخره ونسبه المفيد وسلار وابن البراج الى الرواية واختاره المصنف في المع والفاضل في المخ وثاني الشهيدين وغيرهم على ما قيل بل في شرح المسالك انه المشهور بل في الخلاف الاجماع عليه لصحيح الفضلاء السابق المؤيد بما في خبر معوية بن عمار السابقين من تعليق الحكم على ادراك الشهر وتعليل عدم الوجوب عن المولود ليلة الهلال بانه قد خرج الشهر المشعر بحصول الاول بان ادراك الشهر هو السبب في الوجوب وان كان يتحقق ذلك بادراك اخره فالفرد الاكمل ح منه ادراكه تماما فهو على حسب قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله وقوله من ادرك الامام راكعا فقد ادرك الجماعة وغيرهما فان في لفظ الادراك رمزا الى كونه هو الغاية التي لا بد منها من بدايته ولذا جعلها نصا وفتوى لاول الشهر مضافا الى ما في ذلك من المصلحة للفقراء بتعجيل الاغاثة لهم ودفع الحاجة عنهم والى ما في خلافه من طرح صحيح الفضلاء الذي قد عرفت عمل جملة من الاصحاب به بل دعوى الاجماع عليه وهو مثل ما دل على حجية مثله كتابا وسنة وعقلا او تاويله بالقرض ونحوه مما هو صريح في خلافه خصوصا مع ملاحظة عدم اختصاص ذلك بشهر رمضان والتزام الخلاف خصوص هذا القرض دون غيره للصحيح المزبور ليس باولى من التزام التوسعة المزبورة في الاتباع قاعدة التوقيت بعد فرض كون الوقت ما ذكرناه من اول شهر رمضان كما اجاب به عن ذلك في المخ اذ لا دليل على التوقيت بغيره بعد ما عرفت من كون المراد من صحيح العيص الفضل وخبر معوية بن عمار انما يدل على خروج وقت الوجوب بالهلال لا انه اوله بل قد عرفت اشعارهما بخلاف ذلك فصحيح الفضلاء ح بحاله نعم ان ثبت اجماع او غيره سقوط الفطرة بانتفاء احد شرائط الوجوب في الاثناء كان الجمع بينهما بالوجوب غير المستقر نحو ما سمعته في الزكوة المالية عند القائل بوجوبها بهلال الثاني عشر وليستقر الوجوب بتمامه كما تقدم الكلام فيه سابقا والمناقشة في ذلك كله او بعضه بانه لا خلاف في كون الوقت الهلال وانما الكلام في جواز التعجيل على حسب تقديم غسل الجمعة يوم الخميس والزكوة المالية من اول الحول على القول به يدفعها ملاحظة التصريح به في كلام بعض القائلين بان ذلك على جهة التوقيت لا التعجيل كما هو مقتضى ظ الصحيح المزبور نعم لا اشكال للفقيه عن الفتوى به وان كان الافضل والاحوط التاخير الى الهلال بل الى يوم الفطر قبل الصلوة ومن هنا قال المص ويجوز اخراجها بعده اي الهلال ولكن تاخيرها الى قبل صلوة العيد افضل بل في س الاجماع على ذلك وفي ك لا ريب في افضلية ذلك لانه موضع وفاق وقد سمعت ما يدل عليه من النصوص كصحيح العيص وصحيح الفضلاء مما عن ابن بابويه من ان افضل وقتها اخر يوم من شهر رمضان لم نعرف له شاهدا وانما الكلام في انتهاء وقتها ففي ك ذهب الاكثر الى ان اخره صلوة العيد حتى قال في هي ولا يجوز تاخيرها عن صلوة العيد اختيارا فان اخرها اثم وبه قال علماؤنا اجمع لكن الا بعد ذلك باسطر تلبيته الاقرب عندي جواز تاخيرها عن الصلوة ويحرم التاخير عن يوم العيد مقتضى ذلك امتداد وقتها الى اخر النهار وقال ابن الجنيد اول وقت وجوبها طلوع الفجر من يوم الفطر واخره زوال الشمس منه واستقربه العلامة في المخ قلت حاصل ذلك ان الاقوال فيه ثلاثة الاول التحديد بفعل الصلوة لا وقتها وهو الذي نسبه في المحكي كره الى علمائنا وفي هي الى اجماع وفي ك الى الاكثر ولعله اخذه مما في المخ لانه حكى فيه عن المرتضى في الجمل انه قال ووقت وجوب هذه الصدقة طلوع الفجر من يوم الفطر قبل صلوة العيد وروي انه في سعة من ان يخرجها الى زوال الشمس من يوم الفطر قال وهذا الكلام يشعر بوجوب ايقاعها مضيقا قبل الصلوة وانه لا يجوز تاخيرها الى قبل الزوال وقال الشيخ في ية الوقت الذي يجب فيه اخراج الفطرة يوم الفطر قبل صلوة العيد لو تقييد بالزوال وكذا في ف وط والاقتصاد وقال ابنا بابويه فهي زكوة الى ان يصلي العيد فان اخرجها بعد الصلوة فهي صدقة وهو موافق لقول الشيخ في التحديد كذا قال ابن البراج وزاد فيه تضييق الوجوب كما في قرب صلوة العيد قال المفيد وقت وجوبها يوم العيد بعد الفجر قبل صلوة العيد قال سلار الى صلوة العيد فان اخر كان قاضيا وبه قال ابو الصلاح الثاني الى الزوال واختاره في س وتن والثالث الى اخر يوم الفطر واختاره في هي وما اليه في ك وحكي الكذخيرة واستدل للاول بخبر ابرهيم بن ميمون المتقدم سابقا وخبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال فيه واعطاء الفطرة قبل الصلوة افضل وبعد الصلوة صدقة وصحيح الفضلاء السابقة بناء على كون المراد منه مفضولية السابق لا الاعم منه واللاحق وما عن اقبال ابن طاوس قال وروينا باسنادنا الى الصادق عليه السلام انه قال ينبغي ان تؤدي الفطرة قبل ان يخرج الى الجبانة فان اداها بعد ما يرجع فانما هي صدقة وليست فطرة وما عن تفسير العياشي عن سالم بن مكرم الجمال عن الصادق عليه السلام اعطاء الفطرة قبل الصلوة هو قول الله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد له فطرة وخبر سليمان بن حفص المروزي سمعته يقول ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة والكل كما ترى ضرورة اختلافها في تحديد الوقت بصلوة العيد لا وقتها فلا صلاحية لها لذلك فان من المكلفين من لم يصلها كثير من الناس خصوصا في هذه الازمنة فلا بد من ارادة وقت الصلوة وهو الى الزوال وعبارة فيه ما ورد من استحباب خروج الفطرة عمن يولد قبل الزوال اذ فيه كما ترى اذ ليس هو الا باعتبار بقاء الوقت في النصوص السابقة ما كان قابلا للحمل منها على ذلك حمل عليه والا كان محمولا على الفضل دون اللزوم وربما احتمل بعضها ارادة صلوة الظهر لا العيد خصوصا خبر الحسن الاحمسي عن الصادق عليه السلام المروي عن الاقبال نقلا من كتاب عبد الله بن حماد الانصاري قال والفطرة عن كل حر ومملوك الى ان قال قلت قبل الصلوة او بعدها قال ان اخرجتها قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجتها بعد الظهر فهي صدقة لا تجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها وامسك يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا باس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة بناء على ارادة الظهر من الصلوة فيه ايضا وان اريد منه بيان كون العزل قبل الصلوة كافيا في كونها فطرة ولو بعد يوم كفى الاول في الاستدلال به على المطلوب واحتمال وقوع لفظ الظهر فيه سهوا

لا يجوز التعويل عليه في النصوص وللثالث بصحيح العيص وصحيح الفضلاء لكن قد عرفت ما في الاستدلال بالثاني واما الاول فيحتمل بل العلة الكامنة ارادة العزل وهو
غير محل البحث ولا ريب في ضعفه ح وانحصار الامر في القولين واقواهما الثاني على النظر لما عرفت وعلى كل حال فان صلى او خرج وقت الصلوة او خرج اليوم على
الاقوال الثلاثة ولم يكن قد اوصلها الى المستحق او من يقوم مقامه فان كان قد عزلها اخرجها في الوقت المزبور وان لم يؤدها نيته نادبا للقربة اخرجها واجبا بنيته
الاداء بل لا يحتاج الى نيته ذلك ايضا ضرورة صيرورتها فطرة وخروجها من الذمة الى الخارج بالعزل فليرج في يده الامانة من الامانات اذ المكلف ح يكون كالولي
عن المستحق فيكون قبضه واستيلائه مقام قبضه ولذا ينوي التقرب بالعزل المزبور ولا يناقش في مشروعيته ذلك بعد تظافر النصوص والفتاوى به هنا
قال اسحق بن عمار في الصحيح سألت ابا عبد الله ع عن الفطرة قال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها وقال زرارة في الصحيح عنه ايضا سألته عن رجل اخرج فطرته
فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن حتى يؤديها مرسل ابن ابي عمير عنه ايضا في الفطرة اذا عزلتها وانت تطلب لها
الموضع او تنتظر لها رجلا فلا بأس به الى غير ذلك من النصوص الدالة عليه بل مقتضاها كالفتاوى عدم الفرق بين وجود المستحق وعدمه كما اعترف به
في ك وما في بعض النصوص مما يوهم التقييد غير مراد منه ذلك قطعا فضلا عن معارضته الاطلاق المزبور من النص والفتوى هذا وفي المسالك ان المراد بعزلها تعيينها
في مال خاص بقدرها في وقتها بالنية وفي تحقق العزل مع زيادته عنها احتمال يضعف بتحقق الشركة وان ذلك يوجب جواز عزلها في جميع ماله وهو غير المعروف
من العزل ولو عزل اقل منها اختص الحكم به قلت ينبغي ان يكون المدار على صدق العزل عرفا ولا ريب في عدم صدقه بالعزل في جميع المال ونحوه اما اعتبار عدم
الزيادة فيه اصلا فمحل منع خصوصا مع دفع اليد عن الزيادة ودعوى اعتبار التشخيص في المعزول على معنى عدم اعتبار الشركة فيه اصلا واضح المنع ضرورة صدق
العزل بالمال المشترك بينه وبين غيره فالاولى تعليق الحكم على ما ذكرنا وربما يؤيده ان مرجع جواز العزل الى ان الشارع جعل المكلف كالولي عن المستحق فاقام ذلك
منه مقام قبضه وح لم يكن فرق بعد صدق العزل بين الزيادة والنقيصة كالقبض من المستحق ثم انه قد تقدم في الزكوة المالية ما يستفاد منه جملة
من احكام العزل اذ الظاهر عدم الفرق بين المقامين في احكامه لذا استدل غير واحد من الاصحاب على بعض احكامه هنا ببعض نصوص المقام وبالعكس فلاحظ
وتامل وكيف كان فان لم يعزلها حتى خرج الوقت فقيل والقائل جماعة منهم المفيد وابنا بابويه وابو الصلاح وابنا البراج وزهرة وغيرهم على ما قيل سقطت بل
حكى الاخير منهم الاجماع عليه وقيل والقائل جماعة ايضا منهم الشيخ والفاضل وثاني الشهيدين وغيرهم يأتي بها قضاء وقيل والقائل ابن ادريس يأتي بها اداء
والاول اشبه عند المص لقاعدة انتفاء الموقت بانتفاء وقته والقضاء يحتاج الى امر جديد بل قد سمعت ما تقدم من النصوص الدالة على كونها صدقة بعد
الوقت وقوله ع في صحيح زرارة والا فهو ضامن لها حتى يؤديها انما يدل على وجوب الاخراج مع العزل وهو غير محل النزاع وفي ك ان الظاهر ان المراد باخراجها من ضمانه
تسليمها الى المستحق وبقوله والا الخ الخطاب باخراجها وايصالها الى مستحقها لا كونه بحيث يضمن مثلها او قيمتها مع التلف لانها بعد العزل تصير امانة في يد
المالك ثم يحتمل ان يكون الضمير في اخراجها عائدا الى مطلق الزكوة ويكون المراد باخراجها من ضمانه عزلها والمراد انه ان عزلها فقد برئ والا فهو مكلف باداتها
الى من يوصلها الى اربابها وقال لا ريب ان المعنى الاول اقرب قلت بل لعله غير دال على خلاف المط على الثاني ضرورة كون المراد منه بقاء الخطاب عليه في الوقت مع عدم
العزل لا بقائه مط وبذلك كله يظهر لك ضعف القولين خصوصا قول ابن ادريس الذي مرجعه الى عدم التوقيت اصلا والى حمل جميع ما دل عليه من النصوص
السابقة على الفضل والندب فان زكوة الفطرة كزكوة المال والخمس في امتداد الوقت وصلاحيته للفعل اذ هو كما ترى بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه
بل عن بعضهم دعواه عليه ثم قد يقال ان تلك النصوص لا صراحة فيها في التوقيت على وجه ينتفي التكليف بانتفائه بل اقصاها الوجوب فيه فيمكن ح كونه تكليفا
آخر زائدا على اصل وجوب الفطرة الذي دل عليه اطلاق كثير من النصوص ومعاقد الاجماعات ويؤيد ذلك ثبوت احكام غير الوقت لها كالوجوب
من حين عليه قبل التمكن من ادائها فان الظاهر تعلقها بتركته كسائر ديونه وان خرج الوقت ما ذاك الا بملاحظة سبب الشغل بها من غير ملاحظة
التوقيت فيها كالزكوة المالية ولعل الى هذا يرجع القول بالقضاء لا ان المراد منه المعنى المصطلح بل وقول ابن ادريس ان لم يجوز عدم ادائها في الوقت اختيارا
ولعل ما في الخ يرجع الى ما ذكرنا حيث نزل سند للقول الثاني بعد ان اختاره بانه لم يات بالماموربه فيبقى في عهدة التكليف الى ان يأتي به وبان المقتضى
للوجوب قائم والمانع لا يصلح للمانعية اما الاولى فللعموم الدال على اخراج الفطرة عن كل راس صاع واما الثانية فلان المانع ليس الا خروج وقت الاداء لكنه لا يصلح
المانعية اذ خروج الوقت لا يسقط الحق كالدين وزكوة المال والخمس ولصحيحة زرارة والا فهو ضامن لها حتى يؤديها الا انه بناء على استتباع القضاء للاداء
وعدم احتياجه الى امر جديد الذي قد بينا ضعفه في الاصول وبالجملة لا يخفى على من لاحظ النصوص الدالة على وجوب الفطرة والنصوص المستفاد منها التوقيت
عدم تقييدها على وجه يكون الحال فيه كالموقت لذاته كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وانما اقصاها الوجوب في نفسه كقضاء
شهر رمضان بين الشهرين وغيره سيما بعد ما عرفت من ارادة الندب في اكثر تلك النصوص بل لولا امكان تحصيل الاجماع على الوجوب في هذا الوقت لا مكن حملها
جميعا على الندب لقوة تلك المطلقات فيترجح ما سمعته من ابن ادريس حاكيا له عن الشيخ ومع الاغضاء عن ذلك كله فلا اقل من الشك في التقييد على الوجه
المزبور والمرجع الى الاطلاقات حتى يثبت المقيد على استحقاقها الوجوب الذي كونه مغيا بالوقت المزبور على وجه يرتفع التكليف بانتهاء الوقت مضافا الى
موافقة الاخراج للاحتياط الذي لا ينبغي تركه في المقام والله اعلم وكيف كان فاذا اخر دفعها بعد العزل مع الامكان كان ضامنا بلا خلاف نصا وفتوى
ولا اشكال لما سمعته في الزكوة المالية وستعلم انه ان كان التاخير لا مع التعدي الاسكان فتلف المال من غير تعد ولا تفريط لم يضمن بل ومنه يعلم الحال
ايضا في قول المص هنا كذلك لا يجوز حملها الى بلد آخر مع وجود المستحق وانه لا اشكال فيه لعدم الجواز في الضمان فان التحقيق كما تقدم انه يضمن
وان جاز له النقل وكذا الحال في التاخير نعم لا اشكال عندهم بل ولا خلاف كك في انه يجوز له الحمل مع عدمه اي المستحق ولا يضمن بذلك كما تقدم البحث في
ذلك في غيره مفصلا والله اعلم **الركن الرابع** في مصرفها وهي مصرف زكوة المال على المعروف بين الاصحاب بل في ك انه مقطوع به في كلامهم بل في شرح

الاصبهاني

الاصبهاني اللمعة الاجماع عليه لعله كذلك اذ لم نجد فيه الخلاف الا عن ظ المفيد في غرية فخصها بالمساكين والمحكي عن الانتصار حيث قال ومستحق زكوة المال من المؤمنين
الفقراء العدول والمفاهيم ومن كان بحكم المؤمنين من الاطفال والمجانين واما ما يحكى عن الحلبي وهي من حصر مصرفها في ستة فقد قيل انه مبني على انه لا سهم
للمؤلفة والعاملين في الغيبة وح فيخص الخلاف ان كان بمن عرفت لعله الخبر الفضيل عن ابي عبد الله ع قلت لمن تحل الفطرة فقال لمن لا يجد ومن خبر زرارة
قلت له هل على من قبل الزكوة زكوة قال اما من قبل زكوة المال فان عليه الفطرة وليس على من قبل الفطرة فطرة لكن لا يخفى عليك عدم دلالة الاول على
الحصر بل المراد منه ومن الثاني بيان كون الفطرة ينبغي ان تكون لذوي الحاجة الشديدة كصدقات المرضى ونحوهم وليس المراد من ذلك حصر مصرفها في المساكين
الذين لا يجدون شيئا خصوصا بعد قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الخ وقوله ع في صحيح الحلبي عن كل انسان نصف صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او
زبيب لفقراء المسلمين بل قد يقال انه مما يشملها لفظ الزكوة التي قد عرفت ما يدل على مصرفها بل جزم به في محكي هي حتى استدل به هنا وبعد ليره المستمر على
عدم اختصاصها بالمساكين وربما كان الوجه في ذكر الفقراء في الصحيح المزبور باعتبار كونه المصرف الاعظم نحو ما ورد في زكوة المال لا ان المراد الاختصاص بل
وربما يحمل على ذلك عبارة المقنعة فيخرج المسئلة عن الخلاف قال ومستحق الفطرة هو من كان على صفات مستحق الزكوة من الفقراء او الايتام المعروفين والايمان
بل هي مع عدم اختصاصها بالمساكين كما حكى عنه محتمل الارادة بيان اعتبار ما تقدم في الزكوة في خصوص هذا الصنف من مصرفها وهو كذلك بالنسبة
الى كثير مما تقدم كعدم كونه من واجبي النفقة وعدم كونه هاشميا الا اذا كان من عليه الفطرة هاشميا وقد ذكرنا سابقا ان العبرة في ذلك على المعيل
دون العيال لما تقدم من ظهور النصوص في كون الخطاب له اصليا لا تحمليا فاذا كان هاشميا وعياله عواما جاز له دفع الفطرة للهاشمي دون العكس
واضافة الفطرة الى افراد العيال في بعض الاحوال انما هو لادنى ملابسة على انه معارض باضافتها الى المعيل ح ايضا ودفع الموت بها عنهم انما
يقتضي كون من قبلهم كالصدقة عن المريض لا ان الخطاب لهم وان تحملها المعيل عنهم ضرورة القطع بفساده بملاحظة النصوص التي صرحت بوجوبها على المعيل
عن عياله الذين قد يكون منهم من لا يصلح للخطاب لصغر او جنون او غيرهما بل انه صرح كالزكوة المشترط التبرع بها على غير من وجبت عليه ولفظ على في نصوص الفطرة
قد ذكرنا انه بمعنى عن لا ان المراد الثبوت عليه كما هو واضح بادنى تامل ومن ذلك يظهر لك سقوط ما اطنب فيه المحدث البحراني من دعوى كون المدار على العيال دون المعيل
فلاحظ وتدبر وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم والله اعلم وكيف كان فيجوز ان يتولى المالك اخراجها وايصالها الى المستحق لانه المخاطب بها وفي المحكي عن المنتهى انه لا خلاف
فيه بين العلماء كافة ولكن الافضل دفعها الى الامام لقول الصادق ع هو اعلم يضعها حيث يشاء ويصنع فيها ما يرى وللاجماع المحكي عن ف وفي خبر علي بن راشد سألته
عن الفطرة لمن هي قال للامام قال قلت له فاخبر اصحابي قال نعم من اردت ان تطهره منهم وقال لا بأس بان تعطي وتحمل ثمن ذلك ورقا ولعل المراد من ذيله التخيير بين
الاعطاء بنفسه وبين حمل الثمن للامام ع وعلى كل حال فالمراد استحباب دفعها له او من نصبه خصوصا مع التعذر كزماننا هذا فالى فقهاء الشيعة المامونين
الذين هم من المنصوبين ايضا من الامام ولعل البحث السابق في زكوة المال في وجوب الدفع ابتداء او مع الطلب منه خاصة او منه ومن المجتهد في الاجزاء وعدمه
مع المخالفة يأتي مثله في المقام خصوصا مع ظهور بعض نصوصه في شمول آية التطهير لهذه الزكوة وخصوصا مع ظهور بعض آخر في ان عادة السلف حملها
الى الامام وربما ظهر من المفيد وجوبه وان كان الاقوى ما قدمناه هناك فلاحظ وتامل كما ان الاقوى ما تقدم ايضا سابقا من انه لا تعطى غير المؤمن او
المستضعف مع عدمه وانه تعطى اطفال المؤمنين ولو كان اباؤهم فساقا فلاحظ وتدبر والمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا انه لا يعطى الفقير منها اقل من صاع
بل في المحكي نسبته الى فقهائنا وانه لم يقف على مخالف منهم بل في الانتصار للمرتضى مما انفردت به الامامية القول بانه لا يجوز ان يعطى الفقير الواحد اقل من صاع
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لمرسل الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن الصادق ع المنجبر بما عرفت لا يعطى احد اقل من راس وفي الفقيه انه في خبر لا بأس ان تدفع
عن نفسك وعمن تعول الى واحد ولا يجوز ان تدفع ما يلزم واحد الى نفسين بناء على ان ولا يجوز الخ من تمام الخبر كما انه في الوسائل لا من كلامه كما فهمه في الوافي واستظهر
في ئق وربما يؤيده غلبة تعبيره وابنه بما في فقه الرضا ع والمحكي عنه ولا يجوز الخ دون سابقه فيكون المخرج لا بأس وح ينحصر الدليل في المرسل الاول لكن في المع
انه مرسل لا يصلح للحجية فالاولى ان يحمل على الاستحباب وتبعه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه منهم الشهيد وغيرهما لاطلاق الادلة خصوصا خبر اسحق بن المبارك
سألت ابا ابرهيم ع عن صدقة الفطرة قلت اجعلها فضة واعطيها رجلا واحدا او اثنين قال تفرقها احب الي وخصوصا بعد ملاحظة ما ورد من حسن عبد
الكريم بن عتبة الهاشمي ومرسل حماد بن عيسى وغيرهما مما تضمن كيفية قسمة رسول الله ص صدقات اهل الحضر والبادية وانه ليس في ذلك شيء موقت ولا مسمى
وبعد ملاحظة ما ورد من نحو ذلك في زكوة المال الذي قد عرفت حمله على الندب وخصوصا مع ملاحظة قول المص وغيره الا ان يجتمع جماعة لا يتسع لهم معللين
له بان فيه تعميما للنفع وبان في منع البعض اذية للمؤمن فجاز التشريك بينهم ح وان كان نصيب كل واحد منهم اقل من صاع اذ لا يخفى عليك ان مثل ذلك لا يصلح
المخرج به عن الدليل المزبور مع انه ربما يحصل ايضا مع عدم الاجتماع فلا ريب في ان المراد من الخبر المزبور انه لا ينبغي اعطاء اقل من صاع للفقير الواحد لقلة
الانتفاع به ح ما لم يحصل مرجح آخر من الاجتماع وشدة الحاجة ونحوهما وبذلك يظهر لك ان هذا القول لا يخ عن قوة وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه والله
اعلم وعلى كل حال فلا خلاف نصا وفتوى كما لا اشكال في انه يجوز ان يعطى الواحد اصواعا متعددة بل ما يغنيه فعن دفعات على حسب ما تقدم في الزكوة
المالية ويستحب اختصاص ذوي القرابة بها كغيرها من الصدقة لقوله ع لا صدقة وذو رحم محتاج وقوله افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح ثم الجيران لقوله
جيران الصدقة احق بها وينبغي ترجيح اهل الفضل في الدين والعلم قال عبد الله بن عجلان السكوني قلت لابي جعفر ع اني ربما قسمت الشيء بين اصحابي اصلهم
به فكيف اعطيهم فقال اعطهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل والمقصود من ذلك بيان ان هذه ونحوها مرجحات ومع التعارض ينبغي
ملاحظة الميزان كما اشرنا الى نحو ذلك في الزكوة المالية والامر
سهل والحمد لله رب العالمين

كتاب الخمس وهو حق مالي فرضه الله مالك الملك على عباده في مال مخصوص له ولبني هاشم الذين هم رؤساؤهم وسواسهم واهل الفضل والاحسان عليهم عوض اكرامه اياهم بمنع الصدقة والاوساخ عنهم كاكرامه لهم بجعله ذلك من شرائط الايمان وباقترانه ذاته معهم في ذلك مبالغة في نفي احتمال الصدقة والوسخية التي نزه عنها تلك الذات الجامعة لجميع صفات الكمالات وتعظيما واجلالا لهم باظهار هذه الشركة والاتحاد نعم اولويته كما اشار اليه الصادق ع بقوله في خبر معاذ ان الله لم يسأل خلقه مما في ايديهم قرضا من حاجة به الى ذلك وما كان لله من حق فانما هو لوليه الى اخره اكراما منه له والا فوليه ايضا لا يحتاج الى ما في ايدي الناس بل قال الصادق ع في مرفوعة الحسين بن محمد من زعم ان الامام يحتاج الى ما في ايدي الناس فهو كافر انما الناس يحتاجون ان يقبل منهم الامام قال الله عز اسمه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقال ع ايضا في خبر ابن بكير اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا والحديث على انه قد تظافرت الاخبار وشهد له التدبر والاعتبار بان الدنيا باسرها لهم كما يومي اليه تسمية ما جعل الله لهم من الانفال فيئا اذ هو بمعنى الرجوع اي انه كان في ايدي الكفار ثم ارجعه الله اليهم وفي خبر ابن الريان كتبت الى العسكري ع جعلت فداك روينا ان ليس لرسول الله من الدنيا الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها لرسول الله وفي مرسل محمد بن عبد الله المضمر الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شيء منها فليتق الله وليؤد حق الله وليبر اخوانه فان لم يفعل ذلك فالله ورسوله ونحن براء منه وفي اخر عن الباقر ع قال رسول الله خلق الله آدم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان لآدم فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للائمة من آل محمد وفي خبر ابي بصير عن الصادق ع قلت اما على الامام زكوة فقال احلت يا ابا محمد اما علمت ان الدنيا والاخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جائز له ذلك من الله ان الامام يا ابا محمد لا يبيت ليلة ولله في عنقه حق يسأله عنه الى غير ذلك خصوصا الاراضي كما استفاضت به الاخبار ايضا والانهار الخمسة بل الثمانية التي خرقها جبرئيل ع بابهامه بامر الله ثم منها سيحان وجيحان وجيحون ونهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاش ومهران نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فقد قال الصادق ع في خبر المعلى بن خنيس ان ما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه وان ولينا لفي اوسع فيما بين ذه الى ذه يعني بين السماء والارض ثم تلا هذه الاية قل للذين امنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيمة بلا غصب بل عن السندي بن الربيع عن ابن ابي عمير حمل هذه الاخبار على ظاهرها لا باطنها قال انه اي ابن ابي عمير لم يكن يعدل بهشام بن الحكم شيئا وكان لا يغب اتيانه ثم انقطع عنه وخالفه وكان سبب ذلك ان ابا مالك الحضرمي كان احد رجال هشام ووقع بينه وبين ابن ابي عمير ملاحاة في شيء من الامامة قال ابن ابي عمير ان الدنيا كلها للامام على جهة الملك وانه اولى بها من الذين هي في ايديهم وقال ابو مالك املاك الناس لهم الا ما حكم الله به للامام من الفيء والخمس والمغنم فذلك له وذلك ايضا قد بين الله للامام اين يضعه وكيف يصنع به فتراضيا بهشام بن الحكم وصارا اليه فحكم هشام لابي مالك على ابن ابي عمير فهجره بعد ذلك مع احتمال عدم ارادة ابن ابي عمير ما عساه ينساق الى الذهن في المحكي من كلامه مما ينافي ضرورية الحكم المذكور وبداهته وان ساعده ظاهر الاخبار السابقة المقطوع بعدم ارادته منها وان كان مرجع ذلك الى ظاهرها وباطنها وباطن ظاهر فلا حاجة الى الاطناب لا يسعه المقام وعلى كل حال فالخمس في الجملة مما لا ينبغي الشك في وجوبه بعد تطابق الكتاب والسنة والاجماع عليه بل يخرج عن المسلمين ويدخل في الكافرين كالشك في غيره من ضروريات الدين نعم يقع البحث فيه من غير هذه الجهة وفيه فصلان الاول فيما يجب فيه وهو بحسب استقراء الادلة الشرعية منحصر في سبعة على الاصح كما ستعرف فيها الاول من غير خلاف فيه كما في ظاهر الغنية او صريحها غنائم دار الحرب بين المسلمين والكافرين كفرا يستحل به اموالهم ويسبي نساؤهم واطفالهم كان يكون بانكار ولو عنادا للملك الجبار او النبي المختار او الحاد او شك في ذلك في غير فسحة النظر او اثبات الاله بنحو اخر او غيره من اقسام الكفر مما لا يجري فيه ذلك كالمرتدين بغير النصب مليا او فطرة وان شاركوا الكفار في القتل ونجاسة السؤر وحرمة الذبائح والنكاح ونحوها كما هو واضح كوضوح ثبوت الخمس في الاول في الجملة بل الظاهر الاجماع عليه بل في الرياض وغيره تحصيلا كما في غيره حكايته عن المسلمين عليه بل على تمام ما في المتن وهو الحجة مضافا بعد عدم الخلاف في الغنيمة بعد الاخبار الكثيرة بل في الرياض انها متواترة وهو الحجة بعد نص الاية سواء قلنا بكون الغنيمة في الاية والنصوص حقيقة في المفروض كما لعله الظاهر بل عرفا بل لغة كما قيل او في الاعم منه ومن غيره مما افاده الناس مما يومي اليه ادراج السبعة فيها في البيان بل هو كصريح جماعة وغيره بل ظاهر كنز العرفان وعن مجمع البيان نسبته الى اصحابنا بل يشهد له مضافا الى المحكي من فقه الرضا وظاهر صحيحة ابن مهزيار الطويلة خبر حكيم مؤذن بني عبس سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه فقال بمرفقيه على ركبتيه ثم اشار بيده ثم قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعته في حل ليزكيهم وغيره وان كان عليه يستلزم زيادة تخصيص في الاية بل ولعله منافيا للعرف واللغة كما اعترف في الرياض بل ظاهر مقابلة الاصحاب لها بباقي السبعة ذلك ايضا لكنه عليه بل على الاول ينبغي تعميم المصنف بل وغيره من الاصحاب كالشيخ والحلي وابن حمزة والعلامة والشهيد والمقداد وغيرهم بل لا اعرف فيه خلافا لما حواه العسكر وما لم يحوه من ارض وغيرها بل هو من معقد اجماع المدارك كما انه مندرج في خبر ابي بصير عن الباقر ع قطعا قال كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا بل وغيره ايضا مما سمر عليك بل لعل خبر عمر بن يزيد يشهد له في الجملة ايضا قال رأيت مسمعا بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع تلك السنة مالا فرده عليه فقلت له لم رده عليك فقال اني قلت حين حملت اليه المال اني وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك او اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في اموالنا فقال او ما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا فقلت انا احمل اليك المال كله فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ومنه بل وغيره من الاخبار يستفاد اباحتهم لشيعتهم حقهم مضافا ذلك الى السيرة القطعية على عدم اخراج

الخمس

الخمس من هذه الاراضي من غير فرق بين اسم الخمس السنة ولا استبعاد في تسلطهم على ذلك بالنسبة الى الاسهم الثلثة ايضا بعد انكار اهلها عيالهم ايتام ونفقتهم عليهم كما ان زيادة حقهم لهم بل هو وسائر الناس من جميع ما في ايديهم ملك لهم كما سمعته من الاخبار السابقة فلا اشكال حينئذ فيما يأخذه الشيعة في هذا الزمان من الارض المفتوحة عنوة من حاكم الجور وان كان فيها الخمس بل لعل استفاضة الاخبار بل تواترها بتحليل نحو ذلك لنا معللا بطيب الولادة ونحوه وان كان هم في مثل هذه الاراضي ضرورة انه المحتاج اليه بل هو قوام الشيعة انه كان مثله ايضا ما فتح بغير اذنهم مما حكم الله تعالى بانه لهم خاصة بل وسائر الانفال ايضا بل وسائر غنائم دار الحرب انه كان عن فتح سائر بغير اذنهم كما صرح بذلك كله الاستاذ في كشفه فتشرح هذه الاخبار ايضا بوجوب الخمس في الاراضي المغنمة ايضا مضافا الى ما سمعته في الحدائق من الاطناب بانكار ذلك على الاصحاب وانه لا دليل عليه سوى الاية التي يمكن تخصيصها بما ورد من الاخبار في هذا المضمار من قصر الخمس على ما يحول وينقل من الغنائم دون غيره من الاراضي والمساكن كصحيح ربعي وغيره مما اشتمل على القسمة اخماسا واسداسا على الغانمين التي لا يتصور بالنسبة للارض ضرورة عدم استحقاق الغانمين ذلك في الارض اذ هي للمسلمين كافة الى يوم القيمة وامرها بيد الامام بل ملاحظة هذه الاخبار الواردة في بيان احكام الارض المفتوحة عنوة خصوصا ارض خيبر وبيان حكم الخراج مما يشهد لذلك لخلوها جميعا عن التعرض فيها للخمس مع تعرض بعضها للزكوة مما لا ينبغي ان يلتفت اليه ومن العجب دعواه ظهور الاخبار في قصر الحكم على ذلك مع انا لم نقف على خبر منها كذلك نعم ظاهر بعضها الوارد في كيفية القسمة غير الارض لكن لا على جهة الحصر والتخصيص كما ان تلك الاخبار الواردة في المفتوحة عنوة وانها ملك للمسلمين كيفية خراجها لا تأبى التقييد بما هنا من كون ذلك بعد الخمس كما صرح به الشيخ في نهايته بل موطأ الاصحاب بل كانت من المسلمات عندهم قد لاحظ وتأمل نعم قد يشعر به خمس القصعة لو جرح وجوب الخمس في سائر ما يغنم من دار الحرب لكن ينبغي استثناء صفايا الامام منه من فرس وجارية ونحوهما كما نص عليه غير واحد من الاصحاب لصحيح ربعي عن الصادق ع قال كان رسول الله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم اربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ رسول الله وخبر ابي بصير عن الصادق ع سألته عن صفو المال قال للامام يأخذ الجارية الروقة والمركب الفارهة والسيف القاطع والدرع قبل ان تقسم الغنيمة فهذا صفو المال والحدائق بل لعل منه قطايع الملوك ايضا المضمر سماعة سألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو خاص للامام ليس للناس فيها سهم وقول الصادق ع في خبر داود بن فرقد قطايع الملوك كلها للامام ليس للناس فيها شيء كما انه في جامع الكتاب واللمعة والروضة التصريح باخراج المؤن التي انفقت على الغنيمة بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها قبله وهو الاقوى في النظر والموافق للعدل المناسب لغيره مما يتعلق به الخمس بل هو قضية ما تسمعه فيما يأتي من عموم ما دل على تأخر الخمس عن المؤنة الشامل لما هنا في وجه خلافا للمحكي عن بعضهم فقدم الخمس عليها وهو ضعيف بل في الاخير كالاول التصريح باخراج الجعائل ايضا اي ما يجعله الامام على فعل مصلحة من مصالح المسلمين وهو قوي ايضا بل لا يبعد عدم وجوبه على المجعول له من هذه الحيثية وان تعلق به من حيث الاكتساب مع اجتماع شرائطه بل عن الشيخ اخراج السلب ايضا بل هو خيرة جامع الكتاب في موضع قبل الجعائل بناء على عدم استحقاق القاتل اياه بدون شرط الامام وان فارقها بانه داخل تحت اسم الغنيمة بالمعنى الاخص بالنسبة للسالب وبها فيمكن القول حينئذ بوجوب الخمس عليه ان قدم بالنسبة الى اصل القسمة للغنيمة بمعنى اخراج الخمس من الغنيمة بدون ملاحظة انه يجعل من حصة الغانمين خاصة لكن ظاهره عدم الخمس فيه على السالب ايضا حاكيا له عن بعض علمائنا وعلله بانه فضل بالسلب للقاتل والخمس السلب وهو لا يخمس بل في جامع الكتاب ايضا كما عن الشيخ تقديم الرضائخ للنساء والعبيد ونحوهم ممن لا سهم له في الغنيمة ايضا بل عن ابن الجنيد ذلك في النفل ايضا وهو العطاء لبعض الغانمين وهو لا يخلو من قوة ايضا بل لا يخلو من وضوح لهم لعدم اندراجهم في اية الغنيمة بالمعنى الاخص ودعوى ارادة الاعم منها كما سمعته سابقا فيجب الخمس فيها بل وجميع ما تقدم بعد التسليم يدفعها اتفاق الاصحاب على الظاهر الا النادر على عدم ارادة غير السبعة منها على تقدير ذلك ايضا هذا وتمام البحث في ذلك كله في باب الجهاد بل وفي غير ذلك من المباحث التي لها نوع تعلق بالمقام ان شاء الله بعضهم هنا منها تقييد الغنيمة هنا بالتي فيها الخمس باذن الامام لاخراج المأخوذ بغير اذنه بالقهر والغلبة لا اخراج المأخوذ باذنه بغيرهما كالسرقة والغيلة والدعوى الباطلة والربا ونحوها اذ الاول للامام والثاني لآخذه كما يشهد للاول خبر الوراق عن رجل سماه عن الصادق ع اذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزى قوم بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وللثاني بعد الاصل مفهوم خبر حكيم المتقدم سابقا كاخبار ايضا الخمس من خمسة اشياء الى ان قال والغنم الذي يقاتل عليه لكن في الروضة ان هذا التقييد للاخراج من اسم الغنيمة بالمعنى الاخص لان الاول للامام خاصة والثاني لآخذه نعم هو غنيمة بقول مطلق فيصح اخراجه منها وهو واضح الفساد بالنسبة للاول بعد تسليم انه للامام كما هو صريح كلامه اذ هو كالانفال التي لا يتعلق بها خمس ان لم يكن منها بل خبر ابي بصير السابق يشعر بعدم تعلق الخمس بسائر امواله نعم في كون ذلك للامام مطلقا كما هو المشهور بل عن الحلي الاجماع عليه او هو كالمأذون فيه للغانمين بعد الخمس كما عن ظاهر المنتهى بل في المدارك انه جيد بل يشهد له لحسنة الحلبي عن الصادق ع في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب او التفصيل بين ما يغنمه المخالفون على وجه الجهاد والتكليف للاسلام نحو ما يقطع من خلفاء الجور فللامام وما اخذ جهرا او غلبة او غصبا لا بذلك العنوان فليس كما اختاره في ثق بل فيها انه لا اعلم قائلا بالاطلاق ولا دليل له اذ مرسلة الوراق موردها ما سمعت بحث يأتي الكلام فيه عند تعرض المصنف له وان كان يقوى الان في النظر الاول لاطلاق النص والفتوى والاجماع المحكي وما سمعته من الحدائق لا ينبغي ان يصغى اليه جيد بالنسبة للثاني فيما اندرج منه تحت اسم الغنيمة عرفا دون الربا ونحوه وان اختاره الاستاذ في كشفه خلافا للدروس وغيره للصحيح عن ابن البختري عن الصادق ع خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع الينا الخمس وعن ابي بكر الحضرمي عن المعلى خذ مال الناصب وابعث الينا الخمس الى غير ذلك مما هو مبني على ارادة الحربي من الناصب بمعنى الناصب للحرب لا شاهد له بناء على معروفية غير ذلك منه او على الاولوية والمساواة منه وقد يمنعان

بعد تسليم ذلك في الناصب والا كالحربيين فيه والا فلو قلنا انه كالمرتدين في حرمة المال ونحوه كما هو صريح الحلبي بل هو الذي دعا الى تفسير الناصب في الخبر بالمعنى الاول اذ هو في الثاني ممن يعتصم بالاسلام وان رده في ثوى بانه خلاف ما عليه الطائفة المحقة سلفا وخلفا من الحكم بكفر الناصب جواز اخذ ماله ومثله لم يحتج الى منعهما بل لاطلاق الاية والنصوص في دعوى اشتراط المقابلة في اسم الغنيمة واضحة المنع ومن ذلك يظهر لك ما في اخراجها بل ولمراح المغنم بغير اذن الامام ايضا عنهما بالمعنى المذكور كما سمعته من ضه ومنها الحاق البغاة بالمشركين في وجوب الخمس في المغنم من اموالهم مما حواه العسكر كما صرح بعضهم بل في الروض نسبته للاكثر واستشكله في الحدائق بانه لا دليل عليه بل ظاهر الادلة كتابا وسنة خلافه نعم تباح اموالهم للمسلمين من غير فرق بين ما حواه العسكر وغيره وهو جيد فيما لا يدخل منهم بغنيمة بحثا اسم الناصب الا امكن الاسناد لا دال عليه بالخبرين السابقين بناء على ارادة الناصب فيهما المعنى المعروف ومنها تقييد المغنم بان لم يكن غصبا من مسلم او ذمي ومعاهد ونحوهم من محترمي المال وجهه واضح نعم لا فرق فيما كان في ايدي المحاربين بين اموالهم واموال غيرهم من اهل الحرب ايضا وان لم يكن الحرب معهم في تلك السرية لاطلاق الادلة كتابا وسنة كما انه لا فرق فيما يجب فيه من المغنم بين ان يكون قليلا او كثيرا وفاقا لصريح جماعة وظاهر اخرين بل لا اعرف فيه خلافا سوى ما يحكى عن ظاهر غرية المفيد من اشتراط بلوغ مقدار عشرين دينارا وهو ضعيف جدا لا نعرف له موافقا ولا دليلا بل هو على خلافه محقق كما عرفت ثم الغنيمة عرفا فداء المشركين وما صولحوا عليه فان الله وس والروضة كشف الاستاذ فيجب فيه الخمس بل هو منها قطعا بالمعنى الاعم وامكان في وجوب الخمس فيه بحث لمنع ارادة ما عدا السبعة منه فتدبر وليس الجزية منه من احدهما ولا من الملحق به قطعا وان حكى الاخير الاول من الكتب السابقة عن ابن الجنيد لكنه ضعيف

الثاني من السبعة الواجب فيها الخمس المعادن اجماعا محصلا ومنقولا صريحا في ف وثر وهي وكره ولك وغيرها وظاهرا في كنز العرفان وعن مجمع البحرين والبيان بل في ظ الغنية نفي الخلاف بين المسلمين عن معدن الذهب والفضة كما ان ظاهره فيها او صريحه الاجماع على غيرهما من افراده ايضا وكتابا بناء على ارادة الاعم من الغنيمة وسنة مستفيضة عموما وخصوصا منها صحيح الحلبي عن الصادق عن الكنز كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وكذلك الرصاص والصفر والحديد وكل ما كان من المعادن يؤخذ منها ما يؤخذ من الذهب والفضة ومحمد عن الباقر انه سئل عن معادن الذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر فقال عليها الخمس كصحيحه الاخر المروي في غير الفقيه سألت ابا جعفر عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت الكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس بل في الفقيه ايضا وان كان الموجود فيه بعد قوله يصير ملحا هذا مثل المعدن الى اخره وصحيح زرارة عن ابي جعفر سألته عن المعادن ما فيها فقال كل ما كان ركازا ففيه الخمس وقال ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله سبحانه من حجارته مصفى الخمس بناء على ارادة المعادن من الركاز كما هو المناسب للسؤال والسائل الثاني المغرب وابن الاثير من انه كل عند اهل العراق والاعم منها ومن غيرها من المال المدفون وما فيه عنه ايضا من انه عند اهل الحجاز الدفون وهو وان كان زينا سبب دفن المسؤول الا ان الظ منه ما قلنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي كادت تكون متواترة ومنها مع التامل والتدبر يستفاد تعميم المعدن لغير منبت الجواهر من الذهب والفضة ونحوها ان نزهة القاموس بل مال اليه الفاضل المعاصر في رياضه تبعا انه المتبادر منه عرفا بل فيه ان العموم مخالف لبعض النصوص السابقة المتضمن لكون الملاحة مثل المعدن لا نفسه لكنه كما ترى ثم بل لعل العرف على خلافه كما ان ذلك البعض من النصوص مع ان الوجود في غير رواية الفقيه كما عرفت لا صراحة فيه بل لعل مثله مما يقال فيما يراد بالمعدن نفسه ايضا على انه من جملة مسمى المعدن خصوصا بعد ان عرفت ان العرف على الاعم من ذلك بل واللغة كما عن ابن الاثير انه ما يخرج من الارض مما يخلق فيها مما له قيمة سواء كان منطبعا بانفراده كالرصاص والصفر والنحاس والحديد او مع غيره كالزيبق او لم يكن منطبعا كالياقوت والفيروزج والبلخش والعقيق والبلور والسبج والكحل والزجاج والزرنيخ والمغرة والملح او كان مايعا كالقير والنفط والكبريت عند علمائنا اجمع كما في المنتهى فقال فيه ايضا ويجب الخمس في كل ما يطلق عليه اسم المعدن سواء كان منطبعا بانفراده كالرصاص والنحاس والحديد او مع غيره كالزيبق او غير منطبع كالياقوت والفيروزج والبلخش والعقيق او مايعا كالقار والنفط والكبريت ذهب اليه علماؤنا اجمع بل صرح بهذا التعميم او ما يقرب منه كثير من الاصحاب كالشيخ في جمله ونهايته وخلافه وابن حمزة في وسيلته وابن زهرة في غنيته بل ذكر فيها المومياء والعنبر كالسرائر في الاول والحلي في سرائره والشهيد الاول في دروسه بل ذكر فيها المغرة والجص والنورة وطين الغسل والعلاج كما انه في بيانه بعد ان عد جملة منها قال والحق به حجارة الرحى وكل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة والثاني في روضته بل ومسالكه فقال فيها المعدن بكسر الدال اسم لكل ما استخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها كالملح والجص والطين الغسل وحجارة الرحى والجوهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها والاستاذ في كشفه الى غير ذلك من عباراتهم الظاهرة بل الصريحة في ذلك التعميم في دوران الحكم مدار التسمية المشاطة لذلك كله ولذا قال في تذكرته يجب في كل ما يتناوله اسم المعدن على اختلاف ضروبه سميناه او ذكرناه او لم نذكره وقد حصر بعض اصحابنا وهو شيخنا ابو جعفر الطوسي في جمله ما فيه الخمس يجب في خمسة وعشرين جنسا وهذا غير واضح حصر ليس بحاصر لم يذكر في جملة ذلك الملح لا الزمرد ولا المغرة ولا النورة الى اخره وان كان هذا اخصر من عبارة الجمل لا حصر فيها كما ذكرنا ما ذكر من الامثلة كالوسيلة بل غيرها والا فهو صرح في النهاية بان المدار التسمية فظهر من ذلك كله انه لا اشكال عندنا في وجوب الخمس في المعادن كلها سواء كانت منطبعة بانفرادها كالذهب والفضة والرصاص والنحاس او مع غيرها كالزيبق او غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والفيروزج والعقيق والكحل او مايعة كالقير والنفط والكبريت نعم توقف في ذكا عن غيره بل استجود في الرياض في المغرة والجص والنورة وطين الغسل وحجارة الرحى للشك في تناول اسم المعدن لها وعدم الدليل عليها بالخصوص وهو جيد خصوصا في مثل الجص لولا ما عرفت من ظهور اتفاق الاصحاب على التعميم السابق فضلا عن محكيه سيما بالنسبة الى المغرة التي هي من معقد اجماع التذكرة المنجبر مع ملاحظة التعميم لسائر الافراد المشكوك في صدق اسم المعدن عليها بل في الرياض انه ينبغي القطع بوجوب الخمس فيها اي هذه الافراد المشكوك فيها بناء على عموم الغنيمة لكل فائدة والكل منها بلا شبهة ووجوبه فيها من هذه الجهة غير وجوبه من حيث المعدنية وتظهر الثمرة في اعتبار مؤنة السنة فتعتبر على جهة الفائدة لا على المعدنية

ولعل هذا احوط انتهى لكن فيه انه قد يقال لا تلازم بين البناء على عموم الغنيمة والقول بوجوب الخمس فيها ان لم نقل انها من المعدن لظهور اتفاق الاصحاب عدا النادر على عدم وجوبه في غير السبع منها وظاهر حصر الخمس في بعض النصوص في غيرها مما سمعته اللهم الا ان يدعى اندراجه في الخامس منها كما تعرفه ان شاء الله وكذا لا تلازم بين القول بوجوب الخمس فيها لا من جهة المعدنية وبين كونه متاخرا عن مؤنة السنة حتى يكون لذلك ثمرة اذ لعل الظاهر من اخبار المؤنة غيرها فيبقى اطلاق الادلة وغيره من غير معارض او لعله يلحق بالمعادن ان لم نقل انه منها كما عساه يومي اليه عبارة البيان السابقة بل وكشف الاستاذ الظ الصحيح السابق على رواية الفقيه بل لعل توسعهم في المعدن هنا حتى ادرجوا فيه ما عرفت لذلك على معنى ارادة المعدن وما في حكمه ان توسعوا في العبارة لان المراد اندراج سائر الافراد السابقة في موضوع خصوص مع ملاحظة ما وقع لهم في غير المقام من عدم هذه التوسعة في المعدن بل لعل اخذ الغير في تعريف النهاية التذكرة يقتضي اخراج جملة ما سمعت عن المعدن بل هو مضافا لما سمعته من المتاخرين الروضة في تفسيره اللهم الا ان يراد بالغير ما كان اصله منها الا انه صار غيرها بالاستحالة لا ان غيرها اصلا ولكن خلو فيها على ما عساه يوهم ظ العبارة كما انه يراد بما في الروضة انه المخرج من الارض مما كان اصله منها لكنه خرج عنها وصار غيرها في بحث التفسيرين من هذه الجهة وان كان قد يشكل تعريف الروضة بعدم اعتبار كون الاصل من الارض في المعدن بل لعل القير ونحوه من المعلوم انه ليس كذلك فيدخل مثل الكماة ونحوه فيه كان هذا التسامح والاجمال في المعدن لما عرفت ولارادة الايكال الى العرف لعله الاقوى لكن فيما سلب عنه الاسم عرفا ولعل منه الجص ونحو الكماة ونحوها كما يشهد له السيرة المستقيمة اما ما شك فيه كان مندرجا فيما سمعته من التفسير له فيحتمل وجوب الخمس فيه لعدم تحقق معارضة العرف للغة فيه عدمه للاصل فتامل جدا وكيف كان فنفي الخلاف في السرائر وظاهر غيرهما بل في س نسبته الى الاكثر انه يجب الخمس فيه بعد المؤنة وان قل من غير اعتبار نصاب بل في ظ الاول وصريحه كصريح الثاني الاجماع عليه لاطلاق الادلة وقيل والقائل الشيخ في نهايته ومبسوطه وابن حمزة في وسيلته ووافقهما جماعة من المتاخرين بل في المدارك نسبته الى عامتهم لا يجب حتى يبلغ ما يخرج منه قيمة عشرين دينارا ولو في معدن الذهب لكن لا يجزي القيمة القديمة بل لا بد من اعتبار القيمة وقت الخروج فيما خرج من الصفر ونحوه لذلك وجب الخمس فما عن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كانت في صدر الاسلام لا يخ من نظر وعلى كل حال فبلوغ النصاب المذكور هو المروي صحيحا عن ابي الحسن سألت ابن ابي نصر عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء فقال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا وقيل كما عن ابي الصلاح في الغنية والعقية والمقنع وابنه مرسلا لا يجب حتى يبلغ قيمته دينارا واحدا للخبر ابن ابي نصر عن محمد بن علي بن ابي عبد الله عن ابي الحسن ايضا سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه زكوة فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس والاول اكثر فتاوى من القدماء اذ هو مع انه صريح من عرفت ظاهر غيره بل حكي عن المفيد الاسكافي والعماني وغيرهم بل قد عرفت دعوى الاجماع عليه والثاني اكثر فتاوى من المتاخرين بل قد عرفت حكايته عن عامتهم بل هو الاقوى في النظر لوجوب تقييد الاطلاق بالصحيح المعتضد بالاصل والشهرة المتاخرة التي قد يدعى انها من المتفقه خصوصا هنا باعتبار صراحة الفتوى بذلك منهم دون الاول على انها اعظم منها بل في الرياض انها كادت تكون اجماعا بل لعلها اجماع في الحقيقة والخروج عن الاجماع المذكور بعد وهو ونيه باعراض المتاخرين بعض القدماء عنه بل حاكية الاول عنه في نهايته عن ظه وعدم صراحته او ظهوره فيما نحن فيه بل لا ظهور عند التامل كما لا يخفى على من لاحظه كعدم صراحة ثانيهما بالاجماع المصطلح بل ظاهر ارادة نفي الخلاف منه لو هو ثبوته بمن عرفت ممن تقدم على حاكيه فقصور الخبر سندا عن مقاومة ذلك الصحيح الذي رواه ابن ابي نصر من غير واسطة اصلا فضلا عن ان تكون مجهولة بل ودلالة لعدم تناوله غير الذهب والفضة اولا واحتماله الجواب عن غيرهما والاستحباب ثانيا والله اعلم نعم لا يعتبر في النصاب المذكور الاخراج دفعة وفاقا لظ جماعة وصريح اخرين لاطلاق الادلة بل لا فرق بين تحقق الاعراض بين الدفعات وعدمه وفاقا لظاهر بيان الشهيد الاول وصريح مسالك الثاني والمدارك وغيرها لذلك ايضا وخلافا للفاضل في هي فاعتبر عدم الاهمال في الانضمام المزبور ولم نعرف له ماخذا معتدا به كما لا فرق قطعا بين اتحاد المستخرج للمعدن وتعدده بحيث اشتركوا في حيازته اذا بلغ نصيب كل واحد منهم النصاب اما اذا لم يبلغ فقد صرح غير واحد بعدم الوجوب على احد منهم بل لا اعرف ممن صرح بخلافه لكن قد يقال بظهور صحيح ابن ابي نصر السابق بل وغيره من الاخبار بخلافه كما اعترف به الشهيد في بيانه وهو احوط ان لم يكن اولى بل قد يدعى ظهور الصحيح المذكور في عدم اعتبار ذلك في المعدن بين غير الشركاء ايضا وان كان بعيدا جدا ان لم يكن ممتنعا نعم لا فرق في الظ بين ما يخرج من معدن واحد او معادن متعددة اذا بلغ مجموع الخارج منها نصابا كما صرح به الاستاذ في كشفه تبعا للشهيد في مسالكه وسبطه في مداركه في وجه فيهما لاطلاق الادلة الا ان الانصاف عدم خلوه عن الاشكال للاصل وانسياق المتحد من الادلة السابقة خصوصا صحيح النصاب على انه صرح في تردد في بعدم الخمس فيما لو وجد كنزا زاد دون النصاب ووجد كنزا اخر دون النصاب واجتمعا نصابا ولم اجد الفرق بينه وبين ما نحن فيه بل يحتمل قويا ارادة من عدا الاستاذ بوجوب الضم بالنسبة لما يخرج من المعدن الواحد عرفا فانه لا اشكال في وجوب الخمس اذا بلغ منضما كما صرح به بعد ذلك في هي قال اذا اشتمل المعدن على جنسين كالذهب والفضة ضم احدهما الى الاخر وكذا ما عداهما خلافا لبعض الجمهور فلا يضم في الذهب والفضة خاصة بل كاد يكون كلام المدارك نصا في ارادة ذلك فينفرد الاستاذ في كشفه بما سمعته لولا ان الظاهر من الدروس ذلك ايضا ثم من المعلوم انه بعد احراز النصاب المزبور يجب الخمس فيه فيما زاد وان قل لظاهر الادلة السابقة ولا يجزي في الخمس اخراج خمس تراب المعدن مثلا لجواز اختلاف الجوهر فيها او علم التساوي والزيادة ففي ذلك اجزاءه لكن قد يشكل هو ذيل صحيح زرارة السابق في اول البحث في تعلق الخمس بعد التصفية وظهور الجوهر بل قد يدعى ظهور غيره في ذلك ايضا بل لعله المتعارف المعهود ولذا صرح الاستاذ في كشفه بعدم الاجزاء فيه ولو لم يخرج الجوهر من المعدن حتى عمله دراهم او دنانير او حليا ونحو ذلك من الالات فزادت قيمته اعتبر في الاصل الذي هو مادة الخمس وفي الزائد حكم المكاسب فيقوم سبيكة ويخرج خمسه كما هو واضح وبه صرح في ذلك لكن قال في الاول بعد ذلك بلا فاصل وكذا لو اتجر به قبل اخراج خمسه وقد يشكل بان المتجه وجوب الخمس في الثمن ايضا بناء على تعلق الخمس بالعين لا على تعلق الخمس بالبائع مع بيعه لجميعه كما صرح به في كره والمنتهى مستشهدا له في الاخير بما رواه الجمهور بل والشيعة وان كان تفاوت يسير بينهما لكنه غير قادح عن ابي الحرث المزني انه اشترى تراب معدن بمائة شاة متبع فاستخرج منه ثمن الف شاة فقال له البايع رد علي البيع فقال لا افعل فقال لاتين عليا فلاسعين بك فاتى علي بن ابي طالب فقال ان ابا الحرث اصاب معدنا فاتاه علي

فقال ابو الرکان الذی اصبت قال لما اصبت کذا انما اصابه بهذا فاشتریت منه بمائة شاة متبع فقال له علی ما اری الخمس الا علیک وکانه رواه بنه
من الخمس وهو کذلک لما فی المروی وهب بن نقل هذه انه قال امیر المؤمنین لصاحب الرکاز ان الخمس علیک فانک انت الذی وجدت الرکاز ولیس علی
الاخر شیء الا انه انما اخذ ثمن غنمه ویدفع بانه وان کان متعلقا بها وجاز له بیعه وکان الخمس علیه لکن له ضمانه علی ان یؤدیه من مال الخمس فیحرج منه
الوجوب بالاصل خاصة دون الزیادة الحاصلة بالاکتساب کما صرح به فی هی وکره ایضا معللا له بان الخمس یتعلق بالعین لا بالثمن ثم یجب فیها ذلک من حیث الربح
بعد اجتماع شرائطه هذا وفی کشف الاستاذ لو وجد شیئا من المعدن مطروحا فی الصحراء فاخذه فلا خمس ولعله لظهور الادلة فی اعتبار الاخراج وان کان للنظر
فیه مجال اللهم الا ان یدعی منا ولا لمثله مع فرض مطروحیته مباحا بان کان المخرج له حیوانا مثلا وقد یشهد له فی الجملة ما صرح به غیر واحد من الاصحاب من ان المعدن
ان کان فی ملک مالک فاخرجه مخرج کان المعدن لصاحب الارض وعلیه الخمس بخلاف الارض المباحة فانه لمخرجه اذ لا فرق عند التامل بین المطروح وبین ذلک کما انما
فی الکشف المذکور من ان لوجوب الخمس فیما یحتاج الی العمل من التراب کالتربة الحسینیة والظروف والالات البناء وجهان محل للنظر ایضا اذ لا نعرف وجه الوجه
احتمال الاندراج فی بعض تفاسیر المعدن او ما الحق به باعتبار الخصوصیة التی تعظم الانتفاع بها لکنه کما تری للقطع بعدم ارادة نحو ذلک من الخصوصیة المذکور کالقطع بعدمه
فی بلیة الارض للظروف والالات من الخصوصیة المعدنیة او الملحق بها ضرورة قبول اکثر الاراضی لذلک وان ارید بالخصوصیة المعنی الحاصل بعد العمل من حیث العمل نفسه
کما هو ظاهر العبارة فهو اوضح نظرا ثم ما فیه من انه لو حصل شیء قلیل من المعدن فی مکان فاستنبطه مرة بتخیل النصاب ثم انقطع فقوی دخوله فی حکم المعادن اشکال فی محله
ان کان الاقوی فی النظر وجوبه لاطلاق الادلة المقتضیة دخول ذلک کاقتضائه عدم الفرق بین افراد المستنبطین بعد تحقق الملک للمستنبط نفسه او سیده کما لو کان عبدا
بل ولا بین المسلم والکافر وان حکی عن الشیخ بل هو ظ المبسوط انه یمنع الذمی من العمل فی المعدن لکن صرح الاول بانه لو خالف وعمل ملک وکان علیه الخمس لاطلاق الادلة
ولم اعرف فی ذلک بانه لم یقف له علی دلیل یقتضی منع الذمی من العمل فی المعدن وهو کذلک بالنسبة الی غیر ما کان فی ملک الامام من الاراضی المیتة ونحوها او المسلمین کالاراضی المفتوحة عنوة
واما فیهما فقد یتوجه عدم ملکه اصلا فضلا عن منعه فقط لعدم العلم بتحقق الاذن من الامام فی الاول وعدم کونه من المسلمین فی الثانی کما انه قد یتوجه سبق المعادن علی الاحکام
الاصلیة لسائر بنی آدم نحو الحطب والماء وان کانت فی الاراضی المذکورة او یتوجه الفرق بین ما کان للامام او للمسلمین فیلتزم حصول الملک فی الثانی دون الاول والعموم ما نعه
الحاصل من قوله من احیا ارضا میتة فهی له او یفرق بین الذمی وغیره بامکان التزام معاملة الذمی لذمته معاملة المسلمین فی نحو ذلک دون غیره لکن یتجه علی الاول
بل وعلی الاخیر استثناء ذلک من اطلاق الحکم بملکیة المعدن لمالک الارض بل لعله من اللازم فی الجملة للقطع بملک المجهز من المسلمین لما کان فی الارض المفتوحة عنوة
مع انها ملک لسائر المسلمین ولعله لانه بنفسه فی حکم الموات وان کان فی ارض معمورة منها بغرس او زرع لتمام الکلام محل اخر وکذا لا فرق بین المکلف وغیره کما صرح
به فی البیان وان کان لم یخاطب هو باخراج الخمس لانه متعلق فی المال نفسه لذلک لاطلاق الادلة بل ظاهرها ان الحکم المذکور من الوضعیات الشاملة للمکلفین وغیرهم الثالث
من السبعة الواجب فیها الخمس الکنوز جمع الکنز من المسمی فی جملة من عبارات الاصحاب منها کره وهی بالرکاز من الرکز بمعنی الخفاء بلا خلاف فیه فی تو وف وظ الغنیة
او صریحها بل مع زیادة بین اهل العلم فی هی بل اجماعا فی ف وکره وظ الانتصار او صریحه بل فی المدارک اجمع العلماء کافة علی وجوب الخمس فیه للایة بناء علی عموم الغنیمة
فیها خصوصا له للمروی عن الفقیه والخصال فی وصیة النبی صلی الله علیه وآله لعلی ع یا علی ان عبد المطلب سن فی الجاهلیة خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام الی ان قال ووجد کنزا فاخرج
منه الخمس وتصدق به فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شیء الایة وعموم السنة منها خبر سماعة سالت ابا الحسن ع عن الخمس فقال فی کل ما افاد الناس من قلیل او کثیر
وصحیح الحلبی عن الصادق ع عن الکنز کم فیه قال الخمس وصحیح زرارة المتقدم سابقا فی المعادن بناء علی ارادة الکنز او الاعم منه ومن المعادن من الرکاز فیه وغیر ذلک والکنز
هو کما فی التنقیح بل وکره بل وهی وف وضه وغیرها کل مال مذخور تحت الارض مع زیادة قصد فی الاخیرین ولعل الذخر یغنی عنه ان قلنا باعتباره فیه کما
صرح به فی الاخیر فان قلنا بعدمه باستتار المال فی الارض بسبب الضیاع بل بالمجیء بالقطع ویعلم ذلک بالقرائن الحالیة کالوثاق والا کانت زیادته مفسدة ولعله
کذلک لعدم الفرق فی الظاهر نصا وفتوی فی وجوب الخمس بالکنز بین ما علم قصد التذخیر فیه وعدمه بل ولو علم عدمه کما فی بعض المدن المغضوب علیها من رب العالمین ولعله
لذا قال الاستاذ فی کشفه مذخورا بنفسه او بفعل فاعل اللهم الا ان یلتزم الحاق نحو ذلک بالکنز لا الدخول فی مسماه او منع جریان الحکم فی مثله کالمذخور فی جدار او فی
بطن شجرة او خشبا من بیوت او خشب او تحت حطب فانه صرح الاستاذ المذکور بعدم الخمس فیه وان کان هو لا یخلو من اشکال فی البعض ان لم یکن الکل بل منع الاستاذ دعوی بعض
التنقیح سیما مع ملاحظة الخاتم الموجود فی جوف الدابة والسمکة به للخمس بعد تسلیم الشک او عدم الصدق وعدم ارادة المثال من الارض لما یشمل مثل
ذلک وعدا ما کان الاسناد لا لعموم الکتاب والسنة ثم ان ظ تعریف الاصحاب للکنز ولو کان المجهول فی کلام بعضهم معقد نفی الخلاف والاجماع من اخر بعد
منهم بما سمعت عدم الفرق بین النقدین وغیرهما مما یعد مالا بل صرح فی کره وهی وس وغیرها بذلک بل قد یشعر عبارة الاول بعد التامل فیها بالاجماع علیه عندنا
لکن فی کشف الاستاذ ان ظاهر تخصیص الحکم بالنقدین وغیرهما یتبع حکم اللقطة بل لعله ظ تو ایضا ویمکن ان یشهد له بعد الاصل فهم النوع من صحیح النصاب الاتی ان
هو فی الریاض الاتفاق وظاهر الارادة للعدد منه لا النوع صحة سلب اسمه عن اکثرها عند بل جمیعها لانه قد یتوجه عنادا عموم الایة والسنة کما عرفت منشأ النعم
المربوط بصدق اسم الرکاز المرجح فی صحیح زرارة السابق المفسر فی المصباح المنیر وغیره بالمال المدفون وفی القاموس بما ذکره الله فی المعادن او احد شبهه من اهل الجاهلیة
وقطع الذهب والفضة من المعدن لا الکنز فلا یقدح سلب اسمه عنه بل الظ من ملاحظة کلام الاصحاب خصوصا الذکره وهی دون ارادة الرکاز من الکنز هنا
ولعله لذا فسره المص وغیره هنا بما سمعت مما هو معنی الرکاز ودونه منا تامل جدا ویعتبر فی وجوب الخمس فیه النصاب بلا خلاف اجده فیه وان الملوق بعض العلماء
بل فی الخلاف والغنیة والسرائر وظ کره وهی وک الاجماع علیه بل فی معقد الاربعة المتاخرة انه عشرون دینارا کما ان معقد الاول بلوغه نصابا یجب فی مثله
غنیمة الخمس ولعله المروی فی المقنعة مرسلا وان کان هو امر صریح بالنسبة الی ارادة المعدن وعن سئل الرضا ع عن مقدار الکنز الذی یجب فیه الخمس فقال ما یجب فی مثله الزکاة ففیه الخمس وما

لم یبلغ حد ما یجب فیه الزکوة فلا خمس فیه لکن فی الغنیة انه بلوغ قیمته دینار فصاعدا بدلیل الاجماع وهو غریب بل دعواه الاجماع علیه اغرب اذ لم نعرف له
موافقا ولا دلیلا نعم کان علی بعض الاصحاب واکثرهم عدم الاقتصار علی العشرین دینارا نصاب الذهب بل ظ فی اعتبار ذلک حتی فی الفضة بحیث لا یجزی الاقل منه
ولو مائتا درهم المساویة له فی صدر الاسلام بل کان ینبغی ذکر المائتی درهم نصاب الفضة معه للصحیح السابق ومعقد اجماع الخلاف بل فی المسالک انه ینبغی القطع به
فیقال حینئذ یعتبر بلوغ العشرین فی الذهب والمائتین فی الفضة واما کان فی غیرهما کما صرح به فی کره وهی وغیرهما الا انه یجزی فی الذهب مثلا مائتا درهم لو فرض قلتهما عن العشرین
او فی الفضة العشرین لو فرض قلتها عن المائتین وان امکن تخریجه من لفظ مثله فی الصحیح المزبور خصوصا مع ملاحظة تناوله لغیر النقدین بل قد یوهمه عبارة البیان
ذلک الا ان المنساق الی الذهن منه ما ذکرنا ولعل ذلک للاقتصار للمساواة المزبورة لا لارادة المثالیة او لدعوی ارادة ذلک من الصحیح المذکور بقرینة الصحیح المتقدم سابقا
فی المعادن المشتمل علی تفسیر نحو العبارة فیه بالعشرین دینارا سیما مع تقارب المسؤل عنه واتحاد الراوی والمروی عنه فیهما فیتجه ما فی المتن وغیره من انه اذا بلغ الکنز عشرین
دینارا او کان فی ارض دار الحرب او دار الاسلام ولیس علیه اثر وجب فیه الخمس علی کل حال فلا نصاب له غیر ذلک فیتجه فی بالغه الزائد علیه وان قل الخمس کما هو ظ
الاصحاب بل کاد یکون صریحهم بل هو صریح بعضهم کالعلامة فی هی وکره والشهیدین فی ن والبیان وغیرهما لکن فی ک یشکل بان مقتضی الصحیح السابق مساواة الخمس للزکوة
فی اعتبار النصاب الثانی کالاول الا انی لا اعلم بذلک مصرحا ویدفع بظهوره بعد ان عرفت ارادة السؤال من المقدار فیه بالاتفاق المحکی فی مساواة الخمس
للزکوة فی مبدأ تعلق الوجوب لا المساواة فی النصب لیکون ما بین النصابین عفوا کالزکوة خصوصا مع ملاحظة المرسل السابق فی المقنعة لا اقل من الشک
فتبقی الادلة السابقة علی اطلاقها اقتصارا علی القدر المتیقن خروجه کما انها هی کذلک بالنسبة الی اعتبار الحول فلا یعتبر فیه حول قطعا کما صرح به غیر واحد
کالقطع بعدم اعتبار بلوغ النصاب فیه بضمه الی مال اخر زکاتی او غیره وان حکی عن الشافعی ذلک نعم فی اجزاء حصوله بضم بعض الکنوز الی بعض وجه وقول
تقدم نظیره فی المعادن مع ان المصرح به هنا فی ن وهی وکره عدمه بل لعل الاقوی قوته ولیس هو کالاخراج دفعات من کنز واحد ضرورة بل ولا کالمال المذخور
فی ظروف متعددة فی مکان واحد او کالواحد فان الضم فیهما لا یخلو عن قوة لا عدمه بل ینبغی القطع به فی الاول کما هو واضح تقدم نظیره فی المعدن فلاحظ وتامل
ثم الکنز ان وجد فی ارض الحرب فان کانت ملکا لواحد خاص منهم بل دار الاسلام اذا کانت مباحة او لم تکن ملکا لواحد من المسلمین بالخصوص کالمعمور من المفتوحة عنوة
وکان لا اثر للاسلام من سکة ونحوها علیه فلا خلاف اجده فی وجوب الخمس علی واجده لاطلاق الادلة السابقة المستفاد منها ملکیة الواجد المنفی عنها الخلاف فی
تو علی البت فی الاول والظهور فی الثانی بل فیها الاتفاق علیه حکاه فی الفائدة الثالثة من الفوائد التی ذکرها بانها بل قد یظهر من الغنیة الاجماع علیه علی ما سبقه ایضا و
المقطوع بها بین الاصحاب فی الاول کما انه قد یشعر عبارتها بعدم الخلاف فی الثانی وهو کذلک ضرورة انتسابه الی الاقدمین من خطاب بتجدد او زواله کما اعترف به فی تو بل قد
یستفاد ایضا فی الجملة من صحیح ابن مسلم عن احدهما ع سالته عن الورق یوجد فی دار فقال ان کانت الدار معمورة فیها اهلها فهی لاهلها وان کانت خربة فانت احق بما وجدت بضمیمة
الاخر عن الصادق ع مضافا الی ما فی ک من ان الاصل فی الاشیاء الاباحة والتصرف فی مال الغیر انما یحرم اذا ثبت کون المال محترما وتعلق به خصوصا او عموما ملک الغیر
وان کان فی اقتضاء ذلک بعد تسلیم ملکیة الواجد المتوقفة علی ذکر الشارع سببا ینقطع به استصحاب عدمها للواجد بثبوتها للاصل نظر واضح بل کذا الوجوه
فی دار الاسلام السابقة وکان علیه اثر الاسلام ایضا علی الاقوی وفاقا للخلاف والسرائر وک وکشف الاستاذ بل العلامة ظاهرا عن المفید والمرتضی والحسن من الاطلاق ایضا
بل العلامة ابن زهرة فی غنیته بل تحتمل عبارته دعوی الاجماع علیه خلافا للفاضلین والشهیدین فی البیان ولک والمقداد عن المبسوط فلقطة بل فی التنقیح ان علیه الفتوی لما
سمعته سابقا من اطلاق وجوب الخمس غیر المؤید باشعار صحیحة عبد الله بن جعفر الوارد فی الموجود فی جوف الدابة التی ستسمعها فیما یاتی السالم عن معارض معتد به
اذ هو اما اصالة احترام مال المسلم المتوقف الاستدلال بها علی ثبوت کونه مال المسلم وهو فی حیز المنع لاعمیة اثر الاسلام والارض منه علی انها لا تفید الاطمئنان
لا دلیل علی حجیته هنا واما تناول تعریف اللقطة له الذی هو مال ضائع علیه اثر ملک انسان وجد فی دار الاسلام وهو کذلک فی حیز المنع ایضا لظهور
الضائع فی عدمه مع معارضته بصحیحی ابن مسلم المتقدمین بضد صاحبه الذخر بخلاف المکنوز واما قول الباقر ع فی خبر محمد بن قیس قضی علی ع فی رجل وجد
ورقا فی خربة ان یعرفها فان وجد من یعرفها والا تمتع بها وهو مع معارضته بصحیحی ابن مسلم المتقدمین لا دلالة فیه علی التفصیل المزبور والجمع بینهما وبینه بذلک
لا شاهد علیه لعل الاولی من الجمع بحمله علی کون الخربة لمالک معروف او علی ما اذا کان الورق غیر مکنوز وحمل الصحیحین علی المکنوز نعم لو علم ولو من القرائن
المفیدة قطعا بالعادة کونه من الکنوز الاسلامیة اتجه الحکم بعدم انه راجع فیما نحن فیه للقطع بکونه محترم المال بل هو اما لقطة یعرف بها او انه یرجع امره
الی حاکم الشرع او یلحق بمجهول المالک فیتصدق به لظهور اتفاق الاصحاب علی ارادة غیر المعلوم کونه لمسلم من الکنز هنا کما یومی الیه التفصیل باثر الاسلام
وعدمه ان لم یحتج الی ذلک التفصیل لکن لاعمیة الاثر من ذلک لا مع تسلیم دلالته ومن هنا کان لا وجه لاحتمال التمسک باطلاق الاخبار کون الخمس فی
الکنز الشامل للمثال المفروض ثم لعل من ذلک ما یوجد الان من بعض الکنوز العباسیة والامویة ونحوهما من الدول الاسلامیة بل الظ تعین الوجهین
الاخیرین فیه بل قد یومی الی الثانی منهما موثق اسحق الاتی واما احتمال اللقطة الواجب تعریفها فی مثله فبعید جدا بل لعل مثله لیس من المال الضائع
کما عرفت سابقا بل فیما ذکرنا یظهر لک وجه جریان الحکم المزبور فی الکنوز فی ارض الاسلام المفتوحة علی الکفار التی یعلم عدم استعمال المسلمین لها بعد
الفتح فی کنز ونحوه والارض التی باد المسلمون الکفار علیها بل کذا الارض المملوکة لمسلم خاص لانها خربت بخلوها عن اهلها وانجلائهم واعراضهم عنها
فصارت مباحة فیکون الموجود فیها کالموجود فی الارض المباحة کما هو مضمون صحیحی ابن مسلم السابقین بل وکذا ما وجد فی ارض مملوکة بالاحیاء کما صرح
فی ک بل حکاه فی تو عن جمع فیملکه ویخرج خمسه ان لم یکن علیه اثر الاسلام والا جری فیه الخلاف السابق الذی قد عرفت قوة کونه کذلک ایضا اما لو کانت
مملوکة بابتیاع او هبة لا یحصل بسببه ملک الکنز وکان علیه اثر الاسلام ففی المنتهی وکره ولک وغیرها عرفه البایع فان عرفه والا فالمالک الذی قبله
وهکذا بل لا اجد فیه خلافا بیننا لوجوب الحکم به له مع دعواه اجماعا فی هی قضاء لظ الید السابقة بل قد یدعی انه محکوم بملکیته له ما لم ینفه عن نفسه

من غير حاجة الى دعواه اياه كما عساه يومي اليه في الجملة صحيحا ابن مسلم السابقتان فيجب تعريفه اياه قطعا بل هو اولى من اللقطة في ذلك بناء على انه ليس منها فما في الحدائق من انه يمكن المناقشة في وجوب تعريفه لذي اليد السابقة اذ الاحتمال عدم جريان يده عليه لاصالة البرائة من هذا التكليف مضافا الى اصالة عدم التقدم لا ينبغي ان يصغى اليه كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة للفقه وان قال في ثق انه لا يخلو من قرب بل فيهما انه يؤيده صحيحة عبد الله بن جعفر المتضمنة لحكم الموجود في جوف الدابة التي ستسمعها فيما يأتي فهو كذلك لكن قد يقال بارادة المثال من البائع فيها او يعرف بظهور المدفون في الدار انه لصاحبها الاول بعد انكار الدابة بخلاف الدابة نعم لو علم انتفائه عن بعض الملاك ولو ببعض القرائن المفيدة له عادة لم يجب تعريفه لانتفاء فائدته كانتفائه بالنسبة للمالك السابق على البائع بعد دعوى معرفة البائع اياه لتقديمه عليه اذا تداعيا كما هو المقتضى الترتيب السابق في التعريف بل صرح به في لك وانكان لا يخلو من تامل باعتبار تساوي الجميع في عدم اليد وقت التعريف كتساويهم فيها قبله وقرب زمان يد احدهم من يد المعرف لا يقتضي ترجيحه على غيره ولعله لذا اطلق في البيان وجوب تعريفه من كل من جرت يده على المبيع من غير ذكر الترتيب وان لم يعرفه جميع من امكنه تعريفه اياه من الملاك السابقين فللمنجد بل صرح به بعضهم كالموجود في ارض المسلمين يجري فيه خلاف السابق اما اذا لم يكن عليه اثر الاسلام فقضية اطلاق لفظ الكتاب بل كاد يكون صريح الشهيد في مر و لك مساواته للاول في وجوب التعريف ايضا وترتيبه بل قد يظهر من الغنية الاجماع على تعريفه من البائع كصريحه على انه لم يعرفه احد كان لواجده بعد اخراج الخمس وظاهر كره والمنتهى بل صريحهما اختصاص التعريف بما عليه اثر الاسلام دون ما لا اثر له فانه لواجده على احد قولي الشيخ ولقطة على الثاني وفيه بحث لاشتراك الجميع في المقتضي للتعريف السابق نعم ينبغي التفصيل بعد اذا انكروه بانه للواجد ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا جرى فيه الخلاف السابق لا انه مطلقا للواجد كما عساه يوهمه لفظة الكتاب كما لا هنا ذلك ايضا حيث قال ولو وجده في ملك له مبتاع عرفه البائع فان عرفه فهو احق به وان جهله فهو للمشتري وعليه الخمس اللهم الا ان يريد بالضمير الكنز الذي لا اثر للاسلام لكن لا يكون كلامه مشتملا على حكم القسمين والظاهر ارادته الجنس من البائع لا البائع القريب خاصة والمثالية منه والا فلا فرق بينه وبين الواهب والمصالح وغيرهما بل في لك وارث كل واحد منهم كذلك بل وان تعدد او رثة كانوا او غيرهم واتفقوا على نفيه او ثبوته فلا اشكال كما انه كذلك لو تنازعوا فيه لرجوعه الى حكم التداعي اما لو ادعاه بعضهم ونفاه الآخر عن نفسه اختص به في غير صورة الارث على اشكال تعرفه فيما يأتي بل وفيها اذا صرح بان سبب ملكه غير الارث واطلق دعوى ملكيته من غير تعرض للسبب كما صرح به في لك لثبوت يده له سابقا وعدم معارض له في دعواه وانكان لا يخلو من اشكال لعدم ثبوت يده له غير يد التركة ففي الزائد على حصته كدعوى الاجنبي الموقوف قبولها على البينة كما هو ظ تخصيص التعريف بالبائع ونحوه في كلام الاصحاب اما لو صرح بان سبب ملكه الارث فليس له الا حصته قطعا وهل يملك الباقي الواجد لعدم مدع له ولا تلازم بين الحكم ظاهرا بحصته منه لذلك المدعي وبين ثبوت كون الباقي لمسلم محترم المال لاحتمال كذبه او هو كاللقطة خصوصا من اعتبر عدم اثر الاسلام في ملكية الكنز اذ ليس هو اقوى امارة من ظهور دعوى بعضه بسبب يقتضي الشركة بينه وبين غيره من باقي الورثة وان نفوهم عن انفسهم او كمجهول المالك يتصدق به حينئذ لا لانه بل يحتمل تسليمه حاكم الشرع او ابقائه حتى يدعوه لكن اول الاحتمالات لا يخلو من قوة ايضا احتمال وجوب دفع الباقي الى مدعيه من الملاك على مورث هذا الوارث فيشترك فيه الطبقتان او الطبقات في الحاق المستاجر والمستعير ونحوهما بالمالك في ما تقدم وجهان بل قولان الاستاذ في كشفه مصرحا فيه بتقديم المالك عليه عند التعارض وعدم شاهد حال لاحدهما كما عن احد قولي الشيخ بل عن المعتبر المص اختياره وهو جيد ان اريد بالمالك الموجر لعينه بتقريب والا فتقديم السابق عليه لا يخلو من نظر بل منع وقيل كما عن مختلف الفاضل اختياره بل قربه الشهيد في بيانه بتقديم المستاجر لثبوت يده حقيقة ويد المالك حكما لاستتباعها لها ودار فيها الكنز كما انه جزم في الاخير بالعمل بقرينة الحال من حدث لا مع اليمين بل قد يظهر من الاستاذ في كشفه اختياره ايضا وهو لا يخلو من وجه تنبيه لغيره في جميع ما تقدم ليظهر لك جملة من الفروع التي تركنا التعرض لها لذلك ولغيره منها مساواة الارض المنتقلة اليه بارث للمبتاعة في اكثر ما تقدم او جميعه بل منه يظهر الحال ايضا في الموجود من الكنز في ملك الغير اذ كان الحكم كما صرح به في ك كالحكم في الارض المملوكة للواجد بل في فى وكره والبيان وغيرها التصريح ايضا بتعريفه صاحب الملك لكن في الاولين انه ان لم يعرفه فهو لاول مالك من دون التعرض للتعريف لاشتراط الاعتراف ولا الحكم بعده اذا لم يعرف به بناء على اشتراطه وفي الثالث انه ان لم يعرفه فهو للواجد فيخمسه من غير تعرض لتعريفه المالك السابق على من في يده وقت الوجود بل استقرب في تو حكمه في ظله بانه لو وعليه الخمس من غير تفصيل بين اثر الاسلام وعدمه مع تفصيله بذلك في الوجود في الارض المباحة وهو محل بل هو اولى في الحكم بكونه لقطة من السابق خصوصا فيما لا اثر للاسلام الموثق اسحق بن عمار سئل ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها من حيث ظهوره بذلك كما اعترف به في ثق وان كان قد يمنع عليه يدعي ظهوره في انه من مجهول المالك لكن لما كان لا تفصيل فيه بظهور اثر الاسلام وعدمه مع انه يمكن تحصيل الاجماع على ملكية الواجد الثاني اذا لم يعرف به المالك مضافا الى اطلاق الادلة السابقة وضعف الركون الى اطلاقه بالنسبة اليه وبالنسبة للثاني لما عرفت سابقا فلا بد تنزيله على معلومية كونه لمسلم فيتجه الامر بالصدقة كما انه يحتمل تنزيل ما في الخلاف من انه اذا وجد ركازا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض له اجماعا على ذلك وعلى اي حال فالتعرض وانكان الحكم فيه لو تعرض ما سمعت ونحو ذلك مما ينزل عليه صحيحا ابن مسلم المتقدمان في اول البحث الظاهران ايضا في ملكية صاحب الدار ما فيها فتامل جيدا وكذا يجب تعريف البائع لو اشترى دابة ووجد في جوفها شيئا له قيمة فان عرفه والا فهو للمشتري وعليه الخمس لصحيح عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اساله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عليه عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه لكن ظاهره تعريف البائع خاصة اللهم الا ان يريد المثال او علم نفيه عن غيره كما ان ظاهره عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام او لا بل لعله ظ في الاول وهو مما يؤيد المختار ضرورة مساواته للارض المبتاعة بل ظاهره عدم الخمس ايضا كما هو مقتضى الاصل ايضا لكن في د انه قد قطع به الاصحاب وظاهره كالكفاية وثق الاتفاق عليه لكن فيها بعد ذلك ان ظاهرهم انه راجع الى مفهوم الكنز

وهو بعيد نعم يمكن دخوله في قسم الارباح قلت بل جزم في ثق بذلك وببطلان اندراجه في الكنز وهو جيد بالنسبة للثاني بل لم اعرف احدا من الاصحاب صرح بخلافه نعم قد يظهر من بعضهم الخلاف به تبعيتها وهو موقوف على الدليل فان ثبت اجماعا كان او غيره تعين القول به والا كان محل منع والظ انه كذلك لعدم وصول شيء منها الينا كما ان الظاهر عدم اندراجه في قسم الارباح ضرورة كونه بمعزل عنه اذ ليس هو مما اعد واخذ للتعرض له نعم لو قلنا بعموم الغنيمة لكل فائدة اتجه وجوبه فيه على ان يكون فيها مستقلا غير التبعية ولعله لذا قال في ثر ما القطة وكذلك اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة وذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا قل او كثر مقدار الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان عرفه اعطاه اياه وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنة لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذا حكم من ابتاع سمكة فوجد في جوفها درة او سبيكة او ما اشبه ذلك لان البائع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجده المشتري فلذلك وجب عليه تعريف البائع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف بائع السمكة الدرة بل ملكها المشتري من دون تعريف البائع ولم يورد بهذا خبرا عن اصحابنا ولا رواه عن الائمة احد منهم والفقيه سلار في رسالته يذهب الى ما اخترناه وهو الذي يقتضيه اصول مذهبنا انتهى وهو صريح في عدم اندراجه في الكنز وفي عدم التعريف بين السمكة والدابة كما انه كاد يكون صريحا في عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام وغيره لكن قد يشكل اعتبار اخراج مؤنة سنته منه بعد فرض عدم اندراجه في الارباح اللهم الا ان يقال بعموم ما دل على اعتبارها للارباح وغيرها الا ما خرج من الكنز والمعادن ونحوهما كما انه يشكل اطلاقه والظاهر غيره بما في لك من انه انما يتم مع عدم اثر الاسلام والا فلا يقصر عما يوجد في الارض لاشتراك الجميع في دلالة اثر الاسلام على مالك سابق والاصل عدم زواله فيجب تعريفه جواز التملك بعدم وجود الاثر والا كان لقطة في الموضعين ولان نماه قد يدفع بالسابق الصحيح اذ لعله الفارق مع ان التحقيق عندنا عدم الفرق كما عرفت بل لعل كلامهم هنا مؤيد لما سمعت بل يشكل ايضا بظهور الفرق بين الدابة والسمكة ضرورة كون الموجود في الاولى كالموجود في الارض المملوكة بخلاف الثانية فكالمباحة او المملوكة التي يعلم عدم كون ما فيها لمالكها ومن هنا وجب تعريف البائع فيها دونها بل القطع حاصل غالبا بعدم كون ما في جوف السمكة للبائع فلا فائدة في التعريف بل قد يقال انه وقع من مال المسلم في البحر ووصل الى جوف السمكة صار كالمعرض عنه فيجوز اخذه لمن وجده كما يومي اليه ما ذكر في السفينة المنكسرة وان خدش في لك بان الحكم غير مقصور على الماخوذة من البحر بل هو متناول للمملوكة بالاصل كما لو كانت في ماء محصور مملوك للبائع بحيث يكون منشاؤها فيه فتكون كالدابة ومع ذلك فالاصل ممنوع لكنه كما ترى واضح المنع بظهور انصراف كلام الاصحاب الى الافراد المتعارفة فلا يقدح فيه الالتزام بالمساواة للدابة في الفرض المذكور كما انه لا يقدح فيه التزام مساواة الدابة للسمكة في عدم التعريف ونحوه اذا فرض اصطيادها وحيازتها كالغزال ونحوه وعلم تقدم ما وجد في جوفها على يد البائع كالسمكة نعم حكي عن المذكرة الميل الى مساواة السمكة الدابة مطلقا في التعريف للبائع من حيث ان القصد الى حيازة السمكة يستلزم القصد الى حيازة جميع اجزائها وما يتعلق بها وفيه ان المتجه الحكم بملكية الصياد لما في جوفها لا تعريفه اياه والظ ان لم يكن المقطوع به خلافه بل قد يظهر ذلك من الاخبار ايضا كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر ع ان رجلا عابدا من بني اسرائيل كان عارفا الى ان قال فخرج فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف درهم فجاء سائل يدق الباب فقال له الرجل ادخل فقد خل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا ملك من ملائكة ربك اراد ان يبلوك فوجدك عبدا شاكرا ثم ذهب وخبر حفص بن غياث عن الصادق المروي عن الراوندي في قصص الانبياء قال كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم ايما احب اليك درهمان من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فانتبه فرأى الدرهمين تحت رأسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة واقبل الى منزله فلما رأته امرأته اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما شق بطنها اذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن امالي الصدوق عن علي بن الحسين ع حديثا اشتمل على ان رجلا شكى اليه الحاجة فدفع اليه قرصين قال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك الى ان قال فلما شق بطن السمكة وجد فيها لؤلؤتين فاخرتين فباع اللؤلؤتين بمال عظيم فقضى منه دينه وحسن بعد ذلك حاله ونحوه المروي في تفسير العسكري ع ومن ذلك كله ظهر لك ما في المتن من انه لو ابتاع سمكة فوجد في جوفها شيئا اخرج خمسه وكان له الباقي لعدم دليل على وجوب تعريفه للبائع ومن غير فرق بين اثر الاسلام وعدمه كما ظهر لك وجه ذلك كله كظهور الوجه في الخمس ايضا انه كالدابة على ما اعترف به في ك وغيرها بل لا اجد احدا فصل بينهما فيه بل وظهر مما تقدم ايضا وجه ما ذكره هنا بقوله تفريع اذا وجد كنزا في ارض موات من دار الاسلام فان لم يكن عليه سكة عادية او كان عليه سكة عادية اي قديمة كانه نسبة الى عاد قوم هود اخرج خمسه وكان له الباقي وانكان عليه اثر سكة الاسلام قيل يعرف كاللقطة وقيل يملكه الواجد وعليه الخمس وقد بينا ان الثاني لا الاول اشبه فلاحظ وتامل الرابع مما يجب فيه الخمس كلما يخرج من البحر بالغوص مما اعتيد خروجه منه بذلك كالجواهر والدرر ونحوها بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في ثق بل في ظ الانتصار وصريح الغنية والمنتهى الاجماع عليه كظ نسبته الى علمائنا في كره للاية بالتقريب السابق وصحيح الحلبي سأل الصادق ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس كخبر محمد بن علي بن عبد الله سأل ابا الحسن ع عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ومرسل حماد عن العبد الصالح الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص والكنوز ومن المعادن والملاحة وابن ابي عمير عن غير واحد عن الصادق ع المروي عن الخصال والمقنع الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس واحمد بن محمد عن بعض اصحابنا الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه لم يحفظ الخامس الى غير ذلك مما هو مستغن بصحة سنده ووضوح دلالته عن الانجبار وما هو منجبر بالاجماع المحكي ان لم يكن محصلا فما في ك من الاقتصار على ذكر صحيحة الحلبي الاولى ثم المناقشة فيها بقصورها عن افادة التعميم كما ترى نعم يجب فيه الخمس بشرط ان يبلغ قيمته دينارا فصاعدا كما هو المش نقلا وتحصيلا شهرة كادت تكون اجماعا بل في كره وهي نسبته الى علمائنا بل في الثاني لا يعتبر في الزائد نصابا اجماعا بل لو زاد قليلا او كثيرا وجب الخمس فيه كما انه في المنتهى اتفق الاصحاب على اعتبار دينار وفي ثق الاصحاب قد وحدوا نصاب الدينار في الغوص مضافا

الى الاصل ومفهوم الخبر السابق بل الاجماع بقسميه بالنسبة الى عدم الخمس في الناقص عن ذلك الى اطلاق الادلة ومنطوق ذلك الخبر المعتضد والمنجبر بما عرفت بالنسبة للوجوب في الزائد عليه فما عن غرية المفيد من اعتبار عشرين دينارا فيه ضعيف لا نعرف له ماخذا معتدا به كما اعترف به غير واحد مما تقدم سابقا في المعدن والكنز يظهر لك البحث هنا في اتحاد الاخراج والمخرج والنوع وتعدد الشركاء ونحو ذلك ضرورة تساوي الجميع في جهة البحث كما اعترف به في الرياض وغيره لكن في الرياض ان الاجود اعتبار اتحاد النوع في الكنز والمعدن دون الغوص وفاقا للعلامة وعليه يبان الفرق ثم انه لا اشكال في وجوب الخمس في المذكور انما بل المراد خروجه بالغوص اما لو خرج اخذ منه شيء بنفسه على الساحل ونحوه من غير غوص لم يجب الخمس قطعا للاصل السالم عن معارضة الادلة السابقة الظاهرة في غيره عدا خبر الدينار بل هو ايضا بناء على انصرافه الى المتعارف بل ظ المشتمل على العد منها عدمه فيه ايضا وكذا المخرج بالالات من غير غوص لكن في البيان انه لو اخذ منه شيء بغير غوص فالظ انه كحكمه ولو كان مما القاه الماء على الساحل ولعله للخبر السابق المحتاج الى جابر في ذلك ليس بل الموهن متحقق على الظ كما انه في المتجه ايضا بالحاق ما يخرج من الماء بالالات مع عدم دخول المخرج في اسم الغوص فيه منع كمنع ما في الوسيلة من تعلق الخمس بما يوخذ على راس الماء في البحر ان اراد غير جهة الربح كما هو ظاهر نعم قد يقوى تعلق الخمس فيما لو غاص وشده بالة مثلا ثم اخرج بل هو من افراد الغوص على الظ كما انه يقوى وجوب الخمس فيما ذكره الاولان مع دخوله في قسم الارباح ولا ينافيه اطلاق العبارة نفيه بعد ظهوره في ارادة ذلك من جهة الغوص اذ لا ينافي نفيه من جهة ثبوته من اخرى ولو من جهة بلوغ النصاب وعدمه كما لو فرض اجتماع جهتي الخمس او جهاته فبلغ نصاب احدهما دون الاخرى تعلق به الخمس من هذه الجهة قطعا كما لو فرض معدن تحت الماء بحيث لا يخرج منه الا بالغوص فاخرج منه شيئا لا يبلغ نصاب المعدن ويبلغ نصاب الغوص وجب فيه الخمس بناء على تعلقه بمثل ذلك مما يخرج بالغوص ثم الخمس على الغواص ان كان اصيلا وان كان اجيرا فعلى المستاجر والمتناول من الغواص لا يجري عليه حكم الغوص الا اذا تناول وهو غائص مع عدم نية الاول الحيازة على اشكال فيه للشك في اندراجه في اطلاق الادلة كالشك في اندراج ما لو غاص من غير قصد فصادف شيئا وان جزم بهما الاستاذ في كشفه ولا يجب الخمس فيما يخرج بالغوص من الاموال الغارقة في البحر ان كان لها مالك لخروجها للاصل وظهور النصوص والفتاوى في غيرها وان استشكل فيه في ق بل هو لاخذه بعد اعراض صاحبه انقطاع رجائه لخبر الشعيري والسكوني في سفينة انكسرت في البحر فاخرج بعضه بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق فقال اما ما اخرجه البحر فهو لاهله الله اخرجه اما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به وان كان يشكل انطباق تفصيله على القواعد الشرعية ضرورة اتحاد اباحتهما مع الاعراض وعدمهما مع عدمه اللهم الا ان يقال بعدم اعتبار الاعراض فيما يخرج بالغوص بل يكفي في ملك اخذه انقطاع رجاء صاحبه عن حصوله وتركه التعرض لخروجه كما هو المتعارف في غريق البحر لا الاعراض والاباحة لكل احد فلو لم يخرجه البحر بقي على ملك مالكه اقتصارا فيما خالف الاصل واستصحاب الملك على المتيقن فهو جيد وكذا لا يجب في الحيوان ونحوه مما هو من غير المعادن المعتاد خروجها بالغوص للاصل وغيره فما حكاه الشهيد بانه عن بعض من عاصره من جعله من قبيل الغوص ضعيف جدا بل باطل قطعا كالمحكي عن الشيخ في كره وهي من تعلق الخمس به لو اخذ غوصا او اخذ قفيا نعم لو غاص فاخرج حيوانا بغوصه فظهر في بطنه شيء من المعدن فالاحوط بل الظ كما في كشف الاستاذ تعلق الخمس به مع انه لا يخ من اشكال ايضا اذا فرض عدم اعتبار كون الحيوان محلا لذلك والانهار العظام كفرات ودجلة والنيل حكمها حكم البحر بالنسبة الى ما يخرج منها اذا فرض تكونه في ذلك فيها كالبحر لاطلاق الادلة التي لا يحكم عليها ذكر البحر في الخبر السابق بعد خروجه مخرج الغالب نعم قد يتوقف بانصراف الاطلاق الى ما يخرج من البحر خاصة لانه المتعارف لكن لعل المراد ذلك من ندرة الوجود لا الاطلاق لا ان الظ الاستاد انه من الثاني حيث اطلق مساواة ما يخرج منها لما يخرج من البحر فتد ولو غاص قاصدا للمعدن فاخرج منه مالا اخر فهل يوزع المصرف عليهما لما ستعرف او ان مع عدم تعلق الخمس بالغوص لا بعد اخراج مؤنته منه ويختص بالمعدن وجهان اقواهما الثاني واحوطهما الاول كما انه يقوى عدم احتساب المصرف عليه لو كان المقصود غيره فاتفق الاتيان به اما لو شركهما بالقصد فالوجه التوزيع ولو غاص غوصا متعددة فاصاب بعضها في مقام واحد قوي اخذ مصارف الجميع منه بخلاف ما اذا اختلف الزمان او المكان لكن ومع ذلك فقد اجاد الاستاد في كشفه بقوله لا بد من الاحتياط الكامل في مثل هذه المسائل الفاقدة للاقوال والدلائل **تفريع** لا يجب الخمس في العنبر اذا لم يدخل في قسم الارباح عند اهل العلم كافة الا في رواية عن احمد وعمر بن عبد العزيز كما في كره وهي وهو مع الاصل حجة بل ولا شيء من انواع الطيب عدا العنبر فانه يجب فيه بلا خلاف اجده بل في ك ونق الاجماع عليه كظ الغنية او صريحها للصحيح الحلبي المتقدم سابقا لكن هل لا نصاب له كما هو ظ بعض وله دلالة بل قد يظهر من الاخير الاجماع عليه ان لم يكن صريحه لاطلاق الصحيح ومال اليه في ك ونق بل استقربه في الكفاية او ان له حكم المعادن مط فيعتبر فيه العشرون كما عن غرية المفيد لانه منها او ملحق بها لاصالة البراءة في الناقص عنه او ان له حكم الغوص مط كما هو ظ جمع الحلبي لهما في السؤال او يفصل بانه اذا اخرج بالغوص روعي فيه مقدار دينار لانه داخل في الخبر السابق الذي لا يقيده ما بعده من البيانية بعد ارادة المثال وان جني من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن لاصالة البراءة في الناقص عنه كما صرح به في هي وكره وغيرهما بل في ك والكفاية ونق نسبته الى الاكثر اقوال سوى الثالث فلم اجد قائلا به ولا من نسب اليه ذلك عدا ظ الاستاد في كشفه او صريحه هنا وان قوى نصاب المعادن فيه لحوطها اولها بل اقواها في غير الخارج بالغوص منه بل فيه على تامل لعدم تحقق الجابر للخبر المذكور حتى يحكم على اطلاق الصحيح السابق بعد تسليم ظهور البيان فيه لما لا يشمل ذلك وان كان المراد منه المثال فتا والعنبر معروف لكن عن القاموس انه روث دابة بحرية او نبع عين فيه وعن المبسوط والاقتصاد انه نبات في البحر وفي السرائر عن كتاب الحيوان للجاحظ انه يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكل منه شيء الا مات ولا ينقره طير الا نصل منقاره واذا وضع رجليه عليه نصلت اظفاره وفيها ايضا عن منهاج البيان لابن جزلة المتطبب انه من عين في البحر وفي البيان قال اهل الطب هو جماجم تخرج من عين في البحر اكبرها وزنه الف مثقال وفي نق عن كتاب مجمع البحرين عن كتاب حيوة الحيوان العنبر المسموم قبل ان يخرج من قعر البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على الماء فيلقيه الريح الى الساحل والامر سهل اذ لا مدخلية لجميع ذلك فيما نحن فيه من تعلق الخمس به

الخامس مما يجب فيه الخمس ما يفضل عن مؤنة السنة على الاقتصاد له ولعياله من ارباح التجارات والصناعات والزراعات بلا خلاف معتد به اجده

فيه بل في الخلاف والغنية وكره وهي الاجماع عليه بل في ظ الانتصار او صريحها ذلك بل ادرجه في الرياض عن الشهيد الثاني ايضا بل في الاخير من الاربعة دعوى تواتر الاخبار به هو الذي استقر عليه المذهب والعمل في زماننا هذا بل وغيره من الازمنة السابقة التي يمكن دعوى اتصالها بزمان اهل العصمة عم فما عن ظ القديمين من عده من العفو عنه في هذا القسم المراد الاصل المعلوم انقطاعه بغير واحد من الادلة القطعية وحصر الخمس في غير هذا القسم في خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عم ليس الخمس الا في الغنائم خاصة الواجب تقييده بما عرفت ايضا ان لم نقل بشمول لفظ الغنائم له كما دلت عليه الاخبار المعتبرة المتقدمة سابقا بل قطعا بل في البيان دعوى انعقاد الاجماع على خلافه في الازمنة السابقة لزمانهما مع ان المحكي من عبارة الاسكافي منهما بل قيل والعماني لا ظهور فيها في ذلك بل ظاهرها التوقف في خصوص العفو عنه او عدمه لاختلاف الرواية في ذلك بل ربما مال اليه بعض المتاخرين لخبر حكيم مؤذن بني عبس عن الصادق عم قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء الى اخرها قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا وصحيح حرث بن المغيرة النصري عنه ايضا قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عم فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الاموال والارباح والتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال عم ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وخبر ابي خديجة عنه ايضا قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله عم فقال له رجل ليس يسالك ان يعترض الطريق انما يسالك خادما يشتريها او امراة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما لاحد عندنا عهد ولا لاحد عندنا ميثاق وعبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عم على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة عم ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا ليطيب لهم به الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما نكحوا الى غير ذلك مضافا الى ما دل على اباحة مطلق الخمس لشيعتهم فضلا عن خصوص هذا القسم منه بل يظهر من الخبر الاخير غيره وسؤال الثاني والثالث ان خمس هذا القسم من الخمس لهم خاصة كخبر علي بن مهزيار او صحيحه قال قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك ذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم كصحيحه الاخر عن علي بن محمد بن شجاع النيشابوري سئل ابا الحسن عم عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة ما يزكى الى ان قال فوقع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته بل وغيرهما من الاخبار السابقة ونحوها المتضمنة لاباحة خمس هذا القسم ضرورة ظهور ذلك في انه لهم اذ لا معنى لاباحة مال غيرهم فيندرج حينئذ فيما دل من الاخبار التي تاتي في محلها على اباحة حقهم ومالهم لشيعتهم من ذلك كله قال في ك ان الاخبار الواردة بثبوت الخمس في هذا النوع مستفيضة جدا وانما الاشكال في مستحقه وفي العفو عنه في زمن الغيبة وعدمه فان في بعض الروايات دلالة على ان مستحقه مستحق خمس الغنائم وفي بعضها اشعار باختصاص الامام بذلك في رواية علي بن مهزيار مفصلة كما بيناه وفي الجميع ما عرفت ومقتضى صحيحة الحرث بن المغيرة وصحيحة الفضلاء وما في معناهما اباحتهم عم لشيعتهم حقوقهم من هذا النوع فان ثبت اختصاصهم بخمس ذلك تعين القول بالعفو عنه مط كما اطلقه ابن الجنيد والا سقط استحقاقهم من ذلك خاصة وبقي نصيب الباقين والمسئلة قوية الاشكال والاحتياط فيها مما لا ينبغي تركه بحال بل يظهر من الخراساني في كفايته الميل او الجزم باختصاصه واباحته بل احتمل تنزيل كلام المتقدمين على الاخبار المبيحين للخمس على ذلك ايضا لكن لا يخفى عليك ان هذا وسابقه منهما من غرائب الكلام ضرورة عدم الاشكال في ان مستحقه مستحق الخمس من غيره من الاقسام وان حكي عن المنتقى تشييده او اختياره كالذخيرة لكنه ضعيف جدا بل ظ الاصحاب كافة او صريحهم خلافه كما عن جماعة الاعتراف به ايضا بل هو ظ الاخبار ايضا التي سيمر عليك في بيان قسمته وغيره من المباحث طرف منها والتي اكثر من ان تحصى بل لعلها من قسم المتواتر خصوصا ما دل منها في كون المراد بالغنيمة في الاية الشريفة ظاهرا ما هو اعم من غنائم دار الحرب منها الصحيح الطويل بل ما يعم الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تع واعلموا انما غنمتم الى اخرها الى ان قال الغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله الحديث فدل الاية حينئذ على ذلك مضافا الى الاجماع على اشتراك هذا القسم من الخمس بين الاصناف كغيره من الاقسام والمناقشة فيها بعد التسليم باختصاصها لا اشتمالها على خطاب المشافهة بالحاضرين والحاق غيرهم بهم بالاجماع المم دعواه هنا لمنع حصول شرطه من توافق الحاضرين وغيرهم في سائر الشرائط اذ لا ريب في اختلاف الزمانين بحضور المعصوم وعدمه بعد التسليم فلا بد من تخصيصها او حملها على المصرف لا الملكية والاختصاص جمعا بينها وبين ما دل على الاباحة من الاخبار واضحة الفساد اذ مقتضاها اولا صيرورته مختصا بهم بالعرض دون الاصالة وهو كما ترى بل مخالف لما استشعره من تلك الاخبار التي هي الاصل في هذا الوهم هنا و ابتنائها ثانيا على منع امكان الاستدلال بقاعدة الاشتراك الثابتة بالاجماع وغيره لعدم احراز التوافق من كل جهة المعلوم بطلانه ضرورة عدم قدح مثل هذه الاحتمالات الفاقدة لشهادة امارة من الامارات في القاضية ببطلان الاستدلال في المقام اما بسبب قيام احتمال شرطية شيء من المقارنات لنزول تلك الخطابات كما هو واضح واوضح منه فسادا ما في اخرها من لا بد من تخصيصها او حملها على ما سمعت للموفقين عليهم معارض مقاوم لمقابلة الظ من اكثر النصوص وسائر الفتاوى خصوصا الثاني منهما لشدة مخالفته ظ الاية من عدم تساوي المعطوف والمعطوف عليه فيها من الاختصاص وليس الا ظ تلك الخطابات والاضافات في الاخبار السابقة المطعون في اسانيد اكثرها والمعارضة بالاقوى منها من وجوه تقدمت الاشارة الى بعضها اذ كيف عن حمل تلك من الاضافات والخطابات على ارادة ولاية التصرف والقسمة خصوصا وهي في الحقيقة عيالة اطفال مع انها غير مسابقة لبيان الاختصاص والملكية له

دونهم بل ولا دلالة في بعضها كاباحته اياه على اختصاصه بضرورة تسلطهم على اموال سائر بني آدم وابدانهم فضلا عن عيالهم من ابنائهم ومساكنهم و
من اذا اعوزهم خمسهم كان الامام عليهم لهم من اموالهم على ان بعض المعتبرة كالصحيح المتضمن لحكاية صالح الواقفي واستباحته الخمس وغيره من صحيح ابن مهزيار
الطويل ظاهر او صريح في ان لهم اباحة حصصهم حصص غيرهم من الاصناف لظهور كون غالب ما في ايديهم في ذلك الوقت من الخمس من هذا القسم فلا ريب في
ارادة ما عرفت من نحو هذه الخطابات سيما بعد معارضتها بما سمعت من ظهور اكثر النصوص وكافة الفتاوى بخلافها المعتضد ايضا بما دل من
النصوص الكثيرة التي منها بعض اخبار الخمس السابقة على حكمة تحريم الصدقة على بني هاشم وانه وجب الخمس عوضا عنها اكراما لهم وصيانة لهم عن الاوساخ و
كفا لوجوههم من السؤال لرعيتهم وخدامهم وعبيدهم وانه لو علم احتياجهم الى ازيد من ذلك لاوجب لهم غيره ومن الواضح البين ان خمس ما عدا الارباح
قليل التحقق في هذه الازمان بل وغيرها فلو فرض اختصاص ذلك بالامام بقيت يتامى رسول الله ومساكينه وابناء السبيل منهم حيارى في شدة الضيق و
العسر بل من هذا الاخير ينقدح لك وضوح بطلان الاشكال في الثاني ايضا ضرورة منافاة اباحة مثل هذا القسم من الخمس في عام زمان الغيبة لما عرفت من حكمة
اصل مشروعية الخمس مضافا الى ظهور النصوص والفتاوى بل وصريح اجماع البيان والكتاب ايضا بخلافه نعم في خصوص حقه منه بحث يأتي تفصيله عند تعرض
المصنف له انشاء الله تعالى فما وقع منهم مما هو ظاهر في اباحة الخمس مطرح او منزل على حصة خاصة او خصوص ذلك الوقت من خصوص زمان ذلك الامام بخصوصه اذ امر
كل زمان راجع الى امام ذلك الزمان بل قد يمنع تسلط امام زمان على اباحة ما يتجدد في زمان امام آخر الا ان يكون ذلك منه عن امر مالك الخلائق والا فالاباحة منه جارية على
نحو اباحة الملاك واهل الولاية لاموالهم وما لهم الولاية عليه الا انها لا تشمل ما يتجدد في غير زمانه مما يتعلق به الخمس و على كل حال فلا ينبغي الاشكال في شيء من
الامرين السابقين انما البحث في متعلق الخمس من هذا القسم فان النصوص ومعاقد اجماعات الاصحاب فضلا عن عباراتهم لا تخلو من اختلاف فيه في الجملة ففي المقنعة
وعن الارشاد ومعقد اجماع الانتصار كالمتن بل اليه يرجع ما في النافع واللمعة والبيان والتنقيح وكرة وانكان في الاول الاقتصار على ارباح التجارات كالثاني لكن مع
ابدالها بالمكاسب وفي الثالث والرابع كمعقد اجماع الخامس حاصل انواع التكسبات من التجارة والصناعة والزراعة بل كذا معقد اجماع الخلاف ايضا جميع المستفاد
من ارباح التجارات والغلات والثمار وفي السرائر تارة كالتحرير ومعقد اجماع المنتهى ارباح التجارات والمكاسب وما يفضل من الغلات والزراعات على الغلات واجناسها
واخرى سائر الاستفادات والارباح والمكاسب والزراعات كالنهاية جميع ما يغنمه الانسان من ارباح التجارات والزراعات وغير ذلك بل كمعقد الاجماع الغنية
ايضا كل مستفاد من تجارة وزراعة وصناعة وغير ذلك من وجوه الاستفادة اي وجه كان واما النصوص ففي خبر حكيم مؤذن بني عبس ومحمد بن شجاع النيسابوري
وعبد الله بن سنان وصحيح ابن مهزيار المتقدم سابقا وما عرفت كخبر محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني الخبر عن الخمس على جميع ما يستفيد
الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع كيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤونة وموثق سماعة سألته عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من
قليل او كثير ومكاتبة يزيد المتضمنة للسؤال عن الفائدة فقال الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة والمروي في مستطرفات السرائر
نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب كتب اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في ذلك وعن الرجل يكون
في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع منه الشيء بمأة درهم وخمسين درهما هل عليه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم هو كسائر الضياع وخبر الريان
بن الصلت كتبت الى ابي محمد عليه السلام ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحى ارض قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه
الخمس وعن الرضوي بعد ذكر الآية قال وكل ما افاده الناس غنيمة لا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص الى ان قال وربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد و
المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها لان الجميع غنيمة وفائدة وفي مكاتبة ابن مهزيار في الصحيح الطويلة المشتملة على اباحة نوع من الخمس للشيعة في بعض السنين
قال فيها وانما اوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه من الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في
تجارة ولا ضيعة الا ضيعة سأفسر لك امرها تخفيفا مني ومنا مني عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم واما الغنائم والفوائد فهي واجبة
عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم الى آخرها والغنائم والفوائد رحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان
التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب وما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد
علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان
نية المؤمن خير من عمله فاما الذي اوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤونته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته
فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك الحديث وخبر الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه
لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس والمستفاد من التأمل في النصوص والفتاوى وبعض معاقد الاجماعات تعلقه بكل استفادة تدخل تحت مسمى الكسب حتى
المباحات ان لم يكن من الامور الاختيارية في وجه كالنماء الحاصل بالتولد ونحوه مما لا خمس فيه من المأخوذ هبة او المنتقل ميراثا كما ستعرف ولا ينافيه
نحو ما في المتن بعد احتمال او ظهور ارادة نحو ذلك مما ذكرناه منه ويلحق به عندهم فاضل الزراعات والغلات لا الهبة والمواريث والصدقات ونحوها الا
اذا نمت مثلا فانه يجب في نمائها الخمس كما نص عليه في البيان ويقتضيه اطلاق غيره وان كان قد يشكل في النماء الذي لا يدخل تحت مسمى الاكتساب كالتولد ونحوه لكن قد
يدفع بظهور جملة من العبارات الاصحاب كالسرائر والغنية والنهاية التي بعضها معقد اجماع فيما هو اعم من الاكتساب بل لعل فاضل الغلات والزراعات من
ذلك بل ما نحن فيه كالمال المخمس الذي تزايد بعد تخميسه زيادة متصلة او منفصلة فانه يجب الخمس في الزائد كما صرح به بعضهم وذلك سواء اخرج الخمس من العين او القيمة
وسواء عين المخرج خمسا ايضا بعد تلك الزيادة او لا اذ هي زيادة في ملك المستحق بل المختص خمسا لغيره بخلاف نماء مال المالك فانه ربح جديد فيجب خمسه كما صرح في
لك بل قد يقوى الربح وجوب خمس تلك الزيادة وان لم يكن قد اخرج الخمس مثلا انتظارا به لتمام الحول الاول كما لو ربح مثلا مقدارا فلم يخرج خمسه ثم اتجر بذلك

الربح غير ضامن لمقدار الخمس منه او قلنا ليس له ضمانه او كان ممن ليس له ذلك فربح فانه يجب اخراج خمس الربح الاول ويتبعه نماؤه من الربح الثاني لكونه نماء مال
الغير ضرورة اشتراك ذي الخمس معه وانكان له تأخير الاداء الى تمام الحول ثم يجب عليه اخراج خمس الربح الثاني فلو ربح اولا مثلا اربعمأة وكانت مؤونته منها مأة
فقد اخذ مأة فاتجر بالباقي مثلا من غير فصل معتد به فربح خمسمأة كان تمام الخمس مأتين وثمانين لان خمسمأة من الربح الاول يتبعها نماؤها من الربح الثاني وهو مأة
ايضا فيكون الباقي من الربح الثاني اربعمأة وخمسها ثمانون فيكون المجموع مأتين وثمانين كما ذكرناه فتأمل جيدا وكيف كان فعبارات الاصحاب السابقة لا تخلو من نوع
اجمال بالنسبة الى تعلق الخمس في النماء الحاصل من المال المنتقل بارث ونحوه بناء على عدم الخمس فيه اذا فرض حصول ذلك النماء مما لا يدخل تحت مسمى الكسب
كالتولد ونحوه بل لعل ظ كثير من عبارات الاصحاب خلافه وان كان لا ريب ان الاحوط الاخراج لظهور جملة منها كما عرفت في ارادة الاعم من ذلك ان لم يكن الاقوى لكن على
كل حال ما عن الشيخ في مبسوطه من عدم الخمس في المن والتمر والعسل الذي يؤخذ من الجبال لا اصل له محجوج بجميع ما عرفت بل هما كغيرهما من الترنجبين والصمغ والشيرخشت
ونحوها من الاكتساب قطعا الاستيجار على الاعمال عبادات كانت او غيرها فما في خبر ابن مهزيار كتبت اليه يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به فعلى ذلك المال حين يصير اليه الخمس او
على ما فضل في يده فكتب ليس عليه الخمس مطرح او محمول على ارادة نفيه بالنسبة الى القسم الاول من السؤال ضرورة وجوب اخراج ما يحتاجه نفس العمل وان لم يرد ابقاءه
في تمام الاجارة اذ هو كرأس المال ومؤونة السنة والا ثم يجب الخمس في الباقي او على غير ذلك فلم نعرف احدا من الاصحاب توقف في ذلك بل ولا في النصوص عداه اشعار
اليه بل عمومها او اطلاقها قاض بخلافه بل قد يستفاد من معقد اجماع الغنية وبعض العبارات وخبر الاشعري وموثق سماعة ومكاتبة يزيد وخبر السرائر والرضوي
وصحيح ابن مهزيار بل ومفهوم خبر ابن عبد ربه وان كان لم نجد عاملا بظاهره من التفصيل تعلقه بنحو الهبات والهدايا والجوائز والمواريث وغيرها الا ان ظ الاصحاب
عدمه نعم حكي عن ابي الصلاح تعلقه بالهبة والهدية والميراث والصدقة وانكره عليه ابن ادريس فقال انه لم يذكره احد من اصحابنا غيره ولو كان صحيحا لنقل
امثاله متواترا والاصل براءة الذمة لكنه لا يخفى عليك قوته من جهة الادلة بل مال اليه في اللمعة فالاحتياط لا ينبغي ان يترك بل قد يدعى دخول الهبة في الاكتساب
كالظاهر من الروضة لان قبولها نوع منه ومن ثم يجب حيث يجب الاكتساب للنفقة وينتفي حيث ينتفي كالاكتساب للحج بل اكثر ما يذكر الاصحاب ان قبول الهبة ونحوها
اكتساب وحيث نقول بتعلق الخمس بها ففي كشف الاستاد لا يجوز للمالك الرد اذا تعلق وانكانت هي في نفسها مما يصح فيه ذلك لخروج بعضها عن الملك الذي هو من
اقوى التصرف نعم لو اعتبر في تعلق الخمس استقرار الملك اتجه جواز الرد قبله لعدم الخروج ح وكذا البحث في المنتقل بوجه الجواز كالذي فيه الخيار فليس له
الرد بعد ظهور الربح لتبعض الصفقة انتهى وفيه بحث لسبق تعلق حق جواز الرجوع عليه ثم لا فرق في الربح بين النماء والتولد وارتفاع القيمة ولو لسوق
كما صرح به في ضه وغيرها لصدق الربح والفائدة لكن في ضه واستجوده في تق لو زرع غرسا فزادت قيمته لزيادة نمائه وجب عليه الخمس في الزيادة اما لو زادت قيمته
السوقية من غير زيادة فيه ولم يبعه لم يجب عليه كذا في بر الا انه لم يقيده بعدم البيع ونظر فيه في لك فقال ولو زاد ما لا خمس فيه زيادة متصلة او منفصلة
وجب الخمس في الزائد وفي الزيادة لارتفاع السوق نظر وقطع العلامة في بر بعدم الوجوب فيه بل جزم بخلافه في ضه فقال الرابع ارباح المكاسب من تجارة
الى ان قال او بنماء وتولد وارتفاع قيمة وغيرها خلافا للتحرير حيث نفاه في الاخير ارتفاع قلت قد يريد بقرينة قيده في الغرس الذي يراد الاكتساب بنمائه
دون اصوله فلا خمس فيها ح وان ارتفعت قيمتها كما صرح به الاستاد في كشفه بل وبعده ايضا في زيادة اعيانه اذا لم يقصد الاكتساب بها بل قال ايضا اما
لم يقصد الاسترباح به ولا بفوائده وانما الغرض الانتفاع بها فالظاهر انه كسابقه وفوائده كفوائده اي يتعلق الخمس بها دون اعيانه ولعله لاطلاق خبر السرائر
المتقدم وغيره وكيف كان فخمس هذا القسم وان شارك غيره في توقف تعلقه شرعا على اخراج سائر الغرامات التي حصل بسببها النماء والربح لعدم صدق اسم الغنائم
والغنيمة بدونه كمكاتبة يزيد وخبر الاكراد المتقدمين سابقا وغيرهما لكنه يزيد باختصاص تعلقه بالفاضل عن مؤونة السنة له ولعياله كما صرح به
الاصحاب بل في ك نسبته اليهم مشعرا بدعوى الاجماع عليه كنسبته في هى وكرة الى علمائنا بل في تر دعواه صريحا عليه غير مرة كظ اجماع غيرها وهو بعد
شهادة التتبع له والاصل الحجة مضافا الى خبري ابن مهزيار والاشعري المتقدمين سابقا وصحيح ابن ابي نصر كتبت الى ابي جعفر عليه السلام الخمس اخرجه قبل المؤونة
او بعد المؤونة فكتب بعد المؤونة وخبر ابرهيم بن محمد الهمداني ان في توقيعات الرضا عليه السلام اليه ان الخمس بعد المؤونة وان اطلق فيها لفظ المؤونة لكن المعهود منها عرفا
وظ خبر ق ود بل خبر ابن مهزيار الطويل بل والاخير يجب ارادة ما عرفت من المؤونة فيهما بل قد يشعر قوله في الخبر الاخير فاما الغنائم والفوائد بارادة مؤونة
عياله مع مؤونته بل هو من مؤونته المستفاد اعتبارها من خبر ابن مهزيار بل هو صريح خبر ابراهيم بن محمد الهمداني المروي عن ابن مهزيار في بيان ما هنا
قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اقرأني علي بن مهزيار كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤونة وانه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤونته
نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله فكتب بعد
مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان فليست الاخبار خالية عن الاشارة الى المراد بالمؤونة بل وعلى تحديدها بالسنة نعم هي خالية عن
تفصيل المؤونة وبيانها كخلوها عن بيان العيال وواجبي النفقة او الاعم منهم ومندوبها وهو في محله في كل منهما سيما الاول لعدم امكان الاحاطة
ببيان ذلك جميعه خصوصا مع ملاحظة الاشخاص والازمنة والامكنة وغيرها فالاولى ايكاله الى العرف كايكال المراد بالعيال اليه اذ ما من احد
وعنده عيال له مؤونة ولعله لا فرق فيه على الظ بين واجبي النفقة وغيرهم مع صدق اسم العيلولة عليه عرفا كما صرح به في لك وك والرياض وان اطلق
بعضهم بل اقتصر في ر وغيره على الاول لكن لا صراحة فيه بعدم اندراج غيره معه كما انه لا فرق في تناول المؤونة بين ما يحتاجه لنفس المأكل والمشرب والملبس و
المسكن ونحوها وبين ما يحتاجه لزياراته وصدقاته وجوائزه وهداياه واضيافه وغيرها مما هو جار على نسق العرف والعادات بحيث لا يعد من
السرف والسفه والمستنكر عادة مع ملاحظة حال الشخص بالنسبة الى ما يناسبه من جميع ذلك وبالجملة ايكال المؤونة والعيال الى العرف اولى من التعرض لبيانهما
وتفصيلهما وان قال في لك وتبعه عليه غيره المراد بالمؤونة ما ينفقه على نفسه وعياله الواجبي النفقة وغيرهم كالضيف والهدية والصلة لاخوانه وما يأخذه

الظالم قهرا او بمصادرة به اختيارا او الحقوق اللازمة له بنذر او كفارة وما يشتريه لنفسه من دابة وامة وثوب ونحوها ويعتبر في ذلك ما يليق بحاله عادة وزاد في الذخيرة وضيافة
يعتزم في اسفار الطاعات من حج مندوب او زيارات بل لم يستبعده في ذلك ايضا وقال في كشف الاستاد ما يفضل عن مؤنة السنة لنفسه نفقة عياله الواجبي النفقة
ومماليكه وخدامه اضيافه وغيرهم وعطاياه وزياراته وحجامته وفصاده ونذوره وصدقاته ومركوبه ومسكنه وكتبه وجميع حوائجه مما يناسب حاله ثم قال بعد ذلك
ويدخل في المؤنة ما يناسب نحوه كذلك ما يحتاج من ظروف واسباب وغلمان وجوار وخيل وفراش وغطاء ولباس ومراكب ونحوها مما يليق بحاله وفي البيان مؤنة سنة
له ولعياله ومنها قضاء ديونه وحجه وغزوه وما ينوبه من ظلم او مصادرة الى غير ذلك من العادات التي لا استقصاء فيها التمام ذلك لعدم انحصار انواع الاحتياجات
والمراد انه هو معنى المؤنة بل قد يندرج فيه حلي نسائه وبناته وثياب تجملهم مما يليق بحاله بل وما يحتاجه لتزويج اولاده واختتانهم ومرضهم او موت احد من
عياله وغيرهم بل وما تعارف في مثل هذا الزمان من المصارف عند موت احد منهم وغير ذلك مما لا يمكن عده ولا حصره ومن هنا ترك التعرض له في النصوص
واكثر الفتاوى نعم لو شك في شيء بالنسبة لاحتسابه من المؤنة احتمل عدم اعتباره لاطلاق الادلة في وجوب الخمس الواجب الاقتصار معها على المتيقن
مع احتمال الاعتبار وان بعد للاصل وتقييد الاطلاق بدليل المؤنة المحتمل اندراج ذلك فيها فهي كالمجمل بالنسبة اليه ان يتفق في بعض الاشياء انه
منها الا انه تمام المراد بها كما انه قد يشك ايضا في اعتبار بعض ما تقدم من المؤنة او يستظهر عدمه اما لانه من مؤنة التجارة ضرورة اختلاف مراتب
المؤنة بالنسبة للشخص الواحد والمعتبر الوسط المعتاد الذي لا يعد بتركه مقترا وان كان بفعله لا يعد مسرفا لانه الذي ينصرف اليه الاطلاق كما في امثاله او لانه
من غير المعتاد كما لو اتفق انه ظلم او غصب منه شيء او انكر عليه بعض من له في ذمته ممن لا يستطيع اثباته عليه او سرق منه او نحو ذلك فان احتساب ذلك كله من
المؤنة وان لم يكن من مال التجارة لا يخلو من اشكال او منع ومن هنا صرح في الكشف وغيرها بعدم جبر تلف او خسران غير مال التجارة بالربح وان كان في عامه بل قد يقوى
ما هو الاحوط من عدم جبر خسارة او تلف مال التجارة بربح لتجارة اخرى خصوصا اذا فرض تعقب الربح للخسارة ضرورة مراعاة مؤن الحول من حين حصوله فلا يخرج منه
الخسارة السابقة بل ولا التجارة الواحدة في الوقتين اذ هي في الحقيقة كالتجارتين سيما ايضا لو كان الربح في الوقت الثاني بل لو كانا في وقت واحد ايضا اذا فرض التلف
بسرقة ونحوها لا بتغير السعر ونحوه مما يحصل به الخسران في التجارة نعم قد يقوى الجبر لخسران بعض مال التجارة بربح الاخر في الحول الواحد كما لو فرض انه باع بعض اعيان
التجارة الواحدة بانقص من راس المال ثم تغير السعر فباعه باضعاف لعدم صدق الربح والغنيمة عرفا بدون ملاحظة خروجه لكن في صدقه في جبر خسران التجارة بربحها في الحول
قطع به المصنف في الدروس الا انه لعله يريد ما ذكرنا والا كان محلا للنظر والتامل كما ان ما في كشف الاستاد كذلك ايضا حيث قال ولا يجبر خسران غير مال التجارة بالربح منها ولا جبر
ان لا يجبر خسران تجارة بربح اخرى بل يقتصر على التجارة الواحدة انتهى فظهر ان اطلاق بعض الاصحاب عد ما ياخذه الظالم قهرا او مصانعة منها قد ينزل على ما هو
المتعارف من الظلم والعشار كالخراج ونحوه لا الاتفاق بل قد يستفاد من قوله في خبر ابن مهزيار الطويل تخفيفا مني ومنا مني عليهم الى اخره خروج جميع ما يغصبه السلطان
في اموالهم عنها حتى بلازم التخفيف والامتنان وكذا الاشكال في احتساب ارش جناياته وقيم متلفاته العمدية منها بخلاف الخطائية وان كان قد يدفع بانه من الديون
التي قد عرفت احتسابها من المؤنة بل هي مما يحتاج الناس في كثير من الاوقات بل هو من اعظم مؤنهم لكن يعتبر في ذلك في الديون وفي النذور والكفارات ونحوها
سبقها او مقارنتها لحول الربح مع الحاجة بل قد لا تعتبر الحاجة في الدين السابق مثل الضرورة وفائه بعد شغل الذمة به من الحاجة وان لم يكن اصله كذلك دون المتجدد
منها بعد مضي الحول فانه لا يزاحم الخمس في ربح ذلك العام الماضي بل سائر المؤن السابقة كذلك ايضا كما هو ظاهر الاصحاب جميعهم كما اعترف به في الكفاية حتى استطاعة الحج
فانها من المؤنة بالنسبة الى عام الاستطاعة اما لو استطاع من فضلات احوال متعددة وجب الخمس فيما سبق على عام الاستطاعة وكانت مؤنة الحج في ذلك العام من جملة
مؤنة السنة اذا صادف سير الرفقة حول تلك الفضلة والا فكالفضلة المتقدمة كما لو كان حول فضلة سنة الوجوب مضى شعبان المكمل لحولها قبل سير القافلة للحج وقد
تكمل ما يكفي للحج فانه يجب الخمس في تلك الفضلة وان كانت الاستطاعة للحج حصلت في تلك السنة نعم لو لم يسافر مع سير الرفقة عصيانا بقي الخمس على سقوطه اذ هو كالمنهج
المصرح باحتسابه فيه له في البيان وغيره ولكن وه والكفاية بل لا اعرف فيه خلافا بل لعله ظاهر معقد اجماع الغنية ثم وهي ذكره لصدق كونه من المؤنة التي لا يتعلق
الخمس الا بالزائد عليها وان لم يصرفه فعلا فيها مع انه نظر فيه الاخير بالنسبة الى تارك الحج عصيانا ولعله لا يخلو من وجه وقوة فيه في سائر التقتيرات لا تصرف المؤنة عرفا الى
ما يتلفه في حوائجه وما يبذله فيما امر الشارع بالمال خصوصا بالنسبة الى بعض الاشياء التي لا يعد تركها نقصا في حقه من شراء كتب ومراجعة اطباء وصنعة ولائم
ونحوها وان كانت هي لو فعلها من مؤنته اذ لا تلازم بين كونها منها وعدم النقص في تركها ضرورة اعمية المؤنة من ذلك لعله لذا قال الاستاد في كشفه لو اقتصر
في قوت ولباس او اثاث ومساكن او اوضاع ولم يفعل ما يناسبه بحسب التفاوت من المؤنة على الاقوى بل ظاهره ذلك حتى فيما يحمل النقص بتركه فلو فضل من مؤنته
بسبب التقتير مما لم يتخذ للقنية كالحبوب وجب الخمس فيه اولى منه الفاضل لا للتقتير اما لو اسرف وجب عليه خمس الزائد قطعا كما صرح به جماعة بل لا اعرف فيه خلافا بل
لعله لذلك وله وسابقه اشير بتقييد المؤنة بالاقتصاد في معقد اجماع الغنية ثم وهي ذكره ومنه يعلم وجه ما في بعض مستجودات في الكفاية من انه لو وهب المال في
اثناء الحول او اشترى بغبن حيلة لم يسقط ما وجب من الخمس ولو كان عنده مال اخر لا خمس فيه واخرج خمسه ففي اخراج المؤنة منه خاصة او من الربح كذلك او منهما
بمعنى انه لو كانت المؤنة مائة والارباح مائتين والمال الاخر ثلثمائة مثلا بسطت المؤنة عليهما اخماسا فيسقط من الارباح خمسها ويخمس الباقي وهو مائة وستون وجوه
كما في غيرها احوطها الاول اعدلها الاخير واقواها الثاني وفاقا للكفاية وغيرها ضمه للاصل وظاهر النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات
خصوصا في مثل راس المال المحصل للربح فان كلامهم كالصريح في عدم احتساب شيء منه في المؤنة وان اطلق في شرح... المؤنة من تلاد المال في وجه ومن طارفه في وجه
منهما بالنسبة فيخرجه لكن قد يريد غيره منه وخلافا للجمع بين... الاول للاحتياط الذي لا يجب مراعاته عندنا واطلاق ادلة الخمس المحكوم عليها بما دل على اعتبار
المؤنة لما عرفت الذي لا يقدح فيه عدم صحة السند على تقدير تسليمه بعد انجباره بما سمعت وعدم انحصار الدليل فيه كما انه لا شاهد للتنزيل على غير ذلك مما لا امارة له
اخر غير الاستغناء ودعوى تبادر المؤنة في تلك الممنوعة على مدعيها ولزوم عدم الخمس في نحو ارباح اموال السلاطين والاكابر وزراعاتهم مما ينافي اصل حكمة جعل الخمس

الذي لا باس بالتزامه نعم قد يقوى عدم احتساب ما عنده من دار وعبد ونحوه مما هو من المؤنة ان لم يكن عنده من الارباح لظهور المؤنة في الاحتياج ارادة
الارفاق فمع فرض استغنائه عن ذلك ولو بسبب انتقال بارث ونحوه مما لا خمس فيه قد بني على الاكتفاء به فيتجه عدم تقدير احتساب ذلك من المؤنة بل قد يتجه مثله
في ربح من قام غيره بمؤنته لوجوب شرعي كالزوجة او تبرع قد رضي المتبرع له به كما ان المتجه الاكتفاء بما بقي من مؤن السنة الماضية مما كان مبنيا على الدوام
كالدار والعبد ونحوهما بالنسبة الى السنة الجديدة فليس له احتساب تلك امثاله من الربح الجديد نعم لو تلفت او انتقلت ببيع ونحوه اتجه احتسابه لكن مع
ادخال ثمن المبيع منها فيما يريد ان يستجده فان نقص اكمل وان اتفق انه ربح به دخل في الارباح التي يجب اخراج خمسها وكذا في كل متخذ للقنية اذا اراد بيعه ثم

السادس مما يجب فيه الخمس اذا اشترى الذمي ارضا من مسلم وجب فيها الخمس عند ابني حمزة وزهرة واكثر المتاخرين من اصحابنا بل في الروضة نسبته الى الشيخ
والمتاخرين اجمع بل في المنتهى وكره نسبته الى علمائنا بل في الغنية الاجماع عليه وهو بعد اعتضاده بما عرفت الحجة وان كان قيل انه لم يذكر الخمس في ذلك جماعة من
القدماء كابن ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد وسلار والتقي اذ هو مع عدم منافاته لحجية الاجماع المنقول بعد ما نعلم من الحكم بالنفي مضاف الى المروي في مرسل ابي
عبيدة الحذاء بسند صحيح بل قيل اعلى درجات الصحيح قال سمعت ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس بل في ... انه رواه المفيد في المقنعة عن
الحذاء ايضا والمحقق في المعتبر عن الحسن بن محبوب بل قال انه روى الشيخ المفيد في باب الزيادات من المقنعة عن الصادق ع مرسلا الذمي اذا اشترى من مسلم الارض فعليه فيها
الخمس وبذلك كله ينقطع الاصل ويقيد مفهوم حصر الخمس في الكنوز والمعادن وفي الغنائم ان لم نقل انها منها كما ادعاه في ... فما عن الشهيد الثاني في فوائد القواعد من
الميل الى عدم الخمس فيها استضعافا للرواية ضعيف جدا اذ هي مع اعتضادها بما سمعت في اعلى مراتب الصحة كما عرفت فما في ... تبعا لما عن ... انها من الموثق ليس في
محله على انه حجة عندنا ايضا ثم ان ظاهر النص والفتوى قصر الحكم على الشراء خاصة للاصل لكن في البيان واللمعة وعن ... لغيره بل ظاهرها مطلق الانتقال من مسلم
ولو بغير عقد معاوضة تنقيحا للمناط وفيه تامل بل منع بالنسبة الى عقود المعاوضة ولذا اقتصر عليها الاستاد في كشفه ولعله لدعوى ارادة مطلق الانتقال بعوض
من الشراء وكذا ظاهر النص والفتوى بل هو ظاهر جماعة عدم الفرق بين ارض المزرع والمسكن وغيرها خلافا لما عن المعتبر فخصها بالمزرع دون المسكن وتبعه عليه في
بعد اعترافه بان اطلاق الاصحاب يقتضي العموم واستجوده في ... ولعله لا يخلو من وجه للاصل ودعوى تبادر ذلك من الارض وتعارف التعبير عن غيرها بالدار والمسكن
الا ان فيهما معا تاملا خصوصا ان اراد حتى الارض المتخذة للمسكن فالاولى ثبوت الخمس سواء كانت مزرعا او مسكنا بل وسواء كانت مما فيه الخمس كالارض المفتوحة
عنوة حيث يصح بيعها كما لو باعها امام المسلمين في مصالحهم او باعها اهل الخمس في ... اذ عرفت ثبوته في الاراضي من الغنائم او غير ذلك بل قد يقال في البيع منها
تبعا لاثار التصرف فيها وفاقا للمحكي عن جمع من المتاخرين بناء على حصول الملك للمتصرف بذلك وان كان هو يزول بزوال تلك الاثار لكنه لا يمنع تناول النص
والفتوى له لا ... في هذا التعميم من النص وغيره ومعللا له بعدم جواز البيع المفتوحة عنوة لعدم ملك احد بالخصوص لها ولزوم تكرار الاخماس
الخمس فيها في غير محله وان تبعه تلميذه فيه في خصوص البيع لاثار التصرف لما عرفت من عدم وضوح بطلان اللازم بل الظاهر صحته لا خلاف جهة الخمس فيهما
فما او كانت ليس مما فيه الخمس كالارض التي اسلم عليها اهلها طوعا بل وسواء باعها الذمي من ذمي اخر او لا لتعلق الخمس فيها نعم ارباب الخمس بالخيار بين الرجوع على
البائع والرجوع على المشتري فيرجع على البائع مما قابل خمسها من الثمن ان لم يخير الفسخ لتبعض الصفقة بل وكذا لو باعها المسلم وان كان الاصل بل قد لا
لا يسقط لو ردها اليه بالاقالة وان احتمله في البيان ولك بل قد يقوى ايضا فيما لو ردها بخيار له كان بشرط او غيره لاطلاق الادلة وان كان لا يخلو عن تامل لامكان
دعوى ظهورها في اللازم المستقر من الشراء لكن عليه يكون هو المستقر في ذمته بالخمس بل قد يكون له الرد بدون رضى الناقل بناء على تعلق الخمس بالعين وان لم نكتف
بضمانه للزوم تبعض الصفقة عليه ح مثلا وكذا لا يسقط الخمس باسلامه بعد صيرورة الارض في ملكه بخلاف ما لو اسلم قبله وان كان بعد العقد قبل
القبض الذي يتوقف عليه الملك لو تملك في مثله بعقد مشروط بالقبض فاسلم الناقل قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس في وجه قوي فليس للذمي الخيار مع عدم
لزوم الضرر في اخذ الخمس منه على الاقوى لانه حكم شرعي من غير قبل المالك لو اشتراها من مسلم ثم باعها منه او من مسلم اخر ثم اشتراها كان عليه خمس الاصل مع خمس الاربعة
الاخماس وهكذا حتى يفنى تمامها ولو اشترى خمس جميع الدفعات اخذ منه خمسه لو كرر ذلك بين خمسا الخمسين او شراها وشرط نفي الخمس او تحمله بطل الشرط بل والعقد على
الاقوى ومصرف هذا الخمس مصرف غيره من الاخماس كما هو ظ النص والفتوى بل كاد يكون صريحها بل هو كذلك ان لم نقل بالحقيقة الشرعية ضرورة كفاية المتشرعية لو
حمل الفتاوى ومثل هذا النص عليها فيه لكن في ... عن المنتهى احتمال ارادة تضعيف العشر الذي هو الزكوة على الذمي من النص تبعا للمحكي عن مالك من القول بمنع
الذمي من شراء الارض العشرية وانه اذا اشتراها ضوعف عليه فيجب الخمس بل في الاخير احتمال الصدقة وهذا الجزء بقية منه فان مدارها على الراي الظ لاهل الخلاف وقت صدور
الحكم ومساوم ان ... هو لذا في زمن ... فقد يقدح ح مما في التمسك به لاثبات الحكم ولعن بعضهم باوغ الاجماع ليغني عن طلب الدليل فان جمعا منهم لم
يذكروه كما عن ... ومنها بعد ما سمعت تقدم بعيد كالعجيب في التوقف في تعلق الخمس هنا بعد ظهور النص والفتوى في كون الارض كغيرها مما ثبت
فيه الخمس نعم يتخير من اليه امر الخمس بين اخذ رقبة الارض وبين ارتفاعها من اجارة وحصة مزارعة ونحوهما كما صرح به غير واحد لكن في ... ان الاقرب التخيير اذا لم تكن
الارض مشغولة بغرس او بناء الا تعين الاخذ من الارتفاع وطريقه ان تقوم الارض مع ما فيها بالاجرة وتوضع الاجرة على ما للمالك على خمس الارض كما
فياخذ الامام والمستحق ما يخص الخمس من الاجرة فلك قد يقال انه اراد اخذ خمس الرقبة هنا ايضا وان كان ليس له قلع الغرس والبناء الذي في حصة الخمس بل عليه ابقائه
بالاجرة كما ان اخذ القيمة لو بذلك له فتقوم الارض ح مشغولة بالغرس والبناء بالاجرة ثم ياخذ خمس تلك القيمة ولذا اطلق في البيان فقال ويجوز الاخذ من الرقبة
ومن الارتفاع وكذلك يتخير الامام او الحاكم بين اخذ خمس العين وخمس الارتفاع وحصته بعد ان اختار عموم الحكم لارض المزرع والمسكن قال وطريق معرفة الخمس ان تقوم
مشغولة بما فيها باجرة للمالك ثم قال ويتخير الحاكم بين اخذ خمس العين او الارتفاع كما ان الاستاد في كشفه بعد ان اختار ذلك قال وطريق الاخذ في هذا القسم ان
يقوم مشغولا بما فيه باجرة للمالك وقال الشهيد الاول في المنسوب اليه من حواشي القواعد ويتخير الامام بين خمس اصلها وحاصلها وفي حاشيته على ...

الظن انها لولد المحقق الثانى والظاهر ان المراد ارض الزراعة كما صرح به بعض اصحابنا فيتخير بين اخراج الخمس من رقبتها او ارتفاعها الى غير ذلك من عباراتهم الظاهرة فيما ذكرناه عدا الاخير منها بل يمكن ارادة ذلك ايضا منه ولعلها بل ثانيها منه ومقصودهم بقولهم مشغولة الى اخره مراعاة ذلك فى التقويم احترازا من دخول النقص له الخمس لو قوم بدونه ملاحظة الاجرة بل لولاه لاحتاج بالقيمة كما اعترف فى ذلك عن حوله المرعلية لو لم يلاحظ استحقاق بقاء المشغولية فتم جيدا ولا حول ولا قوة هنا للاطلاق بل لانية على الذمى قطعا بل ولا على غيره حين الاخذ والدفع لاطلاق الدليل خلافا لما عن ثف وجهاعنها الاخذ والدفع عن الاخذ والدفع لا عن الذمى ولعله لذلك حيث قال ويتولى النية اى الحاكم والامام النية عند الاخذ والدفع وجوبا عنهما لا عنه مع احتمال سقوط النية هنا وبه قطع فى ن والاول خيرة س انتهى غير ظاهر الوجه بالنسبة للاخذ بعد فرض كون النية عن الاخذ لا الذمى والامر سهل ويلحق بالذمى والمسلم فى ذلك كله ما هو فى حكم احدهما من مماليكهم ومجانينهم وغيرهم كما فى غيره من الاحكام بل فى كشف الاستاد فى دخول المنتحل للاسلام الخارج منه فى الحقيقة وجهان لكن ستعرف فيما ياتى ان بعضهم اشترط التكليف فى وجوب الخمس **السابع** مما يجب فيه الخمس الحلال اذا اختلط بالحرام ولا يتميز صاحبه اصلا حتى فى عدد محصور ولا قدره ايضا اصلا ولو على الاشاعة بما اختلط معه وجب الخمس فيه وفاقا للنهاية والغنية والوسيلة والمراسم وعد وكرة وهى ود ويرو اللمعة ون وحواشى النجارة وفتح ووضة وحاشية د ونود وغيرها بل فى هى نسبته الى اكثر علمائنا ونسبه الى المش بل فى ظ الغنية او صريحها الاجماع عليه وهو بعد شهادة التتبع له فى الجملة مضافا الى ما فى البيان من عوائد الحجة الغنية والى ما فى صحيح ابن مهزيار السابق من مثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب من ضرب ما سار الى مواليه من اموال الخرمية الفسقة الى خبره الى خبر ابن زياد عن الصادق ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين انى اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز وجل قد رضى من المال بالخمس ونحو خبر السكونى الذى رواه المشايخ الثلثة ايضا بل وعن المفيد روايته مرسلا ايضا بل وعن البرقى روايته عن النوفلى عن الصادق ع عن ابائه عن على ع انه اتاه رجل فقال انى كسبت مالا اغمضت فى طلبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادرى الحلال منه والحرام فقد اختلط على فقال ع تصدق بخمس مالك فان الله رضى من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال كمرسل الصدوق فى الفقيه جاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه افلى توبة قال ائتنى بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه بسند المرتضى بسند قوى الى عمار بن مروان سمعت ابا الحسن ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس بل ربما استدل عليه ايضا بالموثق عن الصادق ع انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شىء ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار فى يده شىء فليبعث بخمسه الى اهل البيت ع بل فى مجمع البرهان امكان الاستدلال عليه بصحيح الحلبى عن الصادق ع ايضا فى الرجل من اصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدى خمسا ويطيب له لكنهما كما ترى وانكانا لا يخلوان من نوع تاييد خصوصا بعد انجبارهما كالقصور وغيرها سندا ودلالة بما عرفت فما فى مجمع البرهان من التامل فى ذلك بل مال اليه خلافه تلميذه فى ك وتبعه عليه الكاشانى بل والخراسانى فى الظاهر بل ربما استظهر ايضا من ترك جماعة من القدماء التعرض له فاوجب عزل ما يتيقن انتفائه عنه والتفحص عن مالكه الى ان يحصل الياس منه فيتصدق به على الفقراء كغيره من مجهول المالك الذى ورد بالتصدق به نصوص كثيرة مؤيدة بالاطلاقات والاعتبارات العقلية فى غير محله بل هو مع مخالفته الاحتياط فى المصرف والمال فى بعض الاحوال اجتهاد فى مقابلة النصوص خصوصا مع ظهور تلك الروايات فى غير ما نحن فيه من الممتزج المجهول قدرا وصاحبا ولقد اجاد فى د وثق بان طرح هذه النصوص المتكررة فى الاصول المتفق عليها بين الاصحاب مما لا يجترى عليه ومسكه وكذا المناقشة منه ومن غيره فى مصرف هذا القسم من الخمس بانه لا دلالة فى هذه النصوص على مساواته لغيره من الخمس فى ذلك بل ظاهر الامر بالتصدق فى خبر السكونى واعطائه اياه فى مرسل الفقيه انما هو فى حكم مجهول المالك خلافه اذ يدفعها بعد موافقة الاحتياط كما صرح به بعضهم بناء على الاختصاص الصدقة المحرمة عليهم بالزكوة المفروضة ونحوها ظهور لفظ الخمس فى النصوص والفتاوى فى ذلك بل لعله حقيقة شرعية فيه بل المتشرعة التى تحمل عليها الفتاوى بعض النصوص قطعا خصوصا بعد ذكر الاصحاب له فى هذا الباب من هنا اعترف فى البيان بان ظاهر الاصحاب ذلك على ان خبر الخصال كالصريح فى ذلك بل وصحيح ابن مهزيار وخبر السكونى وابن زياد بمعونة التعليل السابق فيهما بل الموثق الى السابق فيهما بل الموثق السابق صريح فيه بناء على ظهوره فيما نحن فيه والامر بالصدقة بعد وقوع التعبير بها عن الخمس مسندا لا عليه بآية التطهير والتزكية لا دلالة فيه كاعطائه اياه ان سلم رجوع الضمير فيه الى الخمس بعد ما سمعت للامام التصرف فيه بفعل ما يشاء بل لعل قوله ع فيه انتى مشعر بالمختار واخبار مجهول المالك مع ظهورها فى غير ما نحن فيه يجب الخروج عنها بما هنا نعم لو علم قدر المال والصاحب سقط الخمس ووجب الدفع اليه كغيره من الشركاء من غير اشكال بل ولا خلاف وانكان ظ ترك الاستفصال فى بعض الاخبار السابقة يقتضى خلافه لكن الضرورة وخبر الخصال وصحيح ابن مهزيار كاف فيه بل لعل الظ ايضا سقوطه لو علمه فى عدد محصور فيجب التخلص من الجميع بالصلح ونحوه كما صرح به فى ك وضة ولو اجبارا حتى لو ظنه خصوص واحد منهم اذ هو لا يجدى ولا يغنى كما فى شبهة المحصور بل وكذا لو ظن ان يد امثال صاحبه فى غير المحصور بل ولكن فى الحواشى المنسوبة للشهيد اعطائه اياه وجها بل ظ ذيل عبارته فيها جريانه مجرى العلم فى تعبد المكلف به هنا وهو لا يخ من نظر بل منع وانكان يوافقه الاحتياط فى بعض الاحوال لا قوى ح انه كما لو لم يظن له صاحبا اصلا ايصدق به على من يشاء من الفقراء بعد ليا كما صرح به فى الحواشى المذكورة والبيان وضة لك سواء كان بقدر الخمس او زيد او انقص لاطلاق الامر بالتصدق بمجهول المالك ولانه اقرب الطرق ايصاله الى صاحبه لكن فى ثق بعد ان حكى ذلك عن ك ومستنده والقول باخراج الخمس ثم الصدقة بالزائد عن غيرهما اعترض الاول بان ظ تلك الاخبار المال المتميز حد ذاته لا المشترك الموقوف صحة قسمته على الرضا الشريكين الذى هو فى صلح عن استحقاق كل منهما فى المقسوم بالاجزاء كالصلح والثانى بان ذلك ايضا بالنسبة الى الصدقة بالزائد ثم قال وبما ذكرنا يظهر ان الاظهر دخول هذه الصورة تحت اطلاق الاخبار المتقدمة اى اخبار الخمس وانه لا دليل على اخراجها فيه مع عدم ثبوت ما ذكره من القول الثانى لاحد من الاصحاب وان حكاه فى ك عن كرة وجماعة لكن الموجود فيها فى الفرض وجوب اخراج سواء قل عن الخمس او كثر نعم قال بعد ذلك انما لو عرفه بعينه ولو عرف انه اكثر من الخمس وجب اخراج الخمس وما يغلب على الظن فى الزائد وهو مع انه لا ظهور فيه بوجوب اخراجه خمسا

بل لعل ظاهر العطف خلافه الا ان يدعى ايجابه صرف الزيادة فى مصرف الخمس ايضا كما فهمه منه فى البيان على الظ بل حكى فى الكفاية عن بعضهم احتماله وانكان لا دليل عليه بل ينبغى الصدقة بها كما فى ضة غير ما نحن فيه اذ يمكن دعوى وجوب الخمس فيه دونه كما هو ظ ضة بل صريحها الصدق عدم معرفة المقدار وعدم التمييز فيه وان علم قدره اجمالا انه اكثر من الخمس مثلا فيندرج تحت اطلاق تلك الادلة بل لو علم انه اقل من الخمس كان اوجب فى ضة دفع ما تيقن البراءة به خمسا فى وجه وانكان قد استظهر الحمل ذلك كونه صدقة انه لا شمول فى اكثر النصوص المقام لذلك سيما المشتمل على التعليل برضى الله فى التطهير بالخمس اذ ظاهرها عدم معرفة الحلال من الحرام عينا وقدرا على انه لو اكتفى باخراج الخمس هنا لحل ما علم من ضرورة الدين خلافه اذا فرض زيادته عليه كما انه لو كلف به مع فرض نقيصته عنه وجب عليه بذل ماله الخالص له واما مانع الشركة فهو مشترك الالزام على الصدقة والخمس فان استند الى اقتضاء الامر باخراج خمسه قيام من فى يده المال مقام المالك الاصلى فى ذلك كان اولى بتقرير ذلك ايضا فى الصدقة به مع امكان التخلص باستيذان حاكم الشرع الذى هو ولى الغائب وغيره نعم قيل ان الاحتياط يقتضى دفع الجميع الى الاصناف الثلثة من الهاشميين لان حرمة الصدقة لا تحرم عليهم قطعا قلت هو كذلك لكن قد يظهر من البيان خلافه حيث قال هنا تصدق به على غير مصارف الزكوة اما لو علم الصاحب جملة دون المال اجمالا وتفصيلا وجب الصلح كما صرح به جماعة وكان مرادهم ولو اجبارا الكن فى الرياض وجوب مصالحته بما يرضى به ما لم يعلم زيادته على ما اشتغلت الذمة به يقينا وهو جيد وعند ثق بتجه اجبار الحاكم له على الصلح وفى كرة انه ان ابى دفع خمس المال اليه لان هذا القدر جعله الله مطهرا للمال وهو لا يخ من وجه خصوصا مع ملاحظة التعليل السابق وان استشكله بعضهم بظهور النصوص السابقة سيما خبر الخصال فى خلافه من مجهولية المالك فان الاحتياط يقتضى وجوب دفع ما يحصل يقين البراءة من يقين الشغل ولا يبعد الاكتفاء بدفع ما يتيقن انتفاؤه عنه لاصالة براءة الذمة عن شغل غيره بغيره تلك لعل الصلح ولو اجبارا بما يرضى به ما لم يزد اولى منهما للقطع بكون بعض الاعيان المختلط له فلا يجوز التصرف فى ذلك المال الا باذنه نعم ما ذكره متجه بالنسبة للدين فتو ولو علمه اجمالا انه اكثر من الخمس او الثلث مثلا دفع اليه ما يتيقنه بل دفع ما يحصل به يقين البراءة احتياطا ان لم يصالح وفى ك فى نحو الفرض يحتمل قويا الاكتفاء باخراج ما يتيقن انتفاؤه عنه وجه ما عرفت ولا فرق فى ذلك كله بين المختلط بكسبه او من ميراث كما صرح به جماعة وانكان ظ جملة من النصوص الاول ولو تبين المالك بعد اخراج الخمس او الصدقة ففى الضمان وعدمه وجهان بل قولان من اطلاق قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدى ومن انه تصرف باذن المالك الاصلى فلا يستعقب ضمانا ولعل الاقوى الاول وفاقا للروضة والبيان وكشف الاستاد لمنع اقتضاء الاذن رفع الضمان بل اقتضاؤه رفع الاثم وبعد التسليم فمقتضاهما اياه ان لم يكن هناك دليل عليه لانهما بحيث تعارضه فالجمع بينهما بالضمان وعدم الاثم هو المتجه ولو كان خليط الحرام مما فيه الخمس ايضا لم يكف خمس واحد لهما كما صرح به بعضهم لتعدد الاسباب المقتضى لتعدد المسببات فيجب بعد اخراج الخمس المطهر خمس اخر فما فى الحواشى النجارية من الاكتفاء به ضعيف جدا كدليله من الاطلاق الذى لم يسق له البيان نعم لو علم زيادة الحرام عن الخمس بعد اخراجه منه تصدق بما لكن فى البيان احتمال اسناد الصدقة فى الجميع بالاسترجاع فان لم يمكن اجزاء تصدق بالزائد بل فى الكشف احتمال الاكتفاء بالسابق وهما معا كما ترى ولعلهما مبنى على حرمة الصدقة على بنى هاشم كما ان ثانيهما مستلزم لحلية معلوم الحرمة ولو خلط الحرام بالحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجمع شرائط الخمس فيجتزئ باخراجه عصى بالفعل واجزأه الاخراج يحتمل قويا تكليفه باخراج ما يقطع معه البراءة الزاما له باشق الاحوال لظهور الادلة فى غيره ولو تملك شيئا بمقابلة الحرام المخلوط امكن الرجوع فى الخمس الى الناقل والمنقول اليه لكن يختص ذلك بالمال المختلط دون ما اخذ فى مقابلته لا اذا اجمل صاحبه بل ان اجمل فانه يجب اخراج خمس عوض ما صدقه لا خمس المعلوم منه نذر الباقى على ملكه ولو تصرف فى المختلط بحيث صار الحرام فى ذمته لم يسقط الخمس فان لم يعرف مجموع ذلك المختلط حتى يخرج خمسه وجب عليه دفع ما يحصل به يقين البراءة فى وجه وفى اخر دفع ما ينتفى معه يقين الشغل وفى ثالث وجوب الصلح مع الامام او من يقوم مقامه لكونه من المعلوم الصاحب وكمعلوم بل الامام ممن يستحقه معلوم قطعا بل قد يقال ان عليه الصلح بما يرضى به ما لم يعلم زيادته على ما اشتغلت ذمته به كما عرفت سابقا فى نظيره لكن قد يفرق بينهما بوجود الاعيان المختلطة هناك المحتاج تصرفه فيها الى الصلح دونه هنا فالوجه الصلح مع امكانه والا فدفع ما يحصل به يقين البراءة او ما ينتفى معه يقين الشغل فى وجه قوى اما لو تصرف بالحرام قبل الاختلاط ثم اشتبه عليه ما ثبت فى ذمته كان له حكم مجهول المالك يتصدق بما يحصل به اليقين احتياطا او بما يرتفع به اليقين لكن فى كشف الاستاد انه يعالج بالصلح ثم الصدقة ولا ريب ان الاحوط الاول وانكان هو احوط من الاخير ولو كان الاختلاط من اخماس او زكوات فهو كمعلوم الصاحب فى وجه قوى وفى الكشف ان الاقوى كونه كالسابق ولو كان الاختلاط مع الاوقاف فهو كمعلوم الصاحب فى وجه قوى ولو حصل الاشتباه بين الثلثة او احدها وبين غيرها او بينها بعضها مع بعض فالاقوى فيه الرجوع الى الحكم السابق وهو اخراج الخمس الا فى اختلاط الاوقاف فان على بجها الصلح ثم قال ولو كان ما فيه الواجب مشتركا فامتنع احد الشركاء عن القسمة اذ هى غير الممتنع سهمه حل التصرف بمقدار اربعة اخماس حصته ولو امكن جبره على القسمة اجبر انتهى وهو جيد لكن للبحث فيما ذكره بل فى غيره من الفروع المتصورة هنا التى يصعب ارادتها من ظ النصوص مراعاة الاحتياط الذى هو ساحل الهلكة بل قد يقوى فى النظر عدم اندراج نحو اختلاط الزكوة مثلا فيما نحن فيه من اختلاط الحرام والحلال الذى يجب اخراج خمسه للذرية بل ينبغى القطع به فتم جيدا والله اعلم **فروع الاول** يجب الخمس فى الكنز لما عرفت من الادلة السابقة بل ظاهرها سواء كان الواجد له حرا او عبدا صغيرا او كبيرا كما فى ير وعد وهى ون ودكره وك وغيرها بل هو قضية اطلاق الباقين بل سواء كان مجنونا او عاقلا ذكرا او انثى مسلما او ذميا كما صرح به ايضا فى بعض هذه الكتب للادلة السابقة الظاهرة فى انه من احكام الوضع والاسباب التى لا تفاوت فيها بين المكلف وغيره نعم يكلف ولى الطفل والمجنون ومولى العبد ان لم يكن مكاتبا والا كان عليه اخراج الخمس بل وكذا المعادن والغوص كما فى عد لعين ما سمعت ايضا الكن ما فى المتن كالقواعد قد يشعر باعتبار التكاليف الحرية فى غير هذه الانواع الثلثة واستشكله فى ك بالنسبة للثانى بان مال المملوك لمولاه فيتعلق به خمسه كما انه استوجهه بالنسبة للاول وقضيته عدم الخمس فى ارباح تجارات او مال المختلط بالحرام بل وارض المشتراة له لو كان ذميا وفى غير الاخير منه نظر وتامل ان لم ينعقد اجماع عليه خصوصا الثانى منه الذى اخراج الخمس فيه لتطهير المال بل والاول للمساواة بعض ادلتهما السابقة بعض ادلة الثلثة السابقة فى افادة تعلق الخمس بالمال نفسه وان لم يكن صاحبه مكلفا كما لا يخفى على من لاحظ جزا بما تقدم منها ولا ينافيه الخطابات التكليفية فى

في البعض الآخر كما لا ينافيه في الثلاثة المتقدمة ضرورة ظهور مورديها المكلف فيه لا شرطيته كي يحصل التنافي فلاحظ وتأمل جيداً بل قد يؤيده إطلاق الفتاوى
ومعاقد الإجماعات **الفرع الثاني** لا يعتبر الحول في وجوب شيء من أقسام الخمس مما تقدم عدا الأرباح بلا خلاف أجده فيه بل في ك الإجماع عليه بل فيها عن في
أنه قول العلماء كافة الأمر يشك من العامة بل في الرياض نسبته إلى إجماعنا الظاهر المصرح به في كلام جماعة بل في كره نسبته في المعدن إلى عامة أهل العلم وهو الحجة بعد إطلاق
الأدلة السابقة كتاباً وسنة المعتضد به وإطلاق الفتاوى ومعاقد الإجماعات بل يمكن دعوى تحصيل الإجماع عليه بل على وجوبه فوراً زيادة على ذلك أيضاً
لأنه حق للغير المطالب في الآن لم يمكن تولا مع أنه يكفي في عدم جواز بقائه عدم الإذن من مستحقه إذ هو من قبيل الأمانة الشرعية عنده بل وكذا لا اعتبار للحول في الأرباح
أيضاً على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً بل لا أجد فيه خلافاً إلا ما يحكى عن ظ من اعتباره مع أن عبارتها ليست بتلك الصراحة بل ولا ذلك الظهور كما اعترف به بعضهم بل
قد وقع لمثل العلامة في هي مع علم أن مذهبه عدم اعتبار ذلك بعض العبارات الظاهرة في بادي النظر في عدم الوجوب إلا بعد الحول المراد منها بعد التروي
التضييق كعبارة السرائر خصوصاً بعد دعواه الإجماع فيها ظاهراً على ذلك ضرورة كونه مظنة المضيق لا أصل الوجوب على أنه محجوج بإطلاق الأدلة حتى معاقد الإجماع
بل فيها حصر في من تنحو يخ الإجماع عليه أيضاً واستثناء المؤنة لا دلالة فيه على تأخر الوجوب بعد إرادة إخراج قدرها تخميناً منها لصدق اسم المؤنة بها المصاف الفعلية
كي يستلزم تأخر الوجوب عنها العد لعقل بتعقب وجوبه عنها قبل حصولها ولعل ذا هو الذي ألجأ الحلي إلى الخلاف إن كان إلا أنه كما ترى فلا توقف ح اتحاد جميع محال
الخمس في عدم اعتبار الحول ولكن يؤخر جوازاً خصوص ما يجب في أرباح التجارات كما صرح به جماعة بل لا أجد فيه خلافاً بل في ظ الإجماع عليه بل قد يشعر به صحيح ابن
مهزيار الطويل المتقدم سابقاً احتياطاً للمكتسب وإرفاقاً به لاحتمال تجدد مؤن له لم يكن قد علمت في تخمينه بل في البيان وللمستحق لاحتمال نقصان المؤنة
لكن قد يشكل بأن تعجيل الإخراج عن الزائد المعلوم لا يسقط الوجوب فيما تجدد وعلم زيادته إذ التقديم مبني على التخمين والظن فمتى فضل شيء من المؤنة وجب
إخراج خمسه سواء كان بسبب نقص النفقة أو لغيره فتعجيل الإخراج مما علم زيادته اغتباط للمستحق على التقديرين ولو عورض ذلك بمثله في المكتسب فإن له الرجوع
على المستحق لو ظهر له نقص ما قدره عن المؤنة دفع بالمنع مع تلف العين وعدم علم المستحق لأنه هو الذي سلطه عليه باختياره بل ومع العلم أيضاً وبقاء العين في
وجه قوي كما استوجهه في ك فضلاً عن أحدهما الاحتمال كون المعتبر عند إرادة التعجيل تخمين المؤنة وظنها وإن لم تصادف الواقع على أنه بعد تسليمه أو في الجملة لا يرفع
الاحتياط للمكتسب لما فيه من تكلف المطالبة واحتمال عدم الحصول له منها أيضاً وغير ذلك هذا وقد يشعر تعليل المص وغيره التأخير بالاحتياط وتخصيص فائدته
بل ظ غيره حصرها فيه بعدم جواز التصرف والاكتساب بالخمس وهو كذلك لكونه مال الغير نعم لو ضمنه وجعله في ذمته جاز له ذلك لكن ليس في الأدلة هنا تعرض لبيان
لضمانه مطلقاً أو بشرط الملاءة أو الاطمينان من نفسه بالأداء أو غير ذلك بل لا تعرض فيها إلا أصالة الضمان وجواز التأخير أعم من ذلك بل هو أمانة في يده يجري عليه
حكم الأمانات فتأمل ثم المراد بالحول في معقد الإجماعات وغيرها هنا تمام الاثني عشر كما صرح به بعضهم لأصالة الحقيقة فلا يكفي الطعن في الثاني عشر قياساً على الزكوة
ومبدئه كما في ك وضه ظهور الربح بل فيها أنه لو حصل له ربح في أثناء الحول لوحظ له حول آخر بانفراده نعم كانت مؤنة بقية الحول الأول معتبرة منهما ويختص هو
بالباقي إلى زمان حصوله كما أنه اختص الأول بالمدة السابقة عليه وهكذا ونحوهما في لك وكشف الأستاذ قال ولكل ربح عام مستقل وفي القدر المشترك بينهما
يوزع عليهما وعليه يتجه سقوط الخمس عمن كان له ربح تام ببعض مؤنة سنته نصفها مثلاً ثم حصل له ربح آخر عند انقضاء مؤنة الأول قام بالنصف الأخير
من سنته وزاد لكن لا يحملها إلى زمان أول حصوله وهكذا وإن كان قد حصل له تمام مؤنة سنته من الربح وزاد بل وعمن يحصل له في كل يوم ربح ككثير من أرباب الصنائع
والحرف لكن لا يقوم كل واحد منها بمؤنته إلى أول حصوله ولو مع ملاحظة توزيع المشترك بينهما من المدة عليهما سواء أريد بإخراج مؤنة المشترك منها التوزيع
على حسب النسبة أو غيره وهو وإن كان قد يوافقه ظ الفتاوى لكن كأنه معلوم العدم من السيرة والعمل بل وإطلاق الأخبار بل خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقاً
المشتمل على قوله حتى الخياط يخيط قميصاً بخمسة دوانيق فلنا منه دانق كالصريح بخلافه وإن كان هو مقيداً بإخراج المؤنة ولعله لذا قال في س ون ولا يعتبر الحول
في كل تكسب بل مبدأ الحول من حين الشروع في التكسب بأنواعه فإذا تم خمس ما فضل وموجبه لا يرد عليه ما سمعت من موافق الاحتياط بل وللاقتصار على المتيقن خروجه
عن إطلاق الأدلة بل قد يدعى القطع به في نحو الصنائع المبني ربحها على التجدد يوماً فيوماً أو ساعة بعد أخرى تنزيلاً لها باعتبار إحرازها قوة منزلة الربح الواحد
الحاصل في أول السنة ولذا كان يعد صاحبها بها غنياً بل لعل بعض الحرف مثلها فيما ذكرنا أيضاً فتأمل لكن قد يناقش بأنه لا دليل على احتساب المؤنة السابقة
على حصول الربح مع فرض تأخر حصوله عن أول زمان التكسب نعم هو كذلك لتعلق الأدلة النصوص والفتاوى اختصاص مؤنة السنة من
أول حصول الربح إذ ذلك وقت الخطاب بالخمس ومن هنا مال في ك والكفاية لما في س لكن جعل أول السنة ظهور الربح في أولهما فقال بعد أن نظر في استفادة
ما سمعته عن جده من الأخبار ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الأرباح الحاصلة بعد ذلك إلى تمام الحول وإخراج الخمس من الفاضل عن
مؤنة ذلك الحول كان حسناً والله أعلم **الفرع الثالث** إذا اختلف المالك للدار مثلاً والمستأجر لها في الكنز فإن اختلفا في ملكه بأن قال كل منهما أنه لي فالقول
قول المالك المؤجر مع يمينه لأصالة يده وفرعية يد المستأجر عنها وقيل قول المستأجر لفعلية يده ومخالفة دعوى المؤجر الظ المتعارف من عدم إجارة دار
وفيها كنز وقد تقدم البحث في ذلك في نظائره مفصلاً ولو اختلفا في قدره فالقول قول المستأجر المنكر للزيادة الموافق بإنكاره أصالة البراءة وغيرها
كما أن القول قول المالك لو فرض إنكاره الزيادة بأن ثبت مثلاً أنه للمستأجر فادعى على المالك مقداراً أنكره عليه فالقول قوله أيضاً لعين ما عرفت فالضابط
أنه يقدم قول من ينفي الخيانة بيمينه وتخصيص المص المستأجر بناء منه على تقديم قول المالك في السابق وتعارف إنكار الزيادة من المستأجر إذ لا وجه لادعاء
غير المالك الزيادة والمالك النقصان كما هو واضح **الفرع الرابع** الخمس يجب بعد إخراج المؤنة التي يفتقر إليها إخراج الكنز والمعدن والغوص و
نحوها من آلات وحفر وسبك وغيره بلا خلاف أجده كما اعترف به في يخ بل في ك نسبة ما في المتن إلى القطع به في كلام الأصحاب كما أنه في الخلاف الإجماع
عليه لعله كذلك بل قد يمكن تحصيله في الجميع وإن سمعت الخلاف فيه في الغنيمة مضافاً إلى إشعار قوله ع في مكاتبة يزيد السابقة وحرث بعد الغرام إلى آخره وخبر

محمد بن شجاع النيسابوري المتقدم آنفاً المشتمل على السؤال عن الضيعة وما حصل منها من الأكرار التي صرف منها ثلثون كراً على عمارة الضيعة إلى آخره بذلك
بعد إلغاء الخصوصية وعدم القول بالفصل بل قد يؤيد بإمكان تحميل لفظ المؤنة الوارد خروجها قبل الخمس في النصوص السابقة لذلك أيضاً على أن يراد
منها الأعم من مؤنة العيال على أن اسم الغنيمة والفائدة ونحوهما الظاهر من الأدلة اعتبارهما في جميع أنواع الخمس لا يتحقق قبل خروجها بل هو الموافق للعدل والمناسب
للطف الذي يقرب العبد إلى الطاعة نعم هل يعتبر النصاب فيما اعتبر فيه من أنواع الخمس قبلها أو بعدها وجهان في ك أقواهما في النظر الثاني للأصل وظ المتبادر إلى
الذهن من مجموع الأدلة وفاقاً للمنتهى وكره ون ودس بل ظ الأولين كونه مجمعاً عليه بيننا حيث نسب الخلاف فيه فيهما إلى الشافعي وأحمد بل في ك نسبته إلى تصريح الأصحاب
أيضاً بل قال نعم لم يتعرضوا فيه لخلاف كما ذكر في مؤنة زكوة الغلات **الفصل الثاني** من فصلي كتاب الخمس في قسمته وهو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت
تكون إجماعاً بل هي كذلك في صريح الانتصار وظ الغنية وكشف الرموز وصريحهما أنه يقسم ستة أقسام ثلاثة منها للنبي عليه وآله السلام وهي سهم الله وسهم رسوله وسهم
ذي القربى كما صرح به في غد وغيرها بل كأنه مفروغ منه لعله لأن المراد بذي القربى الإمام ع كما ستعرفه وهو الإمام في حيوته فيأخذ الثلاثة في سهم له بالأصالة وسهم الله لأن
ما كان له فهو لوليه وسهم ذي القربى باعتبار أنه الإمام حال حيوته والإمام غيره ح فإطلاق المص كون الثلاثة للنبي على هذا الوجه لولا أنه لم يعرف في ذلك خلافاً
وإن كان ظ الآية وغيرها من النصوص خلافه ولذا لم يعرف خلافاً أيضاً في أن سهم الله عز وجل ملك للنبي حقيقة يتصرف به كيف يشاء كغيره من أملاكه بل هو
قضية إجماع المرتضى كما في ك وكره عواه عليه في خبر حماد صاحب الكشف عن الصادق ع أن الله تعالى لم يسأل خلقه مما في أيديهم قرضاً من حاجة به إلى ذلك ما
كان لله من حق فهو لوليه وفي خبر البزنطي عن الرضا ع أنه قيل له فما كان لله من الخمس فلمن هو فقال لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للإمام إلى آخره وفي مرسل ابن
بكير عن أحدهما في تفسير آية الغنيمة خمس الله عز وجل للإمام وخمس الرسول للإمام وخمس ذي القربى لقرابة الرسول والإمام واليتامى يتامى آل الرسول والمساكين منهم وأبناء
السبيل فلا يخرج منهم إلى غيرهم وفي مرسل أحمد المرفوع فأما الخمس فيقسم على ستة أسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم
لابن السبيل فالذي لله فلرسول الله فرسول الله أحق به فهو له والذي للرسول هو لذوي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وأبناء
السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فإن فضل منهم شيء فهو له وإن نقص عنهم ولم
يكفهم أتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك لزمه النقصان إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على المطلوب صريحاً وضمناً المعتضدة بفتاوى الأصحاب ومحكي الإجماع بل
ومحصله على الظ فما في خبر زكريا بن مالك الجعفي عن الصادق ع أنه سئل عن آية الغنيمة فقال أما خمس الله فللرسول يضعه في سبيل الله وأما خمس الرسول فلأقاربه و
خمس ذوي القربى فهم أقرباؤه واليتامى يتامى أهل بيته فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم وأما المساكين وأبناء السبيل فقد عرفت أنا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين
وأبناء السبيل يجب تأويله أو طرحه سيما مع ملاحظة اشتماله على غير ذلك مما هو مخالف للمعلوم من المذهب كما ستعرف أن المراد بذي القربى في الكتاب والسنة هو الإمام
بلا خلاف معتد به أجده فيه بيننا بل في ظ الإجماع عليه بل هو من معقد إجماع الانتصار والغنية كما أنه في كره نسبته إلى علمائنا وفي هي بل في يخ الإجماع عليه للمرسلين
السابقين ومرسل ابن عيسى عن العبد الصالح الخمس على ستة أسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل فسهم الله
وسهم رسوله لأولي الأمر من بعد رسول الله وراثة فله ثلاثة أسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله وله نصف الخمس كملاً ونصف الخمس الباقي بين أهل
بيته إلى آخره إلى غير ذلك من المعتبرة الصريحة فيه والظاهرة وغير الممتنع إرادته منها حتى ما جاء منها بلفظ الجمع بالحمل على إرادة مجموع الأئمة ع مضافاً إلى ما في ولف
وغيرهما من أن لفظ ذي القربى في الآية مفرد لا يتناول أكثر من واحد فينصرف إلى الإمام لأن القول بأن المراد منه واحد غير الإمام منفي بالإجماع لكن قد يناقش
باحتمال إرادة الجنس منه كابن السبيل وإن كان قد يفرق بينهما بأنه مجاز يصار إليه في الثاني للقرينة إذ ليس هناك واحد متعين يمكن حمل اللفظ عليه دون الأول
فإنه لا قرينة بل قد عرفت مما تقدم وجودها بخلافه بل لعل عطف اليتامى والمساكين وابن السبيل مع أن المراد منهم أقرباؤه أيضاً يعين إرادة الإمام من الأول
فتأمل فما عن بعض علمائنا والظ أنه ابن الجنيد كما حكاه عنه في لف من عدم هذا السهم للإمام بل هو لأقارب النبي من بني هاشم كالمحكي عن الشافعي بزيادة المطلب
مع هاشم ضعيف جداً وإن كان قد يتوهم من المدارك الميل إليه لظ بعض الأخبار التي منها خبر زكريا السابق القاصرة عن معارضة ما تقدم من وجوه بل لا قائل نعم
عليه لكنه في غير محله قطعاً بل كاد يكون مخالفاً للمقطوع به من المذهب ومما سمعت ظهر لك أن ما كان للنبي من سهمه وسهم الله ينتقل بعده للإمام القائم مقامه
فيكون ح الآن نصف الخمس كلاً لصاحب الأمر روحي له الفداء ونفسي لنفسه الوقاء سهمان بالوراثة وسهم بالأصالة كما هو مضمون الأدلة السابقة المعتضدة بإجماع
الانتصار وغيره بل هو محصل على الظ فما عن الشافعي من انتقاله بعد موت النبي إلى المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد وأهل العلم والقضاة وأشباه ذلك
وأبي حنيفة من السقوط أصلاً غلط عندنا قطعاً وأوضح منه غلطاً ما عن الثاني خاصة من سقوط سهم ذي القربى بموت النبي إذ هو اجتهاد منشأه هوى النفس و
الشيطان في مقابلة الكتاب والسنة إن لم يكن الضرورة وكم له وكم له ولا غرو في حرمان الورثة غير الإمام السهمين المذكورين بعد أن كان الظ أن استحقاقه لهما سيما
سهم الله عز وجل بمقام النبوة المساوي لمقام الإمامة أو أعلا منه بمرقاة بل قيل بعلو مقام الإمامة منه نعم ما كان قد قبضه النبي أو الإمام من الأسهم السابقة ينتقل
إلى وارثه ضرورة صيرورته ح كسائر أمواله التي فرض الله تعيينها على الوارث واحتمال اختصاص الإمام به أيضاً لقبض النبي له مثلاً بمنصب النبوة أيضاً بالملك
أو هو وإن كان كذلك لكنه صار ملكاً من أملاكه بقبضه وإن كان سببه منصب النبوة وفرق واضح بينه وبين انتقال الاستحقاق السابق للإمام بعد أن علم ملاكه
الوصف فيه الذي لا يشاركه فيه غير الإمام بخلاف المقبوض فإنه قد صار خصوصية لذات لها مدخلية وما في خبر زكريا السابق من أن خمس الرسول لأقاربه
مطروح أو يراد به الأئمة بعد موت النبي ع على إرادة الخمس المستحق لا المقبوض أو وراثة على إرادة الثاني وإلا فهو على ظاهره غير مطابق للمعلوم من المذهب ولذا
قال في تن إن أريد حال الحيوة فلا قائل به ولا دليل عليه بل الإجماع والأخبار على خلافه وإن أريد بعد موته فلا قائل به أيضاً هنا مع دلالة الأخبار على خلافه
لدلالتها على كونه للإمام وابن الجنيد وإن خالف في سهم ذوي القربى إلا أنه لم يخالف في سهم الرسول والأمر سهل بعد وضوح الحال ومن ذلك كله علم مصرف الثلاثة

من الاسهم الستة وأما الثلاثة الاخرى فهي للايتام والمساكين وابناء السبيل كتابا وسنة مستفيضة جدا بل متواترة واجماعا بقسميه عليه بل وعلى ان المراد بهم اقارب
النبي صلى الله عليه وآله لا مطلقا وان حكي عن ابن الجنيد ذلك مع استغناء ذي القربى لكن خلافه غير قادح في محصل الاجماع فضلا عن محكيه خصوصا بعد استفاضة الاخبار التي مرت
وسيمر عليك بعضها في ذلك وفي ان ما زاد من الخمس عليهم للامام وانه لا يحل الخمس لغير بني هاشم جعله الله لهم عوض عن الزكوة فمن تحل له الزكوة يحرم عليه الخمس
وبالعكس وبعد ان لم نعثر له على مستند اذ اطلاق الاية وبعض الاخبار مقيد عندنا بالسنة والاجماع بقسميه عنده وان كان بغيره قبل كما ان خبر زكريا بن مالك المتقدم
يجب حمله على ارادة ما ذكرنا او غيره والا فهو لا يتم ايضا عندنا وعنده كما هو واضح وقبل ان لم نعرف قائله منا كما اعترف به في لك وغيرها نعم هو محكي عن الشافعي
وابي حنيفة بل يقسم الخمس خمسة اقسام بحذف سهم الله تعالى وان افتتح به في الاية تيمنا وتبركا والا فالاشياء كلها له فالمراد ان لرسول الله صلى الله عليه وآله خمسه او المراد ان من حق
الخمس ان يكون متقربا به الى الله تعالى لا غير وان قوله وللرسول ولذي القربى من قبيل التخصيص بعد التعميم تفضيلا لهذه الوجوه على غيرها كقوله وملائكته
وجبريل وميكال الى غير ذلك من التعويلات التي لا يستحق ان يسطر نعم قد يظهر من لك الميل الى هذا القول مستدلا عليك باصح رواية وصلت اليه وهي صحيحة ربعي
عن الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين
قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي
كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وهي مع انها حكاية فعل محتمل لرفع يده عليه السلام عن حقه توفيرا للغير ومشتملة على حذف سهم من الاسهم
الله تعالى الذي هو مذهب ذلك القائل قاصرة عن معارضة ما تقدم من محكي الاجماع بل ومحصله على الظاهر وظاهر الكتاب والمعتبرة المستفيضة جدا بل ما اشتمل
منها على ثبوت سهم الله متواتر على الظاهر ومنه يعلم ح ان الاول مع كونه اشهر واقوى واصح بل لا شهرة ولا قوة ولا صحة في غيره اذ هو وان كان لمجهول النسب القادح
في تحصيل الاجماع على بعض الطرق الا انه حيث يكون لرجحه صحة لا اذا كان موافقا للعامة ومخالفا للكتاب والمستفيضة من السنة والمتواترة ومحكي الاجماع المعتضد
بتتبع فتاوى الاصحاب وغير ذلك فلا ريب في امكان تحصيل الاجماع ح بخلافه حتى على الطرق المذكور كما هو واضح فتأمل ويعتبر في الطوائف الثلاثة انتسابهم الى عبد المطلب
بالابوة فلو انتسبوا بالام خاصة لم يعطوا شيئا من الخمس على الاظهر الاشهر بل عليه عامة اصحابنا كما اعترف به في الرياض عدا المرتضى ره وابن حمزة على ما حكي
عنهما مع ان فيما حضرني من نسخة وسيلة الثاني موافقة المش ويؤيده نسبة غير واحد من الاصحاب ذلك للمرتضى خاصة نعم وافقه عليه المحدث البحراني في حدائقه
حاكيا لها عن المسالك نقله ايضا في ميراث اولاد الاولاد عن الحلي ومعين الدين المصري وفي بحث الوقف عن المفيد والقاضي ايضا بل وعن رسالة لبعض اجلة
العجم صنفها في اختيار مذهب السيد نقله عن القطب الراوندي والفضل بن شاذان وابن ابي الصلاح وابي عقيل والشيخ في ف وابني زهرة والجنيد بل وعن كتاب
الميراث من كنز العرفان عن الراوندي ايضا والشيخ احمد بن المتوج البحراني ثم قال ونقل عن المقدس الاردبيلي الميل اليه وهو مختار المحقق مير محمد باقر الداماد والمولى
محمد صالح المازندراني في شرح الاصول والسيد نعمة الله الجزائري والشيخ عبد الله بن صالح البحراني لكن قد عرفت انهم هنا لم ينسبوا الخلاف الا للمرتضى ره وكانه
لان بناه في المقام على صدق اسم الولد حقيقة وعدمه حتى انه يلزم مدعي الصدق في غيره موافقة للمرتضى هنا كما استفاده هذا المحدث وجعل مدار المسألة ذلك
وجودا وعدما حتى انه نسبه لبعض من عرفت من هذه الجهة بل هو صريح المرسل الطويل عن العبد الصالح المروي في كتب المحمدين الثلاثة الذي يكفي اتفاقهم على روايته
جبر الارسال فضلا عن شهادة النظر في متنه والتأمل فيه ولا سيما ما اشتمل عليه من الاحكام المخالفة لمن جعل الله الرشد في خلافهم وعن عمل كافة الاصحاب عداه به وان ذكر
في بعض الكتب مسندا لغيره الذين فيهم من لا يعمل الا بالقطعيات وعن اعتضاده بموافقة الاحتياط الذي جعله الله طريق السلامة خصوصا فيما اشتغلت الذمة به يقينا و
بامكان دعوى انصراف اسم الولد الى غيره وان كان هو حقيقة فيه سيما المصاحبة كامكان دعوى منع دخوله بذلك وان سلم كونه حقيقة ايضا تحت اسم القبيلة
والعشيرة التي حرم الله عليها الصدقة معوضا لها عنها بالخمس ولان دخل بذلك فدخوله من جهة الاب تحت اسم القرشي مثلا الذي احل الله له الصدقة وحرم عليه
الخمس او لوجوه ودعوى ان الموجود في اخبار الخمس لفظ الآل ولفظ الذرية والعترة وذوي القرابة واهل بيت النبي صلى الله عليه وآله ونحو ذلك من الالفاظ التي لا كلام في
دخول المفروض فيها دون لفظ الابن واسم القبيلة خصوصا بعد تفسير الآل في رواية بالذرية واخرى بمن حرم نكاحه على محمد صلى الله عليه وآله ونص الكتاب العزيز على ان عيسى
من ذرية ابرهيم وليس الا من جهة الام يدفعها بعد منع دخوله عرفا في اكثر هذه الالفاظ وجميعها عدا الذرية انه لا ينبغي التوقف في كون المفهوم من اخبار المقام
واخبار تحريم الصدقة ان موضوع الخمس وحرمة الصدقة الهاشمي او نحوه قال الصادق عليه السلام في خبر زرارة لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله
جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم الاية لا يدخل فيه المفروض عرفا بل ولا في بني هاشم وبني عبد المطلب وان كان ابنا حقيقة اذ المصادق العرفية التركيبية تدور مدارا
نحو ذلك فتم الى غير ذلك من المؤاخذات والجوابات والمبعدات لقول المرتضى فان قضيته تحليل الخمس لسائر الفرق حتى الامويين اذ قل ما يخلو احد من كون احد اجداده
من امه وابيه ان علويا فيشارك ح بني هاشم سائر الناس في خمسهم وهو معلوم البطلان بل قد يدعى السيرة القطعية بخلافه مع انه لو كان كذلك لشاع وذاع
حتى خرق الاسماع فكيف والشايع خلافه كما ان المروي عن تمام كتب قال في المرسل المزبور بعد ان ذكر نصف الخمس للامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله والنصف الآخر بين اهل
بيت رسول الله صلى الله عليه وآله قال وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين هم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم
والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس من مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم وهم والناس سواء ومن
كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله تعالى يقول ادعوهم لآبائهم ولا فقد توافق المرتضى ره غيره في كونه
ابنا حقيقة كما يظهر من جماعة من الاصحاب في غير المقام بل قد يظهر من المحكي عن ابن ادريس في كتاب المواريث الاجماع عليه كما عن المرتضى فيه ايضا نفي الخلاف فيه بل و
كذا المحكي عن خلاف الشيخ في باب الوقف والميراث بل ظاهرهما فيهما اجماع الامة على ذلك فلاحظ لكثرة استعماله في الحسن والحسين عليهما السلام بل وباقي الائمة كثيرة
يبعد معها ارادة المجاز خصوصا في المقام الذي اريد منه الافتخار والاستظهار على الغير كبعد احتمال الخصوصية في الائمة عليهم السلام وان كان قد يحتمل لانهم من طينة واحدة

طاهرة وطهرت بعضها من بعض بل لم يعلم حقايقهم وكيفية خلقهم سوى خالقهم لا ان الظ مما سمع خلافه وللمعلومية حرمة زوجة ابن البنت بقوله تعالى وحلائل ابنائكم
وحرمة بنت ابن البنت بقوله وبناتكم وحرمة زوجة الجد عليه بقوله ما نكح اباؤكم وحلية ارثه الزينة لابن البنت وابن بنت البعل وحجب الابوين عما زاد من السدس و
الزوج الى الربع والزوجة الى الثمن بقوله فان كان له ولد ولخبر ابي الجارود قال قال ابو جعفر عليه السلام يا ابا الجارود ما يقولون لكم في الحسن والحسين قلت ينكرون علينا انهما ابنا
رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاي شيء احتججتم عليه قلت احتججنا عليهم بقول الله عز وجل في عيسى بن مريم عليهما السلام ومن ذريته داود وسليمان وايوب الى قوله وعيسى قال فاي شيء قالوا لكم
قلت قالوا قد يكون ولد الابنة من الولد ولا يكون من الصلب قال فاي شيء احتججتم عليهم قلت بقول الله تعالى لرسوله قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم قال اي شيء قالوا قلت قالوا
قد يكون في كلام العرب ابناء رجل ويقول آخر ابناؤنا قال فقال ابو جعفر عليه السلام يا ابا الجارود لاعطينكها من كتاب الله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى ان انتهى الى
قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فسلهم يا ابا الجارود هل كان لرسول الله صلى الله عليه وآله نكاح حليلتهما فان قالوا نعم كذبوا وفجروا وان قالوا لا فانهما ابناه لصلبه وصحيح
مسلم عن احدهما عليهما السلام لو لم يحرم على الناس ازواج النبي صلى الله عليه وآله بقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده حرم على الحسن والحسين عليهما السلام بقول الله
عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء ولا يصلح للرجل ان ينكح امرأة جده والمروي عن عيون الاخبار واحتجاج الطبرسي في حديث طويل متضمن ذكر ما جرى بينه
بين الرشيد لما ادخل عليه في موضع الحاجة منه انه قال له الرشيد لم جوزتم للعامة والخاصة ان ينسبوكم الى رسول الله صلى الله عليه وآله ويقولون يا ابن رسول الله وانتم من علي
وانما ينسب المرء الى ابيه وفاطمة انما هي وعاء والنبي صلى الله عليه وآله جدكم من قبل امكم فقال يا امير المؤمنين لو ان النبي صلى الله عليه وآله نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت تجيبه فقال سبحان
الله لم لا اجيبه بل افتخر على العرب والعجم وقريش بذلك فقال لكنه لا يخطب الي ولا ازوجه فقال ولم فقلت لانه ولدني ولم يلدك فقال احسنت يا موسى ثم قال كيف
قلتم انا ذرية النبي صلى الله عليه وآله والنبي لم يعقب وانما العقب للذكر لا للانثى وانتم ولد الابنة ولا يكون لها عقب لشساق الخبر الى ان قال فقلت اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف الى ان قال وعيسى من ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال ليس لعيسى اب فقلنا انما
الحقناه بذراري الانبياء من طريق مريم وكذلك الحقنا بذراري النبي صلى الله عليه وآله من قبل امنا فاطمة الزهراء عليها السلام وكذلك ازيدك يا امير المؤمنين قال
هات فقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فمن حاجك فيه الاية ولم يدع احد انه ادخله النبي صلى الله عليه وآله تحت الكساء الا علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فالابناء هم
الحسن والحسين والنساء هي فاطمة وانفسنا وانفسكم اشارة الى علي بن ابي طالب والمروي عن كتاب الاختصاص للمفيد في حديث طويل عن الكاظم مع الرشيد ايضا قال
فيه واني اريد ان اسألك عن مسألة فان اجبتني اعلم انك قد صدقتني وخليت عنك ووصلتك ولم اصدق ما قيل فيك فقلت ما كان علمه عندي اجبتك فيه
فقال لا تنهون شيعتكم عن قولهم لكم يا ابن رسول الله وانتم ولد علي وفاطمة انما هي وعاء والولد ينسب الى الاب لا الى الام فقلت ان رأى امير المؤمنين ان يعفيني
عن هذه المسألة فعل فقال لست افعل او تجيب فقلت فانا في امانك ان لا يصيبني من آفة السلطان شيء فقال لك الامان فقلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم ووهبنا له اسحق الى ان قال وعيسى فمن ابو عيسى فقال ليس له اب انما خلق من كلام الله عز وجل وروح القدس فقلت انما الحق عيسى بذراري
الانبياء من قبل مريم والحقنا بذراري الانبياء من قبل فاطمة لا من قبل علي عليه السلام فقال احسنت احسنت يا موسى زدني من مثله فقلت اجتمعت الامة برها وفاجرها
ان حديث النجراني حين دعاه النبي صلى الله عليه وآله الى المباهلة لم يكن في الكساء الا علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فقال الله تبارك وتعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من
العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكان تأويل ابناءنا الحسن والحسين عليهما السلام ونساءنا فاطمة وانفسنا علي فقال احسنت
والمروي عن الكافي عن بعض اصحابنا قال حضرت ابا الحسن الاول وهرون الخليفة وعيسى بن جعفر وجعفر بن يحيى بالمدينة وقد جاؤا الى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله فقال هرون
لابي الحسن تقدم فابى فتقدم هرون فسلم وقام ناحية فقال عيسى بن جعفر لابي الحسن تقدم فابى فتقدم ابن جعفر فسلم ووقف هرون فتقدم ابو الحسن فقال
عليك السلام السلام عليك يا ابة اسأل الله الذي اصطفاك واجتباك وهداك ان يصلي عليك فقال هرون سمعت ما قال قال نعم فقال اشهد انه ابوه
حقا والمروي عن المشايخ الثلاثة بطرق عديدة ومتون متقاربة عن عابد الاحمسي قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وانا اريد ان اسأله عن صلاة الليل فقلت
السلام عليك يا ابن رسول الله فقال وعليك السلام اي والله انا لولده وما نحن بذوي قرابته والمروي عن كتاب مطالب السؤال في مناقب آل الرسول لمحمد
بن طلحة الشافعي قال قد نقل ان الشعبي كان يميل الى آل الرسول وكان لا يذكرهم الا وهو يقول هم ابناء رسول الله وذريته فنقل عنه ذلك الى الحجاج
ابن يوسف وتكرر ذلك منه وكثر نقله عنه فاغضبه ذلك من الشعبي ونقم عليه فاستدعاه الحجاج يوما وقد اجتمع لديه اعيان المصرين الكوفة والبصرة
وعلماؤهما وقراؤهما فلما دخل الشعبي لم يهش له ولا وفاه حقه من الرد عليه فلما جلس قال له يا شعبي ما امر يبلغني عنك فيشهد عليك بجهلك قال ما هو
يا امير قال الم تعلم ان ابناء الرجل هل ينسبون الا اليه والانساب لا تكون الا بالآباء فما بالك تقول عن ابناء علي انهم ابناء رسول الله صلى الله عليه وآله وذريته وهل لهم
اتصال برسول الله الا بامهم فاطمة والنسب لا يكون بالبنات وانما يكون بالابناء فاطرق الشعبي ساعة حتى بالغ الحجاج في الانكار عليه وقرع انكاره مسامعه
والشعبي ساكت فقال يا امير ما اراك الا متكلما بكلام من يجهل كلام الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله او يعرض عنهما فازداد الحجاج غضبا منه وقال المثلي تقول هذا
يا ويلك قال نعم هؤلاء قراء المصرين حملة الكتاب العزيز اليس قد قال الله تعالى يا بني آدم يا بني اسرائيل وعن ابرهيم ومن ذريته عيسى وهل كان اتصال عيسى
بالخليل الا بامه وقد صح النقل عن رسول الله هذان ابناي سيدا شباب اهل الجنة فخجل الحجاج وعاد يتلطف الشعبي بل هو من الآل ايضا والمروي عن تفسير
العياشي عن ابي عمرو الزبيري عن الصادق عليه السلام قلت له ما الحجة في كتاب الله ان آل محمد هم اهل بيته قال قول الله تبارك وتعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
ابرهيم وآل عمران وآل محمد هكذا نزلت على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ولا يكون الذرية من القوم الا نسلهم من اصلابهم وقال اعملوا آل
داود شكرا وقليل من عبادي الشكور والمروي عن العيون والمجالس عن الرضا عليه السلام في مجلس له مع المأمون الى ان قال واما العاشرة فقول الله عز وجل حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم الاية فاخبروني هل كانت بنت احدكم يصلح ان يتزوجها لو كان حيا قالوا نعم قال ففي هذا بيان اني من آله ولستم من آله ولو كنتم من آله لحرم بناتكم

عليه كما حرم عليه بنا في لانى من اله وانتم من امته فهذا فرق بين الال والامة لان الال منه والامة اذا لم تكن من الال ليست منه واما الحادية عشر فقوله عز وجل في سورة
المؤمن وساق الكلام الى ان قال وكذلك خصصنا نحن اذ كنا من ال رسول الله بولادتنا منه الحديث وقال ايضا في الخبر المذكور ردا على من ادعى ان الال هم
الامة اخبروني هل تحرم الصدقة على الال قالوا نعم قال فتحرم على الامة قالوا لا قال هذا فرق ما بين الال والامة بل قد يستظهر من هذا الاخير ما نحن فيه ان المنتسب
بالام داخل في الال المادون في تفسيره بالذرية في خبره بمن حرم نكاحه على رسول الله في اخر فيحرم عليه الصدقة بنص الخبر المذكور واذا حرم عليه ذلك حل له الخمس
لانه لمن حرمت عليه فيعارض المرسل السابق المصرح بحلية الصدقة عليه على انه مع موافقته للعامة مشتمل على التعليل بالاية الكريمة الظاهرة في ارادة التبري
منه لا التحقيق والا فهي بمنزلة ما نحن فيه حيث ان سبب نزولها ما كان معتادا في الجاهلية من تبني اليتيم وجعله كالولد الحقيقي في ساير الاحكام حتى انهم اعابوا على
النبي لما تزوج بزينب زوجة زيد لانه كان تبناه صغيرا حتى كان يدعى زيد بن محمد فنزلت الاية ردا عليهم لا لنفي بنوة ابن البنت الذي هو المطلق
كما ان قول الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع انه قول اعرابي جاهل لا يعارض الكتاب والسنة محتمل لارادة المتعارف المعتاد في
جلب المنافع الدنيوية ودفع المضار بالاولاد والاولاد دون اولاد البنات فكانوا كالاباعد بالنسبة الى ذلك بل لعل ظهور ارادة هذا الشاعر المجاز والمبالغة في النفي
شاهدة على العكس اذ من البعيد ارادته بيان الوضع واللغة فهو كقولهم انت ومالك لابيك اذ المراد منه نوع من المجاز قطعا الا ما نحن فيه والقول بان الولد مخلوق من
ماء الاب والام ظرف ووعاء كما في خبر عبد الله بن هلال عن الصادق سألته عن رجل تزوج ولد الزنا فقال لا باس انما يكون مخافة العار وانما الولد للصلب وانما
المرأة وعاء من غرائب الكلام بعد ما عرفت من الاخبار المتضمنة لرد عين هذه الدعوى من المخالفين بل قوله تعالى يخرج من بين الصلب والترائب اي صلب الرجل
وترائب المرأة وقوله نطفة امشاج نبتليه اي مختلطة من مائهما اقوى شاهد على رده ايضا مضافا الى الاخبار الدالة على ذلك وكذا القول بانه يصح سلب اسم
الولد عنه عرفا اذ فيه انه ان سلم فالمراد نفيه بلا واسطة كولد الولد بل قد ينافش في العمل بالمرسل المذكور بعدم حجيته في نفسه بل وعدم قابلية الشهرة
لجبره ايضا بعد ظهور كون مستندها عندهم عدم صدق اسم الولد حقيقة لا هذا المرسل حتى يكون عملهم به جابرا و تبين من هنا كان الاحتياط في ترك
اخذ الخمس والزكوة وان كان الاقوى في النظر ما عرفت لامكان دفع جميع ذلك بادنى تامل ونظر خصوصا بعد تحرير الطريقة ووضوحها لكن المحدث المزبور
قد بالغ في اختيار ذلك لاختلال طريقته مشددا للانكار على الاصحاب بتشنيع شنيع وخطاب فضيع حتى انه تجاوز ما يجب عليه من الاداب مع حفظة السنة والكتاب
ونسأل الله ان يغفر له ذلك كما انه اوضح له لا لمسالك المدارك والله اعلم وكيف كان فهل يكون عن الذخيرة المعرب عن بعض اهل الاجماع انه لا يجب استيعاب اشخاص
كل طائفة من الطوائف الثلث بل لو اقتصر من كل طائفة على واحد جاز كما انه يجوز البسط عليهم متفاوتا بل عن غيرهما نفي الخلاف فيه بل قد يفهم من جماعة الاجماع عليه
للاصل وارادة الجنس من الجمع المعرف في الكتاب والسنة كابن السبيل بل هو واية الزكوة قرينة عليه في الاولين مضافا الى القول بالفصل وكون الخمس زكوة في المعنى
والموثق بل الصحيح في الكافي عن الرضا سئل عن قول الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الاية فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله
وما كان لرسول الله فهو للامام فقيل له افرايت ان كان صنف من الاصناف اكثر وصنف اقل ما يصنع به قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع انما كان
يعطي على ما يرى كذلك الامام وتعسر الاستيعاب بل تعذره في اغلب الاحوال والاوقات خصوصا بعد انتشار الذرية الطاهرة في ساير الاماكن على ان خمس
الشخص نفسه لا قابلية فيه للاستيعاب بل ينبغي القطع به مع العسر والتعذر لقلة الخمس وتشتت المستحقين وعدم التوقف فيه بوجه من الوجوه نعم قد يشكل عدم الا
فيما لو فرض التمكن من الاستيعاب في العدد الممكن منه بانه الموافق للاحتياط في البرائة عما اشتغلت الذمة به يقينا ويمنع ارادة الجنسية من الجمع المزبور لكونه
حقيقة في الاستغراق وسقوط الوجوب في المتعذر والمتعسر لا يستلزم ارادة الجنسية منه التي هي معنى مجازي له كما ان ارادتها في الزكوة لدليل وقرينة لا يستلزم ذلك هنا
ومع ظهور الصحيح المزبور فيما نحن فيه من عكس وجوب الاستيعاب المذكور بل اقتضائه وجوب تساوي القسمة في الاصناف الثلثة بحيث يجب ان يكون لكل صنف ثلث تام
وان كان المستحق قليلا على انه لو كل الامر فيه الى الامام وهو عند التامل خارج عن البحث اذ الامام يراد منه كفاية الجميع لو من نصيبه فلا ضير ان فاوت او منع بعضا
الكلام فيمن اراد ايصال الخمس بنفسه خصوصا في مثل هذه الاوقات ولا افتقار الامام ولي الجميع والوصول اليه ووصول اليهم جميعهم وهو العالم بالمصالح والمفاسد فقد ربما
لا يبهم بميل نفس او شيطان او اغراض دنيوية او صداقات ومحبات او توصل الى بعض الفوائد المنقاصة بخلاف غيره وبانه المنساق من اخبار المقام خصوصا مرسل حماد
ابن عيسى عن العبد الصالح المتقدمة سابقا المشتملة على كيفية القسمة قال فيها فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم ويقسم بينهم على الكتاب والسنة الى
ان قال ان فقراء الناس جعل ارزاقهم في اموال الناس على ثمانية اسهم فلم يبق احد منهم وجعل للفقراء قرابة الرسول نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس وصدقات
النبي وولي الامر فلم يبق فقير من فقراء الناس ولم يبق فقير من فقراء قرابة الرسول الا وقد استغنى الحديث بل وغيره من الاخبار ايضا بل لعل بعضها اظهر منها على انه
الموافق لحكمة الخمس والغرض الباعث على جعله والا فلو خص به بعض الطائفة بقي اطفال رسول الله او مساكينه وابناء سبيله جائعين وله من ذلك كلام ما
في تعليل القول بوجوب الاستيعاب بل صرح بضعف المشهور كما انه في الرياض قال وظاهر الاية يقتضي انه يفرق في جميع من تناوله الاسم في بلد الخمس كان او في غيره من البلاد فربما كان
او بعيدا الا ان ذلك يشق والاولى ان نقول يختص به من حضر البلد الذي فيه الخمس لكن قال بعد ذلك ومتى حضر الثلثة اصناف ينبغي ان لا يخص به قوم دون قوم
بل الافضل ان يفرق فيجعل جميعهم ظاهره الاستحباب كما انه لعله المفهوم من عبارة ط الحكية وان نسب اليه الخلاف ايضا نعم قال في س وفي اعتبار تعميم الاصناف نظر
اما الاشخاص فيعم الحاضر ولقد اجاد المعاصر في الرياض حيث قال ان الاحتياط في تحصيل البرائة اليقينية عما اشتغلت به الذمة يقتضي البسط على الثلثة بل استيعابها
ايضا الا ان يشق ذلك فيقتصر على من حضر البلد ويبسط عليهم مع الامكان كما عن ظ ئر وس وان ضعفه من تأخر عنهما معربين عن عدم خلاف في فساده كما مضى فان
تم اجماعا والا فالقول به اقوى جدا وان كان خبره المتاخرين لعله اقوى انتهى وهو وان كان في كلامه السابق على ذلك ما عساه ينافي ما وقع له هنا لكنه جيد جدا
مناقشة واختيارا خصوصا مع ملاحظة السيرة في الامصار والاعصار بل لعل القول بالاستيعاب ساقط في هذه الازمان لافضائه الى تعطيل جميع الذرية وشدة

الحاجة لقلة ما يحصل من الناس بحيث لو وزع فيه الاستيعاب لم يحصل لاحد منهم فائدة يعتد بها بل لا يحصل ما يملؤ الجوف في غالب الاوقات نعم لو امكن جمع ما
في ايدي الناس من الخمس لظهر القول به لامكانه هذا ويأتي في البحث عن جواز التخصيص بطائفة ما له نفع في المقام ايضا والله العالم ومن مسائل الاولى
في مستحق الخمس وهو من انتسب الى هاشم جد النبي بنسب صحيح او كالصحيح لا الزنا ونحوه وذريته محصورة في ولده عبد المطلب الذي قيل ان له عشرة اسماء
غير اسمه المشهور الذي يعرفه العرب ملاك التيم وملوك الحبشة وملوك القياصرة بها منها عامر وشيبة الحمد وسيد البطحاء وساقي الحجيج وساقي الغيث وغيث الوادي
في العام الجدب وحافر بئر زمزم وابو السادة العشرة عبد الله وابي طالب والعباس وحمزة والزبير وابي لهب وضرار والغيداق وربما سمي حجل ومقوم والحارث و
هو اسنهم لكن ربما قيل انهم احد عشر بجعل حجل غير الغيداق بل اثنى عشر باضافة قثم مع ذلك الا ان نسله منهم قد انحصر في الخمسة الاول بل الاربعة منهم اذ
عبد الله ليس له الا النبي المنحصر نسله في فاطمة فدخلت في نسل ابي طالب وانحصر الخمس فيمن كان نسل عبد المطلب منهم وهم بنو ابي طالب والعباس والحارث
وابي لهب الذكر والانثى بل لم يعرف منهم اليوم الا المنتسب الى الاولين بل لم يبارك الله الا في ذرية الاول منهما وان كان لا خلاف في استحقاق الجميع الخمس بل
الاجماع محصل ومنقول عليه كما انه المفهوم من المعتبرة المستفيضة ان لم تكن متواترة فما عساه يظهر من بعض الاخبار من تخصيصه بذرية رسول الله او اهل
بيته غير مراد قطعا ان لم نقل ان الجميع من اله واهل بيته عرفا نعم في س ينبغي توفير الطالبيين على غيرهم وولد فاطمة على الباقين ولا باس به خصوصا الثاني
منه بل ولا بما في كشف الاستار البعيد البعيد تقديم الرضوي ثم الموسوي ثم الحسيني والحسني وتقديم كل من كان علاقته بالائمة اكثر لكن الثابت بعد ذلك انه
يصدق مدعي النسب ان لم يكن متهما كدعوى الفقر وفيه بحث لعدم صدق الامثال فيثبت الى جواز صدقه في الموضوع واصالة صحة دعوى المسلم فيما لا معارض فيه لا تكفي
قطعا في فراغ ذمة الدافع بل اقصاها عدم الحكم بفسق الاخذ لو اتفق والقياس على الفقر مع انه مع الفارق لا نقول به ودعوى عموم بعض ما ذكر مستندا له هنا
للمقام اذ عمدة اصالة صحة قول المسلم ودعواه التي لا معارض لها المستفاد من جملة من المعتبرة كخبر الكيس المطروح الذي ادعاه واحد من عشرة وصحيح تصديق
المرأة في عدم الزوج لها او في انها ليست ذات زوج ونحوها وغير ذلك يدفعها منع كون العمدة ذلك بل لعله الاصل في غير المسبوق بالغنى او الاتفاق
الحكي ان لم يكن محصلا او السيرة القطعية المستمرة في ساير الاعصار والامصار والعسر والحرج في تكليف البينة او ما يفهم من خصوص بعض الاخبار المنجبرة او غير
ذلك الذي لا ينافي في جملة من ابواب الفقه التي لا تخفى على الخبير الماهر فيه نعم قد يحتال في الدفع للمجهول المدعي بان يوكله من عليه الحق في الدفع اذا وجد
عدالة وقلنا بعدم اشتراطها فانه يكفي في برائة ذمته وان علم انه هو قبضه لان المدار في ثبوت الموضوع على علم الوكيل دون الموكل ما لم يعلم الخلاف لكن
الانصاف انه لا يخلو من تامل ايضا وكيف كان ففي استحقاق بني المطلب اخي هاشم خلاف وتردد ينشأ من اصالة عدم الاستحقاق وتوقف الشغل اليقيني
على البرائة اليقينية والمرسل عن العبد الصالح وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي الذين ذكرهم الله في كتابه فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو
عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد الى ان قال ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقة
تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله يقول ادعوهم لابائهم الى غير ذلك ويستفاد من ذيله كغيره من الاخبار بل هو معلوم غير محتاج الى الدليل ان الخمس لمن حرمت
عليه الصدقة ولا ريب في ظهور ما ورد من النصوص في ذلك لو بانضمام قرائن خارجية كما لا يخفى على من لاحظها في ان المحرم عليهم الصدقة بنو هاشم خصوصا نحو قول
الصادق في خبر ابن سنان لا تحل الصدقة لولد العباس ولا لنظائرهم من بني هاشم وفي خبر ابن خنيس لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد علي ولا
لنظائرهم من بني هاشم اذ هو وان كان لا صراحة فيه في نفي الحرمة من غيرهم لكن اقتصاره عليهم كغيره من الاخبار على كثرتها مع ان بعضها في مقام المدح او غيره المقتضي لبيان
من حرمت عليهم الصدقة كالصريح في الاختصاص بل قد يدعى انه المنساق الى الذهن من سير اخبار الخمس ايضا سيما ما اشتمل منها على القرابة ونحوها اليهم او الى محمد
الى غير ذلك مما ستسمع بعضه من الاقتصار على المتيقن خروجه من عموم الكتاب والسنة وهو من عدا بني هاشم والمطلب وقول الصادق في خبر زرارة لو كان عدل
ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة لكن الاظهر المنع وفاقا للمشهور بين الاصحاب بل هو معقد اجماع الانتصار وغيره بل لعله كذلك اذ لا نعرف فيه خلافا ولا حكي الا عن
الاسكافي الذي لا يقدح خلافه فيه عندنا وعن المفيد خصوصا بعد وضوح ضعف مستندها مما عرفت ان التمسك بعموم الفقراء المعلوم ارادة الخاص منهم لكن
لم يتعين منه الا بنو هاشم دخول الدار من غير الباب والخبر المذكور مع قصوره عن المعارضة باعراض الاكثر وغيره وموافقته لما المروي من طرق العامة الذين جعل الله لكم
في خلافهم عن النبي انه قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام وشبك بين اصابعه قال بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد يحتمل لارادة النسبة الى عبد المطلب
بحذف او التجريد كغيره من النسبة الى المركب وان كان ذلك مقتضيا لجعله من العطف التفسيري الذي لا باس فيه والله اعلم

المسئلة الثانية

هل يجوز ان يخص بالنصف من الخمس الذي هو لغير الامام طائفة من الخمس قيل بل هو المشهور نقلا وتحصيلا خصوصا بين المتأخرين بل نسب الى الفاضلين ومن تأخر عنهما نعم للاصل
والصحيح السابق في الزكوة وانه كالعوض عنها وعدم قابلية الخمس للقسمة اثلاثا والسيرة والطريقة وظ الكتاب بناء على ارادة بيان المصرف كما في الزكوة اذ الخمس زكوة في المعنى بل هو مقتضى
وجوبه عوضا عنها وبدلا وقيل كما عن ظ ط وابي الصلاح لا ونظر فيه في س واختاره في ئر للشغل وظ اللام والعطف في الاية وما ماثلها من السنة بل لو اريد
المصرف منها لجاز تخصيص احد الاصناف الستة بجميع الخمس وهو معلوم العدم اذ يجب دفع نصف الامام له والتاسي بفعل النبي وصريح ما دل على قسمة الخمس ستة
اقسام من مرسل ابن عيسى المتقدم انفا وغيره ولا ريب في انه هو الاحوط وان كان الاول اقوى لا خلاف معتد به فيه لعدم ظهور عبارة من حكي عنه ذلك فضلا عن صراحتها
للاكتفاء في البرائة عن الشغل بالمستفاد من ظ الادلة ومنع ظهور اللام والعطف بعد ما سمعت من احتمال المصرف في خصوص هذا النصف المؤيد بما سمعت
المشهور وظ الصحيح وغيرهما واعيه فعل النبي من الوجوب حتى يثبت التاسي بناء على اعتبار معرفة الوجه فيه فلا يعارض القول وغيره من الادلة السابقة واحتمال الكل
فيما دل على القسمة بين كما اشار اليه الحلي في عبارته السابقة وارادة قسمة تمام الخمس لا كل شيء يحصل منه وان قل اذ ربما قيل ان الاية ونحوها وان سلم دلالتها
على الملك والاشتراك لكن بالنسبة الى خمس جملة الغنائم وان كان لا يخلو من نظر وقد تقدم سابقا ما يفيد ملاحظته هنا فلاحظ وتامل

المسئلة الثالثة

يجب ايصال جميع الخمس الى الامام ع حال حضوره كما هو المفهوم من النصوص والفتاوى بل يشهد له الاعتبار ايضا فياخذ نصفه له يصرفه فيما يشاء كما عرفت ويقسم اى الامام النصف الاخر منه على الطوائف كلها الحاضر والغائب قدر الكفاية مقتصدا من غير اسراف ولا تقتير فان فضل منه شئ كان ملكا له وان اعوز ونقص اتمه من نصيبه على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا بل في لك نسبته الى اجلاء الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا صريحا الا من الحلى وان توقف فيه في لف بل وهي فلم يوجب الامام الناقص ولم يجوز تناول الزائد بل بالغ في انكار الاول والطبع حتى انه ربما اساء في بعض كلماته الادب محتجا بما حاصله من ان الاصل برائة الذمة وحرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا وشرعا وانه لا يخرج عنهما الا بدليل وليس الا ظاهر اللام والتفصيل القاطع للشركة خلافه وانه لم يعرف عيال للامام يجب نفقتهم عليه غير عياله ولا سمع استحقاق احد لماله ثم يصرف عليهم مع فرض الاعواز من بيت المال الا انه لم خطائه كسائر الناس وليس هو مختصا بارباب الزكوة وهو جيد على اصوله من عدم جواز العمل باخبار الاحاد المسندة صحيحا فضلا عن المرسلة اذ لم نعثر على ما يوجب الخروج عما ذكره وان كان بعضه محلا للنظر في نفسه الا على مرسلة حماد بن عيسى المجمع على تصحيح ما يصح عنه المقتضى لعدم قدح من علم سنده ممن تاخر عنه في وجه فضلا عن غير المعلوم عن العبد الصالح ع قال فيها منهم ليتامى وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شئ فهو للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ومرسلة احمد المضمرة قال فيها فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد ع الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شئ فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان لكن يتعين العمل بهما عندنا لانجبارهما بفتوى الاصحاب واحتمال ارادة يكون الفاضل له ولاينه وحفظه والقيام به كما في ير مع ضعفه بل بطلانه بدليل صدر الفقرة الثانية لهم بل قد يشهد لصحتهما زيادة على ذلك الاعتبار وملاحظة فيهما خصوصا الاولى منهما بل في المعتبر ردا على الطعن فيهما ما ينبغي اتباع ما نقله الاصحاب وافتى به الفضلاء ولم يعلم من باقى لعلمائنا رد له من كون الامام ياخذ ما فضل ويتم ما اعوز واذا سلم النقل عن المعارض والمنكر لم يقدح ارسال الرواية لمواضعه لفتواهم فانا نعلم مذهب ابى حنيفة والشافعى وان كان الناقل عنه واحدا بل ربما لم يعلم الناقل عنه بلا فصل وان سلمنا نقل المتاخرين له وليس كل ما اسند عن مجهول لا يعلم نسبته الى صاحب المقالة فلو قال انسان لا اعلم مذهب ابى هاشم في الكلام ولا مذهب الشافعى في الفقه لانه لم ينقل مسندا كان متجاهلا وكذا مذهب اهل البيت ع ينسب اليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء ارسل او اسند اذا لم ينقل عنهم ما يعارضه لا رده الفضلاء منهم انتهى وكيف كان فهذا البحث هنا على قول هذين المرسلين ردهما فكثرة البحث كما وقع من بعض متاخرى المتاخرين تطويل من غير طائل نعم يمكن الاحتجاج بالاية على بعض المطلوب بل جميعه في وجه لكنه لا يخ من مناقشة بعد تفصيل النصوص ما يراد منها والامر سهل بل في ق ما يظهر منه سقوط البحث في ذلك الان قال اذ المفهوم من الاخبار ايصال جميع الخمس الى الامام ع حال وجوده واما ان الواجب عليه فيه فما نحن غير مكلفين في البحث عنه بل ربما كان ذلك سوء ادب في حقه اذ هو المرجع في سائر الاحكام والاعرف بالحلال والحرام لكن فيه ان ثمرة البحث عنه دفع حصة الامام ع في هذا الزمان الى السادة للاتمام كما عن المحقق الثانى الاعتراف به مفرعا عليه وان اشكله في الرياض بانه قد توقف جماعة في المسئلة ومع ذلك ذهبوا الى صرف حصته في زمان الغيبة اليهم على وجه التتميم كالفاضل في ير ولف وصاحب خيرة الا انه يدفعه احتمال غفلتهم عن ذلك او هو وارد عليهم نعم قد يشكل بان وجوب التتميم على الامام حيث يقصر نصيبهم من تمام الخمس لانه اذا كان يقصر من الباقى له دفع كما في مثل هذا الزمان اذ من الواضح فرض المسئلة السابقة في قسمة الخمس جميعه لا الحاصل عنده ولو بعضا كما ادى اليه الشهيد في البيان حيث قال ومع حضور الامام يدفع اليه جميع الخمس فيقسم على الاصناف بحسب احتياجهم فالفاضل له والعوز عليه للرواية عن الكاظم ع الى آخره فيكون البحث السابق علميا محضا خصوصا بعد ما ورد ان الله تعالى لم يبق فقيرا من غيرهم بالزكوة ولو علم عدم كفايتها لشرع غيرها اذ هو ح كالتصريح في سقوط ثمرة ذلك البحث من هذه الحيثية وان كان قد يقال انه يتفرع عليه كما عن المحقق الثانى الاعتراف به عدم جواز اعطاء الفقير من الذرية زائدا على مؤنة السنة لكن فيه ان ذلك وان كان هو الاقوى في النظر وفاقا للدروس و لك وغيرهما بل لا اجد فيه خلافا وان جعل الجواز وجها في لك لاطلاق الادلة وحصول الوصف حين القبض في الفرض الدفعة لا التدريج وما تقدم في الزكوة الا انه قد يمنع تفريعه عليه ضرورة عدم التلازم بين عدم جواز اعطاء الزائد المرسلين المنجبرين بفتوى المشهور ولان الخمس كزكوة في المعنى بل هو عوض عنها شرع لسد الخلة بدليل منع الغنى منه لغير ذلك بين كون الفاضل للامام بل هو متجه حتى على مذهب الحلى اذ لعله يوجب حفظه لحوائجهم ونوائبهم المستقبلة او صرفه في مصارف بيت المال او غيرها كما هو واضح والله اعلم **المسئلة الرابعة** ابن السبيل بمعنى المسافر فعلا سفر طاعة او غير معصية على الاقوى لا العازم على السفر وان لم يفعل لا يعتبر فيه الفقر في بلده بلا خلاف اجده فيه بل في ظاهر الاجماع عليه لاطلاق الادلة كتابا وسنة ومقابلته بالفقراء فيهما بل يكفى في استحقاقه الخمس لحاجته في بلد التسليم ولو كان غنيا في بلده بل ربما استظهر من اطلاق بعضهم عدم اعتبار الفقر فيه مع اعتبار هذه الحاجة فيه ايضا فيعطى وان كان غير محتاج بل العلامة كاد يكون صريح السرائر ولكن اعترف الشهيد في روضته بان ظاهرهم عدم الخلاف في اشتراط ذلك فيه ولعله لانه المنساق الى الذهن منه المتيقن في برائة الذمة وظاهر المرسلين السابقين بل في اولهما مواضع الدلالة على المطلوب كما لا يخفى على من لاحظه بتمامه في الاول وغير ذلك فالتسامح باطلاق الاية بل بمقابلته للفقير فيها لمكان الاشتراط ضعيف على انه يكفى في المقابلة عدم اعتبار فقره في بلده وتمام الكلام فيه وفي موضوعه بل وبعض الاحكام الاخر المتعلقة به من شرطية عجزه عن الاستدانة وبيع ماله في بلده في استحقاقه وعدمهما وغير ذلك في باب الزكوة ضرورة اتحادهما مع المقام في جميع ذلك وهل يراعى ذلك اى الفقر في اليتيم وهو الطفل الذى لا اب له قيل نعم بل هو المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا نعم للشغل وبدلية الخمس من الزكوة المعتبر فيها ذلك وكونه المنساق الى الذهن من الادلة والمرسلين السابقين بل في اولهما مواضع للدلالة على المطلوب لا تخفى على الملاحظ له بتمامه تركنا التعرض لها خوف الاطالة بل قيل لانه لو كان له اب لم يستحق شيئا قطعا فاذا كان المال له كان بالحرمان اولى اذ هو انفع له من الاب ولتقسيم الامام الخمس بينهم على قدر كفايتهم والفاضل له والعوز عليه مع فرض الكفاية انتفى النصيب بل في الجزم بتعين ذلك بناء على القول السابق بالصرف قدر الكفاية لكن الاول كما ترى اعتبار محض والثانى

ان لم يرجع الى ما ذكرناه من ظهور المرسلين في ذلك فيه نظر بين كما في ضه اذ هو اعم من اعتبار الفقر اذ قد يدعى استحقاقهم الكفاية من الخمس خاصة وان كان عندهم مال لم يكن اكفائهم به كما هو واضح ومنه يعرف ما في جزم الذاكر بما عرفت وقيل كما في السرائر وغيرها لا يعتبر فيعطى اليتيم وان كان غنيا لاطلاق الادلة والمقابلة للفقير كتابا وسنة ولانه ليس من الصدقات بل هو من حق الرياسة والامارة ولذا ياخذه الامام وان كان غنيا بل جعله الله تعالى شانه مستحقا فيه ولذا توقف فيه في ير كظ المتن وغيره لكن الاول مع كونه احوط بل لا بد من العمل المتوقف فيه تحصيلا للبرائة اليقينية اصح واقوى لوجوب الخروج عن الاول ببعض ما عرفت فضلا عن جميعه عدم اقتضاء هذه المقابلة المباينة اذ لعل النص على الذكر للتاكيد الاهتمام كالصلوة الوسطى بالنسبة الى مطلق الصلوة ودفع احتمال ظهور الفقر في البالغ او لارادة التخصيص بهم مستقل غير سهم الفقراء البالغين وانه بهم بناء على المحكى عن ظ بعض من ارادة الاشتراك لا المصرف بل وعلى المختار من ارادة المصرف لكن لا يخ من رجحان قطعا ولو للخروج عن شبهة الخلاف وعدم التلازم بين الاخير واستحقاق اليتيم له وان كان غنيا اذ لعله ان لم يكن من الصدقات خصه الله بالفقراء ولذا منعه الاغنياء غير اليتامى قطعا **المسئلة الخامسة** حكم الخمس بالنسبة الى جواز النقل وعدمه مع وجود المستحق وعدمه والى الضمان وعدمه حكم الزكوة لاتحاد الطريق والتبعية فمن منع نقل الزكوة الى غير البلد للاجماع المحكى ومنافاته لفوريته والتغرير وغير ذلك قال هنا ايضا لا يحل حمل الخمس الى غير بلده مع وجود المستحق ومن قال بالجواز هناك للاصل والمعتبرة ومنع الفورية المنافية وان النقل مشروع في الاخراج فلم يكن منافيا كما مع التمكن من ايصالها الى شخص واحد واندفاع التغرير بالضمان المحكى عليه الاجماع من هى منضما الى ما ورد في المعتبرة قال به هنا ايضا ومنه يعلم ح انه لو حمل الخمس والحال هذه اى ان المستحق موجود ضمن كالزكوة بل ومما تقدم في باب الزكوة يعلم عدم الاشكال ح في انه يجوز حمل الخمس مع عدمه ولا اثم ولا ضمان لما عرفت من اتحادهما بالنسبة الى ذلك فراجع وتامل **المسئلة السادسة** صرح جماعة بان الايمان معتبر في المستحق بل لا اجد فيه خلافا محققا كما اعترف به بعضهم بل في الغنية الاجماع عليه للشغل المقتضى للاقتصار على المتيقن وكون الخمس كرامة ومودة لا يستحقها غير المؤمن المحاد لله ولرسوله ولانه عوض الزكوة المعتبر فيها ذلك اجماعا في ك وغيرها لكن في المتن كالنافع الحكم باعتباره على تردد لاطلاق الكتاب والسنة لكنه لم يتبين لنا سائر الشرائط مع انه من الواجب الخروج عنه بما عرفت بل قد يدعى ان المنساق منه الى الذهن خصوص الطلاق لسند المؤمن وعن المحقق الثانى ان من العجائب هاشمى مخالف يرى رأى بنى امية فيشترط الايمان لا محالة وكيف كان فالمعتبر هو كالعدالة اذ هى لا تعتبر فيه على الاظهر بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في ك والرياض بعد نسبته في اولهما الى مذهب الاصحاب لاطلاق الادلة السالم عن المعارض والسيرة المستمرة خصوصا في غير معلوم الفسق لكن قد يوهم ما في المتن الخلاف فيه بل لعله عن المرتضى لما حكى عنه من اعتبارها في الزكوة مسند اليه المقام من النهى كتابا وسنة عن معونة الفساق والعصاة بل قد يقوى بلزوم اعتبارها فيها مع قطع النظر عن ذلك بل لبدلية الخمس عن الزكوة وعوضيته عنها بل قيل انه زكوة في المعنى وان كان ذلك كله كما ترى ولا يجوز الاعتماد على مثله في اثبات الاحكام الشرعية نعم هو صالح للتائيد لقد اجاد في ك حيث قال فالقول باعتبار العدالة هنا مجهول القائل ولا دليل ضعفه واذ فرغ من البحث في كتاب الخمس شرع فيما يلحق به فقال وهو مقصد **الاول** في الانفال جمع نفل ساكنا ومحركا بمعنى الغنيمة في المصباح بل وعن القاموس وان عطف عليها الهبة فيه نعم عن الازهرى النفل ما كان زيادة عن الاصل سميت الغنائم بذلك لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم وسميت صلوة التطوع نافلة لانها زيادة عن الفرض وقال الله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اى زيادة على ما سئله وكيف كان فهي هنا ما يستحقه الامام من الاموال على جهة الخصوص كما كان للنبى ص ثم سميت بذلك لانها هبة من الله تعالى له زيادة على ما جعل له من الشركة في الخمس اكراما له وتفضيلا له بذلك على غيره وهي عند المص ومن تابعه خمسة الارض التى تملك من غير قتال ولم يوجف عليها بخيل ولا ركاب سواء انجلى عنها اهلها او سلموها للمسلمين طوعا وهم فيها بلا خلاف اجده بل الظاهر انه اجماع لقول الصادق ع في الموثق الانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب كقوله في صحيح حفص او حسنه الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام من بعده يضعه حيث يشاء وقول ابى الحسن الاول ع في مرسل حماد بن عيسى له بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صولحوا عليها واعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافى الملوك مما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة المستفيضة جدا بل ظ بعضها كالصحيح المتقدم ان كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب من الانفال لا خصوص الارض منه كما هو ظ المص وغيره من الاصحاب والارضون الموات عرفا ولعلها التى لا ينتفع بها لعطلتها بانقطاع الماء عنها او استيجامها او استيلاء الماء عليها او التراب او الرمل او ظهور السبخ فيها او غير ذلك من موانع الانتفاع سواء ملكت ثم باد اهلها او لم يجر عليها ملك مسلم كالمفاوز لاطلاق المعتبرة المستفيضة التى منها ما تقدم المعتضدة بظ الاتفاق من الاصحاب نعم قد يظهر من التحرير وغيره كظهور بعض الاخبار من المرسل السابق وغيره ان ما كان له مالك معروف ليس من الانفال وبه صرح في ك وجعل الضابط اختصاصه بالموات التى لا مالك له لكن في صحيح الكابلى بعد ان ذكر ان الارض كلها لهم ع فمن احيى ارضا من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتى وله ما اكل منها فان تركها او اخربها واخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها واحياها فهو احق بها من الذى تركها يؤدى خراجها الى الامام من اهل بيتى وله ما اكل منها بل نسبه في ك الى تصريح جملة من الاصحاب ومنه يستفاد ان من ملك موات الارض المفتوحة عنوة بالاحياء الماذون فيه منه ع يزول ملكه عنها برجوعها مواتا كما هو احد القولين في المسئلة نعم لا دلالة فيه على زوال الملك اذا كان بغير الاحياء بل بالارث والشراء او النحو ونحوها برجوعها مواتا فالمتجه بقائها على الملك الا اذا باد اهلها فترجع للامام وتكون من الانفال لانه وارث من لا وارث له ولعله على هذا يحمل التقييد في المرسل السابق وغيره ببواد الاهل لا على ما يشمل المتقدم ومن ذلك يعلم ان عامر المفتوحة عنوة لو مات بعد الفتح ليس من الانفال في شئ لان له مالكا معلوما وهو المسلمون واطلاق بعض الاصحاب والاخبار ان الموات له ع منزل على غيره قطعا نعم لا يعتبر فيما له من الموات بقائه على صفة الموت للاصل وظ صحيح الكابلى السابق فلو اتفق احياؤه كان له ع ايضا من غير فرق بين

المسلمين والكفار لا مع اذنه واطلاق الاصحاب والاخبار ملكية عامر الارض المفتوحة عنوة للمسلمين يراد به ما احياه الكفار من الموات قبل ان جعل الله الانفال لنبيه والا فهو له ايضا وان كان معمورا وقت الفتح نعم الكلام على الموات من حين نزول اية الانفال لا مثلها وكان معمورا حينها واحتمال اختصاص الانفال بالموات الذي تسلط عليه يد المسلمين يدخل تحت سلطانهم لان المراد بها ما يختص به الامام من الغنايم زيادة على غيره او لغيره ذلك مناف لعموم الادلة كاحتمال انه وان كان له لكن ان احياه الكفار ثم فتحه المسلمون عنوة دخل في ملكهم لاطلاق ما دل على ملكيتهم لعامر الارض المفتوحة عنوة اذ يدفعه قوة عموم ادلة المقام ضرورة عدم سوق ذلك الاطلاق لبيان مثله على انه من المعلوم ارادة العامر من المفتوحة عنوة غير المغصوب كسائر باقي اموال الغنايم فكونه للمسلمين موقوف على كونه احياء صحيحا مفيدا ملكية للكفار فاذا فتحوا انتقل منهم للمسلمين فلا ينبغي التأمل فيه نعم لو ثبت عموم اذن الامام في تمليك المحيي للموات وان كان كافرا امكن القول بانتقاله للمسلمين كباقي العامر على انه قد يناقش ايضا في جريان سائر احكامه فتأمل جيدا والله اعلم وذكر المصنف من الانفال سيف البحار بالكسر اي ساحلها كما عن الجوهري لكن يحتمل عطفه في كلامه على المفاوز فيكون مثالا للارض الموات التي لم يجر عليها ملك مسلم على اول الخمسة فيكون مما اخرجها الا انه قد يخدش الاول بانه لا يتناول شطوط الانهار العظيمة من دجلة والفرات وغيرهما مما فيه بها ومتجددها لعدم كونها من الموات بل لا يحتاج اغلب انواع الانتفاع بها الى كلفة عظيمة من حيث قربها الى الماء كما انه يخدش الثاني احتياجه الى دليل غير دليل الاولين يدل على كونها من الانفال وليس وقد يدفع الاول بانها قبل بروزها وجفاف الماء عنها من الموات ضرورة تعطيلها عن الانتفاع لغلبة الماء عليها فهي ملك للامام ع وان برزت بعد ذلك وكان يمكن الانتفاع بها ثم ما كان بارزا منها سابقا على اية الانفال ليس للامام ع بناء على ذلك الا ان يقال يمنع اختصاص الانفال بالموات والمنتقل من يد الكفار بغير قتال بل هو اعم منه ومن كل ارض لا رب لها وان لم تكن مواتا كقول الباقر ع في خبر ابي بصير المروي عن المقنعة لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وقول الصادق ع في خبر اسحق بن عمار المروي عن تفسير علي بن ابراهيم بعد ان سأله عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك فهو للامام وما كان من الارض الخربة التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها الحديث بل قد يشمله عموم جملة من الاخبار ان من الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وان كان لا يخلو من تأمل مع ملاحظة جملة اخرى منها ما كان في يد الكفار ثم استولي عليه من دون ان يوجف عليه بخيل ولا ركاب لا مطلق ما لم يوجف عليه وان لم يكن في يد احد الان في الاول غنية عن ذلك مضافا الى ما دل على ان الارض كلها لهم ع ولا ينافيه خروج بعض الافراد منها ومنه يعلم الجواب عن الخدش الثاني على تقدير العطف المزبور لكن الانصاف انه مع ذلك كله لا يخلو من اشكال من حيث ظهور كلمات اكثر الاصحاب في اختصاص الانفال بالموات وما كان عليه يد الكفار ثم استولي عليه من دون ان يوجف عليه بخيل ولا ركاب اما غير الموات الذي لم يكن لاحد يد عليه منه فما نحن فيه فلا يلائمه كلامهم على انه داخل في الانفال بل ظاهره العدم فيكون من المباحات الاصلية فتأمل جيدا فان المسألة غير محررة في كلام الاصحاب ومنها رؤس الجبال وما يكون بها وما هو منها وكذا بطون الاودية والاجام بالكسر والفتح مع المد جمع اجمة بالتحريك وهو الشجر الكثير الملتف كما عن القاموس ونحوه ما في المصباح لكن فيه ان الجمع اجم مثل قصبة وقصب والاجام جمع الجمع لا انه على كل حال ما في كرياض تبعا للروضة من ان الاجمة الارض المملوة من القصب ونحوه ليس في محله الا ان يريد ما ذكرناه والامر سهل لقول العبد الصالح ع في مرسل حماد بن عيسى وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام الحديث كقول ابي الحسن الاول ع في خبر الحسن بن راشد والصادق ع في خبر داود بن فرقد المروي عن تفسير العياشي قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والخرب والباقر ع في خبر محمد بن مسلم المروي في المقنعة بعد ان سئل عن الانفال ايضا فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك وبطون الاودية ورؤس الجبال وفي خبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي بعد ان قيل له ايضا وما الانفال فقال منها المعادن والاجام بل في صحيح محمد بن مسلم وموثقه وصحيح حفص عد بطون الاودية منها وهي كافية في اثبات المطلوب بعد تتميمها بعدم القول بالفصل ان قطعنا النظر عن الاخبار السابقة لضعفها والا فمع النظر اليها لانجبار ذلك الضعف باطلاق الاكثر وصريح بعضهم كانت المسألة من الواضحات بل لا يتجه ناقض بعدم الفرق في الثلاثة بين ما كان منها في ارض الامام وغيره خلافا للروضة في الاجام وعن الحلي في الثلاثة فخصاها بالاول للاصل المنقطع بما سمعت بل رده في البيان بعد ان حكى خلاف الحلي في الاولين من الثلاثة بانه يفضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بذلك لكن فيه انه يعد كونه ما في البيان انه جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه بذلك على الاطلاق صالحة لاثبات هذا الحكم الا انها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره الحلي قصرا لما خالف الاصل على موضع الوفاق وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما تقدم بل قد يقال بملكية الامام لرؤس الجبال وان فرض ان نفسها ليست من الموات كذا بطون الاودية للاطلاق السابق بل وان كانت من المفتوحة عنوة تحكيما للاطلاق المزبور على ما دل على ملكية المسلمين لعامرها ولو ترجيحه عليه بناء على تعارض العموم من وجه بينهما بل قد يتوقف في ترتب ثمرة على الخلاف المزبور بالنسبة الى الاولين لا غلبية الخراب والموات بينهما فيدخلان في القسم السابق على كل حال واحتمال تبعيتهما في الملك للارض التي يكونان فيها وان كانا مواتا فتظهر الثمرة فيه بعيد لا دليل عليه نعم لو اتفق صيرورة الارض المملوكة جبلا او بطن واد بعد ان كانت معمورة ومملوكة امكن القول ببقاء ملكية الارض استصحابا مع انك قد عرفت فيما مضى ان الحق التفصيل بين ما كان ملكها بالاحياء وغيره فيزول الاول بمجرد الموت دون الثاني وما نحن فيه من افراد تلك المسألة عند التأمل اما بالنسبة للاجام فالثمرة في كمال الوضوح والغلبة بخلاف الاولين بل قد يتوقف بعض الخلاف بينهما من الحلي الا ان عبارته ليست بتلك الصراحة قال فيها ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام التي ليست في املاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض والمعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال فاما ما كان من ذلك في ارض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحقه ع بل ذلك في ارض المفتحة عنوة والمعادن التي في بطون الاودية مما هي له اذ هي كالصريح بالنسبة الى الامام ولعل منشاؤه تبعية نبات الارض لها في الملك لانه نماؤها بل هو في الحقيقة منها اذ هي اصله فالاجام التي في ارض المسلمين لهم كالتي في عامر المفتوحة عنوة لو مات فاستوجم مثلا والتي في ارضه له واليه اشار في المتن بقوله ورؤس الجبال وما يكون بها لكن قد عرفت ان اطلاق الادلة يقتضي اعم من ذلك فلا ما نع من كون الارض ملكا لغير الامام والاجام ملكا له الا انه لا يخفى عليك ان مقتضى التبعية المزبورة كون جميع نبات الارض الامام ملكا له وان لم يكن من الاجام لانه من المباحات الاصلية كما ان جميع نبات ارض غير الامام الذي

ليس باجام ملك لارباب الارض اذ قد عرفت تضمن النصوص عد الاجام من الانفال دون غيرها فتأمل جيدا فان المسألة غير محررة في كلام الاصحاب مع احتياجها اليه في السيرة المستمرة في جميع الاعصار والامصار على معاملة النباتات من اجام وغيرها في ارض المسلمين كالمفتوحة عنوة او الامام خاصة كونها معاملة المباحات الاصلية كالماء الجاري فيها او نحوه مما يملك بالحيازة من غير فرق في المحوزين بين الشيعة وغيرهم وستأتي في اول المقصد الثاني ما له نوع تعلق في المقام خصوصا ما تسمعه فيه من كلام الشهيد في الحواشي فلاحظ وتأمل والله اعلم واذا فتحت دار الحرب فما كان لسلطانهم من قطائع او صوافي من صفايا فهي من الانفال التي للنبي ص ثم للامام ع بعده بلا خلاف اجده فيه للمعتبرة المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره منها صحيحة داود بن فرقد عن الصادق ع قطائع الملوك كلها للامام وليس للناس فيها شيء وموثقة سماعة بن مهران سألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيه سهم ومرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح ع الى ان قال وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وخبر الثمالي عن الباقر ع المروي عن تفسير العياشي ما كان للملوك فهو للامام الى غير ذلك بل ظاهر بعضها اندراج سائر ما للملوك فيها صفايا او قطائع كان او غيرهما من الاموال المعتادة الامثاء كما هو قضية الضابط الذي هو ذكر بل هو حق مراده كل ارض فتحت من اهل الحرب فما كان يختص به ملكهم فهو للامام الا ان يريد وبالاختصاص خصوص المصطفى من الاموال الاعزة ولعله المساق من الاخبار السابقة المعاضدة للاصل نعم هي له اذا لم تكن مغصوبة غصبا من مسلم او معاهد من كان محترم المال للاصل والاقتصار على المتيقن والمرسل السابق وكذا له ان يصطفي من الغنيمة ما شاء من فرس جواد او ثوب مرتفع او جارية حسناء او سيف فاخر ما لم يجحف او غير ذلك مما لم يجحف فيكون من الانفال عند علمائنا اجمع كما في المنتهى لقول الصادق ع في صحيح ربعي كان رسول الله ص اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له الى ان قال وكذلك الامام ياخذ كما اخذ رسول الله ص وفي خبر ابي بصير بعد ان سأله عن صفو المال الامام ياخذ الجارية الروقة والمركب الفاره والسيف القاطع والدرع قبل ان يقسم الغنيمة فهذا صفو المال وفي موثق ابي الصباح نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال ولنا صفو المال وكانه من عطف الخاص على العام تنبيها على زيد اختصاصه به ردا على العامة القائلين بسقوط ذلك بعد الامام وقول العبد الصالح في مرسل حماد وللامام صفو المال ان ياخذ من هذه الاموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب ويشتهي فذلك له قبل القسمة وقبل اخراج الخمس لكن ذلك كان فيه الاجحاف ممتنعا عنه بل كان الاولى تركه ولعله لاطلاق الادلة بل قد يقضي بان له ذلك وان كان هو الغنيمة لا غير الا انك قد عرفت اشتراطه في معقد اجماع المنتهى المعتضد بالاصل والاقتصار على المتيقن واطلاق ما دل على استحقاق الغانمين الغنيمة بل وبامكان دعوى انه المنساق من النصوص بل قد يدعى ظهورها في نفي الاخر كظهور اكثرها والمتن بل وغيرهما في ان هذا القسم من الانفال موقوف ملكيته على اخذ الامام واصطفائه لا قبله كغيره من الانفال التي حصل تمليك الله له اياه بهذا وان كان له تعلق باستحقاق الاصطفاء فان لم يصطف ولم يصطفه كان من الغنيمة ويجري عليه حكمها الا ان حكم مال الامام ع الا ان موثق ابي الصباح بل وغيره ظاهر في انه كغيره من الانفال الداخلة في ملكه قهرا ويؤيده بعد افراد هذا القسم عنها بذلك خصوصا بعد قوله تعالى يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله وللرسول اذ الظاهر ارادة تمليك الاعيان انما هي الانفال عليه فهل المدار على وجود المصطفى في حد ذاته ونفسه او بحسب نسبته الغنيمة وجهان اقواهما الاول بل هو الظاهر من الاخبار كما انه على الاول هل يختص جواز اخذه واصطفائه بما لو كان في المال مصطفى او لا فله اخذ ما يريد مما يحب ويشتهي وان لم يكن من الاشياء المصطفاة في حد ذاتها ونفسها كما عساه يشعر به بل خبر ابي بصير عبارة المتن وغيرهما وجهان لا يبعد الثاني نظرا الى اطلاق الاول ولانه المتيقن المساق من النصوص السابقة فيقتصر عليه في الخروج عن الاصل واطلاق استحقاق الغانمين الغنيمة والله اعلم وما يغنمه الغانمون بقتال في سرية او جيش بغير اذنه ع فهو من الانفال له ع على الاشهر بين الاصحاب نقلا وتحصيلا بل نسبه غير واحد الى الشيخين والمرتضى واتباعهم بل في قيح نسبته الى عمل الاصحاب كما في ضة نفي الخلاف عنه وفي بيع المسالك ان المعروف من المذهب مضمون المقطوع الاتية لا نعلم فيه مخالفا بل عن الحلي الاجماع عليه وهو الحجة وان ناقشه فيه في المعتبر فقال وبعض المتأخرين يستلف صحة دعواه مع انكاره العمل بخبر الواحد فيحتج لقوله بدعوى اجماع الامامية وذلك مرتكب فاحش اذ هو يقول ان الاجماع انما يكون حجة اذا علم ان الامام ع في الجملة فان كان يعلم ذلك فهو منفرد بعلمه فلا يكون علمه حجة على من لم يعلم اذ هي كما ترى حالها الى انكار حجية الاجماع المنقول المفروغ منها في محلها فلا بأس بجعله الحجة لنا هنا خصوصا مع شهادة التتبع له واعتضاده بقول الصادق ع في مرسل الوراق المنجبر بما عرفت وبالشهرة العظيمة اذا غزا قوم بغير اذن الامام ع فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام فاذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس بل وبمفهوم قوله ع ايضا في حسن معاوية بن وهب بل وابراهيم بن هاشم وصحيحه المروي عن باب الجهاد من كتاب النوادر بعد ان سأله عن السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله تعالى وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركون كان كلما غنموا للامام يجعله حيث احب فما عساه يظهر من نافع المصنف من التوقف في هذا الحكم بل في هي قوة قول الشافعي الذي هو المساواة المأذون فيها بل في كالانه جيد لاطلاق الاية الواجب تقييده كاطلاق غيرها من الاخبار بما عرفت مع انها من خطاب المشافهة وخصوص حسنة الحلبي عن الصادق ع في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له لا واجب حمله بسبب ما تقدم على التحليل منه ع لذلك الشخص او الاذن منه ع له في تلك الغزوة اذ الغالب عدم صدور اصحابهم ع الا باذنهم خصوصا في مثله مما لا نص او غير ذلك من التقية ونحوها ضعيف جدا وان امكن تأييده زيادة على ما سمعت بصحيح علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة سابقا عن ابي جعفر ع المشتملة على عد ما يجب فيه الخمس الى ان قال فيها ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله لكن قد يقوى ان الظاهر منها ارادة المخالف لا الكافر المشرك وبما عساه يظهر من بعض اخبار التحليل الاتية من اباحة نصيبهم لشيعتهم من الفيء والغنائم التي من المعلوم ان مورده هذا زمان استيلاء الجور وظهور كلمة اهل الباطل اذ لا ريب في اشعاره بل في كون استحقاقهم ع الجميع بل هو كصريح المروي عن العسكري ع عن ابائه عن امير المؤمنين ع منها انه قال لرسول الله ص قد علمت يا رسول الله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه ولا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك منه شيئا من شيعتي الى اخره فتأمل جيدا ثم انه كان على المصنف ذكر ميراث من لا وارث له غير الامام هنا من الانفال اذ هو كذلك عند علمائنا اجمع كما في المنتهى لقول ابي جعفر ع في صحيح ابن مسلم من مات وليس له وارث من قبل قرابته ولا مولى عتاقه ولا ضامن جريرته فماله من الانفال والصادق ع في خبر ابان بن تغلب من مات لا مولى له ولا ورثة فهو من اهل هذه الاية يسئلونك عن الانفال قل الانفال

الغانمون

يستلف

لله وللرسول والعبد الصالح في مرسل حماد بن عيسى المتقدم انفا وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الى غير ذلك بل كان عليه التعرض لحكم المعادن هنا ايضا اذ قد خالف الاصحاب فيها بين من اطلق كونها من الانفال وانها للامام كالمفيد عن الكليني والشيخ والديلمي والقاضي والقمي في تفسيره واختاره في الكفاية كما عن الذخيرة بل هو ظاهر الا في كشف ايضا من غير فرق بين ما كان في ارضه منها او غيرها او بين الظاهرة والباطنة للموثق المروي عن تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع بعد ان سئل عن الانفال فقال هي القرى التي خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك فهو للامام وما كان من الارض الخربة التي لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال وخبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي عن الباقر ع لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها الحديث وخبر داود بن فرقد المروي فيه ايضا عن الصادق ع في حديث قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب الى اخره وبين من اطلق كون الناس فيها سواء كما في غ ون بل حكاه في ضه عن جماعة للاصل والسيرة واشعار اطلاق اخبار الخمس في المعادن ضرورة انه لا معنى لوجوبه على الغير وهي ملك للامام وبين من فصل بين ارضه وغيرها كالحلي والفاضل وهي بارو برو والشهيد في ضه وغيرهم فيختص بالاول تبعا للارض بل هي منها فما دل على كونها ملكا له على ذلك دون غيره للاصل السالم عن معارض معتبر صالح لقطعه فيما تقدم من الاخبار عدا الموثق منها لعدم تحقق الشهرة الجابرة لغيره بل في س ان الاشهر مساواة الناس فيها اما هو مع ابدال منها بفيها عن بعض النسخ بفيها فيخرج ح عن الاطلاق الشاهد للاول غير واضح الدلالة لاحتمال عود الضمير فيه الى الارض سيما مع قربها اليه بل في الرياض تاييده زيادة على ذلك باستلزامه لو رجع الى الانفال استثناء الواو التي الاصل فيها العطف خصوصا وهو مغن عن قوله منها هنا وان كان قد يخدش بانها للعطف ايضا لكنه عطف الجمل دون المفردات بل لعله منها ايضا بجعل منها خبرا عن المعادن وما قبلها من الارض الخربة والتي لا رب لها بل لعله الظ من متن الخبر بقرينة ما قبله وما بعده نعم قد يؤيد بخلو الاخبار المروية في الاصول المعتمدة على كثرتها المتعرض فيها للمعادن عن ذلك بل وبما مر اليه الاشارة من اشعار المعتبرة المستفيضة الدالة على وجوب الخمس على من اخرج المعدن بعدمه ايضا اذ لا معنى لوجوبه فيما له على الغير وان كان قد اجاب بعضهم عن ذلك وبعضهم من الحر بانه يجوز ان يكون الحكم في المعادن ان من اخرجه باذنه ع يكون خمسه له والباقي لمخرجه فتنزل اخبار الخمس في المعادن على ما اذا كانت باذنه ولو في حال الغيبة باعتبار تحليله ع ذلك لكن فيه اولا انه يقتضي اختصاص هذا الخمس به لكونه عوضا عن التصرف في ماله لا انه كغيره من الخمس يوزع على الاصناف كما هو ظ النصوص والفتاوى وان كان يحتمل ان يقال انه حكم شرعي مترتب على اخراج المعدن المأذون فيه وثانيا انه يقتضي ملكية الامام لجميعه لو اخرج في حال وجوده وعدم اذنه مع ظهور بعض تلك الاخبار او صراحتها في خلافه وثالثا انه يقتضي حصر هذا الحكم في زمان الغيبة فيمن حلل لهم من الشيعة دون غيرهم فمن اخرجه منهم كان جميعه للامام ع ح ورابعا انه يبتني هذا الجواب على تقدير ثبوت كونه له ع فيرتكب جمعا والا فلا ريب في انه خلاف ظ المساق الى الذهن عند فقد الدليل من تلك الاخبار نعم قد يجاب عن ذلك بامكان تنزيل اخبار الخمس على المعادن المملوكة لمالك خاص تبعا للارض او بالاحياء فان ظ الشهيد في ضه خروجها عن محل النزاع وانه لا كلام في انها ليست من نفل الامام لكنه لا يخ من تامل ونظر خصوصا الثاني لاطلاق جماعة ممن عرفت ان المعادن من الانفال فتدبر جيدا فان المسألة غير سالمة من الاشكال والاحتياط الذي جعله الله ساحل بحر الهلكة فيها مطلوب هذا وقد عد في المقنعة من الانفال البحار والمفاوز كما عن ابي الصلاح الاول ولم نقف له على دليل فيما لم يرجع الى الاراضي السابقة من المفاوز ولا في البحار كما اعترف به غير واحد اللهم الا ان يكون اخذه مما ارسل من الاخبار على ان الدنيا وما فيها للامام وعلى ان جبرئيل كرى برجله الانهار الخمسة والثامنة فما سقت او ما استقت فللامام خصوصا خبر حفص البختري عن الصادق ع قال ان جبرئيل كرى برجله خمسة انهار ولسان الماء يتبعه الفرات ودجلة ونيل مصر ومهران ونهر بلخ فما سقت او سقي منها فللامام والبحر المطيف بالدنيا وهو افسيكون وما عساه يظهر من خبر مسمع بن عبد الملك الاتي المشتمل على حكاية تولية الغوص واتيان خمس ما حصل له وكذا زاد في كشف الاستاذ في الانفال ما لم نقف له على دليل فقال منها ما يوضع له من السلاح المعد والجواهر والقناديل من الذهب او الفضة والسيوف والدروع ومنها ما يجعل نذرا للامام بخصوصه على ان يستعمله بنفسه الشريفة او يصرفه على جنده من الدراهم والدنانير وجميع ما يطلب للجيوش ومنها المعين للتسليم اليه ليصرفه على رايه وهو كما ترى لا يخ لا يتم سواء فرض ارادة الامام الحي منه او الميت اذ المراد بالانفال ما اختص باصل ملكيتها بمعنى عدم صحة ملك غيره لها بوجه من الوجوه الا منه ع وما ذكره قدس مع الاغضاء عن صحته في نفسه بحيث يدخل في ملكه خصوصا لو فرض ارادة غير القائم ع منه كما هو الموجود في زماننا بالنسبة الى ما يؤتى به للحضرات المشرفات من الاسلحة وغيرها لا يختص به بل لو فرض للامام ع واعد له او نذر له او اعطى مما لا يليق الا به اختص به ايضا ولعل مراده بالانفال مطلق المال الذي يرجع اليه ومن هنا قال ان هذه الثلثة من الانفال لا يجوز التصرف فيها بل يجب حفظها والوصية بها ولو خيف فساد شيء منها بيع وجعل نقدا وحفظ على النحو السابق ولو اراد المجتهد الاتجار به مع المصلحة قوي جوازه ولو وقف عليه وقف كان للمجتهد او نائبه او لعدول المسلمين قبضه عنه ولو خاف من التلف مع بقاء العين قرضها من ملي تقي ومع تعدد المجتهدين يجوز لكل منهم التوجه لذلك ولو اختلفوا اتبع قول الافضل ولو ظهرت خيانة الامين او خيف عليه من التلف عند شخص انتزعه الحاكم وجعله عند غيره وكذا لو كان قرضا وخشي من افلاس المقترض او من وارثه ولو احتاج بعض الامور المختصة به الى اصلاح وتوقف على بذل المال اخذ من ماله لا من قنديل او سلاح وفرش ونحوها مقدار ما يصلح ويتولى ذلك المجتهد او وكيله او ماذونه فان لم يكن احدهم قام عدول المسلمين مقامهم ولا يحكم الانفال الاباحة في زمن الغيبة عنده وعند غيره من الاصحاب كما تسمعه في تحرير ذلك انتهى ثم ما ذكره قدس من هذه الاحكام وان كان بعضها مستفادا من اصول المذهب وقواعده لكن جملة منها محل للتوقف والنظر ثم انه لا كلام في كون الانفال ملكا للنبي ص كما يدل عليه الكتاب والسنة والاجماع ثم من بعده للقائم مقامه لما في خبر محمد بن مسلم سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الانفال فقال كل قرية يهلك اهلها او يجلون عنها فهي نفل لله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله ص فما كان لرسول الله ص فهو للامام كخبر حريز المروي عن تفسير العياشي عنه ايضا يجب تاويله بارادة القسمة تفضلا او حمله على التقية كما في خ او طرحه لما عرفت من احتمال تاييده بان آية الانفال تقتضي كونها بعينه بل الله تعالى منها فيصرف سهم الله في سبيله والاخر يختص به كما ان حكم اصل موضوعها من بعض الامور الثلثة كذلك ايضا فانه لا ينبغي ان يقابل بما عرفت سيما بعد ما ورد ايضا ان من كان فهو لوليه ايضا زيادة على المستفاد هنا من الاخبار المتواترة من اختصاصه بها فلا يجوز التصرف في شيء منها حينئذ بدون اذنه في زمن الحضور

والغيبة كما اشار اليه بقوله **المقصد الثاني** من المقصدين الملحقين بكتاب الخمس في كيفية التصرف في مستحقه من الانفال والخمس وفيه مسائل **الاولى** يجوز المعروف في ذلك بغير اذنه عقلا وشرعا بل ضرورة من الدين كغيره من الاملاك ولو تصرف متصرف كان غاصبا ظالما اثما ولو حصل له فائدة تابعة للملك شرعا على التابعية لغيره من النبت ونحوه كانت للامام كما هو مقتضى اصول المذهب وقواعده في جميع ذلك من غير فرق بين زمني الحضور والغيبة وتحليل الانفال منهم ع للشيعة في الثاني خروج عن موضوع المسألة اذ هو اذن فما في لك من تخصيص ما في المتن بعد ان جعل ذلك فيه اشارة للانفال بجعل الحكم في ذلك بالحضور حاكيا له عن بعض المتاخرين في غير محله قال اما حال الغيبة فالاصح اباحة الجميع كما نص عليه الشهيد وجماعة للاخبار الكثيرة المتضمنة لاباحة حقوقهم ع لشيعتهم في حال الغيبة قال في البيان وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا والاقوى ان مقتضى العموم عدم اشتراط ذلك مط نعم ورد في الميراث رواية ضعيفة بما تعطى اعتبار ذلك ولاستقصاء البحث فيه محل اخر انتهى وظاهره بل صريحه عدم اختصاص الاباحة بالمناكح والمساكن والمتاجر بل هو صريح جده في لك وضه ايضا بل نسبه في الاخير الى المشهور فيها وانه ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة فيصح التصرف في الارض المذكورة بالاحياء واخذ ما فيها من شجر وغيره نعم يختص ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية وقيل بالفقراء مط لضعف المخصص وهو قوي وقيل مط كغيره انتهى بل هو صريح الشهيد الاول في دروسه بل وبيانه قال في الاولى والاشبه تعميم اباحة الانفال حال الغيبة كالتصرف في الارضين الموات والاجام وما يكون بها من معدن وشجر ونبات لفحوى رواية يونس والحارث نعم لا يباح الميراث الا لفقراء بلد الميت وقال في البيان في حكم الانفال ومع وجوده لا يجوز التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه فلو تصرف متصرف اثم وضمن ومع غيبته فالظ اباحة ذلك لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا بل هو ظ المحكي من عبارة سلار في المراسم واختاره في الكفاية وهو ظ مفاتيح الشيخ وسرائر الحلي وقواعد الفاضل بل وتحريره ومنتهاه وتذكرته تخصيص الاباحة بالثلثة المذكورة والاول منها بل في ق نسبته الى ظ المشهور قال وبها ظ المتن هنا هو تحليل ما يتعلق من الانفال بالمناكح والمساكن والمتاجر خاصة وان ما عداه فالظ يجري عليه الخلاف الاتي في الخمس بل قد يظهر من المحكي عن ابي الصلاح في تحريم الثلثة ايضا فالذي يلزم من تعين عليه شيء من اموال الانفال ان يصنع فيه ما بيناه من شطر الخمس لكونه جميعا حقا للامام فان اخل المكلف بما يجب عليه من الخمس وحق الانفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا لعاجل اللعن المتوجه من كل مسلم الى ظالمي ال محمد واجل العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه لافضل مستحق ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها لان فرض الخمس والانفال ثابت بنص القرآن والاجماع من الامة وان اختلف فيمن يستحقه ولاجماع آل محمد على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله اليهم وقبضهم اياه ومدح مؤديه وذم المخل به ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذ الاخبار انتهى ولا ريب في النظر الاول بل ينبغي القطع به في الاراضي الخربة بل في المدارك انه اطبق عليه الجميع كما انه في الكفاية نفى ظهور الخلاف بينهم في اباحة التصرف للشيعة في زمن الغيبة في اراضي الموات وما يجري مجراها واخرى انهم صرحوا بان المحيي يملك الارض الموات في زمان الغيبة بل ادعى بعض المتاخرين اطباق الاصحاب عليه الى اخره ولعله كذلك كما يشهد له ملاحظة كلامهم في باب احياء الموات مضافا الى السيرة القطعية والاخبار المعتبرة كالصحيح عن عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع مالا في تلك السنة فرده ابو عبد الله ع فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله المال الذي حملته اليه فقال اني قلت له حين حملت المال اليه اني كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك واعرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في اموالنا فقال وما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا فقلت له وانا احمل اليك المال كله فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم عنها صغرة قال عمر بن يزيد فقال لي ابو سيار ما ارى احدا من اصحاب الضياع ولا ممن يلي الاعمال ياكل حلالا غيري الا من طيبوا له ذلك وخبر يونس بن ظبيان او المعلى بن خنيس قلت لابي عبد الله ع ما لكم من هذه الارض فتبسم ثم قال ان الله تعالى بعث جبرئيل وامره ان يخرق بابهامه ثمانية انهار في الارض منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاش ومهران وهو نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه وان ولينا لفي اوسع فيما بين ذه وذه يعني بين السماء والارض ثم تلى هذه الآية قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيمة بلا غصب وصحيح عمر بن يزيد قال سمعت رجلا من اهل الجبال يسال ابا عبد الله ع عن رجل اخذ ارضا مواتا تركها اهلها فعمرها واكرى انهارها وبنى فيها بيوتا وغرس فيها نخلا وشجرا قال فقال ابو عبد الله ع كان امير المؤمنين ع يقول من احيا ارضا من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤديه للامام في حال الهدنة فاذا ظهر القائم فليوطن نفسه على ان يؤخذ منه الى غير ذلك من الاخبار الواردة في خصوص الاراضي التي ليس محل احصائها فضلا عن التعليل الوارد في اخبار تحليل الخمس وغيره من حقوقهم لشيعتهم التي ستمر عليك بعضها بطيب الولادة المراد منه بحسب الظ حل الماكل والمشرب الذي يتكون منها نطفة الولد الحاصل بسببه الزكوة وطيب الولادة وهو لا يحصل الا باباحة حقوقهم ع من الاراضي حتى الخمس المشترك بينهم وبين غيرهم في الارض المفتوحة عنوة على ما عرفت سابقا او اباحة ما لنا لها من يد غيرهم ومقاسمتنا اياه وعطايا والقطائع في الاراضي المشتركة بين المسلمين ايضا التي امرها الى الامام لشدة الاحتياج اليها بل لا يمكن التعيش بدونها بل لعل التكليف باجتنابها مما لا يطاق اذ فيه من العسر والحرج ما لا يتحمل كما هو واضح وفضلا عن اطلاق كثير من الاخبار تحليل حقهم ع الشامل للارض وغيرها من الانفال كصحيح الحرث النضري عن الصادق ع قلت له ان لنا اموالا وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى اباءي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وصحيح الفضلاء عن الباقر ع قال قال امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وابائهم في حل وعن الصادق في رواية ابنائهم وصحيح ابن مهزيار قال قرات في كتاب لابي جعفر ع الى رجل يسأله ان يجعله في حل من ماكله ومشربه من الخمس فكتب ع بخطه من اعوزه شيء من حقي فهو في حل والحسن عن سالم ابن مكرم عن الصادق ع قال قال له رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسالك ان يعترض الطريق انما يسالك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال والله

لا اظن الا من احللناه ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما عندنا لاحد عندنا ميثاق والموثوق عن الحارث بن المغيرة النصري قال دخلت على ابي جعفر فجلست عنده فاذا نجية قد استاذن عليه فاذن له فدخل فجثى على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن مسألة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكانه رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية سلني فلا تسألني اليوم عن شيء الا اخبرتك به قال جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله واول من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في اعناقهما الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت وان الناس ليتقلبون في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون ثلث مرات هلكنا ورب الكعبة قال فرفع جسده عن الوسادة فاستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا الا انا سمعناه في اخر دعائه وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل الينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة ابرهيم غيرنا وغير شيعتنا وخبر ابي حمزة عن الباقر في حديث قال ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في الفيء الى ان قال فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وخبر داود الرقي عن الصادق قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك وخبر الفضيل قال قال ابو عبد الله قال امير المؤمنين لفاطمة احلي نصيبك من الفيء لاباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله انا قد احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا والمروي عن العسكري في تفسيره عن امير المؤمنين انه قال لرسول الله قد علمت يا رسول الله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه ولا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من ماكل ومشرب لتطيب مواليدهم ولا تكون اولادهم اولاد حرام فقال رسول الله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله في فعلك احل الشيعة كلما كان فيه من غنيمة او بيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا احلها انا وانت لغيرهم الى غير ذلك من الاخبار التي لا يقدح في الاستدلال بها ما فيها من التعليل والتعميم لسائر حقوقهم واشتمال بعضها على تحليل تمام الخمس لكنه لا نقول به على انه قد يدعى ظهوره في ارادة الاموال التي في ايدي مخالفينا مما لم يخرجوا منها الخمس ولا غيره من حقوقهم ثم يصيبها احد من شيعتنا بنحو ما مر من اكل ومشرب ولباس وبيع وغيره وان كان محرما عليهم لا ارادة اباحة الخمس المتعلق في اموال الشيعة بسبب اكتساب او عثور على كنز او نحو ذلك من الاسباب المتقدمة وكيف وقد اكدوا صلوات الله عليهم وجوبه بشدة النكير على من ترك اخراجه بل في بعض الاخبار اللعنة كما سيأتي ان شاء الله ذكر جملة منها وبذلك يجمع بين اخبار الاباحة واخبار الحث على اخراجه ايضا الى اهله وان اشكل ذلك على كثير من الاصحاب حتى وقعوا من جهته في كمال الاضطراب على ما ستعرفه ان شاء الله وكيف كان فبهذه الاخبار المعتبرة الكثيرة التي كادت تكون متواترة المشتملة على التعليل والتعبير بالسر الغريب يشرف الفقيه على القطع باباحتهم لشيعتهم في زمن الغيبة بل والحضور الذي هو كالغيبة في قصور اليد وعدم بسطها سائر حقوقهم في الانفال بل وغيرها مما كان في ايديهم وامره راجع اليهم مما هو شركة بين المسلمين ثم صار في ايدي غيرهم من اعدائهم كما نص عليه الاستاذ في كشفه ولقد اجاد حيث قال بعد تعداده الانفال وكل شيء يكون بيد الامام مما اختص او اشترك بين المسلمين يجوز اخذه من يد حاكم الجور بشراء او غيره من الهبات والمعاوضات والاجارات لانهم احلوا ذلك للامامية من شيعتهم الى اخره من غير فرق بين الفقير منهم والغني نعم في خصوص ميراث من لا وارث له الا الامام السابق لك ليس زائل بحرمه اما غير الشيعة فهو محرم عليه شديد تحريمه وبلغه لا يدخل في املاكهم شيء منها كما هو قضية اصول المذهب بل وضرورته لكن في الحواشي المنسوبة للشهيد على القواعد عند قول العلامة ولا يجوز التصرف في حقه بغير اذنه والفائدة تحل له قال ولو استولى غيرنا من المخالفين عليها فالاصح انه يملك لشبهة الاعتقاد كالمقاسمة وتملك الذمي الخمر والخنزير فيحرم لا يجوز انتزاع ما ياخذه المخالف من ذلك كله وكذا ما يوخذ من الاجام ورؤس الجبال وبطون الاودية لا يحل انتزاعه من اخذه وان كان كافرا وهو ملحق بالمباحات المملوكة بالنية لكل متملك واخذه غاصب تبطل صلوته في اول وقتها حتى يرده انتهى ومنه يحكى مكان منع شمول ما دل على مضي تجاراتهم على اعتقادهم ودينهم بمثل ذلك من استباحة تمليكات الاموال ونحوه خصوصا بالنسبة للمخالفين وان تعددوا الزموهم بما الزموا به انفسهم على ان ذلك لا يقتضي بصيرورته كالمباح الذي يملك بالحيازة والنية لكل احد حتى من لم يرد امر باجراء ثم ومعاملتهم على ما عندهم من الدين وكيف وظاهر الاخبار بل صريحها ان ايدي غير الشيعة على الاموال المغصوبة نعم قد يوافق على ما ذكره من حيث التقية وعدم انبساط العدل ولعله مراده وان كان في عبارته نوع قصور كما انه يوافق في الجملة في المعنى المزبور بالنسبة للشيعة خاصة ضرورة عدم ارادة اباحة التصرف لهم التي لا يترتب عليها ملك اصلا كاباحة الطعام للضيف بل المراد زيادة على ذلك دفع مانعية ملكهم عن تاثير السبب المفيد للملك في نفسه حتى ذكرناه كالحيازة والشراء والاتهاب والاحياء ونحو ذلك فلا يرد حينئذ لزوم تبعيض التحليل في نحو الجواري المغنمة من دار الحرب بغير اذن الامام ان قلنا بمساواته للمأذون فيه وجواز النكاح بغير عقد التحليل ان قلنا باباحتها للامام ولا غير ذلك مما لا يترتب خلافه شرعا على الاباحات المحضة لما عرفت ان المراد بالتحليل منهم المعنى المذكور المفيد للملك فيكون الوطء بملك اليمين كالعتق والوقف ونحوهما من التصرفات الا خراوية فتنزيل اباحتهم لشيعتهم منزلة الاباحة الاصلية التي يملك بسببها المباح بالحيازة فيكون شراؤها من ايدي الغاصبين للتخلص من ايديهم لا انه شراء حقيقة مفيد للملك بل المملك الاستيلاء المتعقب لذلك الشراء الصوري او يقال بما في ... بل حكي عن جماعة ممن تاخر عنه على ما قيل انه بعد ان حكم بحل المناكح في زمن الغيبة مثلا له بالامة المسبية ليس من باب التحليل بل تمليك الحصة والجميع من الامام مشيرا بالترديد الى القولين السابقين وتمكنه في الجملة خبر العسكري المتقدم سابقا او يقال ان هذه العقود التي تقع من الشيعة مع مخالفيهم مأذون فيها من المالك الذي هو الامام وان كان من في يده اهالة ولم يوقع العقد عن ملك الاذن بل بنية انه المالك لكن ذلك لا يؤثر فسادا في العقد الجامع لشرائط الصحة وانما التي منها الاذن فينتقل حق ملك الامام الى الثمن المدفوع عن العين ويطالب به الغاصب او القيمة لو كانت ازيد منه كما انه ينتقل اليها لو كان العقد مجانا نحو الهبة وغيرها لان تصرفه ناش عن اعتقاد انه ملكه وما لم يكن الاذن في الحقيقة للمتهب مثلا دون الواهب ولا باس في ترتب الملك وحصوله على عقد يحرم على الموجب دون القابل فيه الا ان الانصاف خروج ذلك كله عن مقتضى القواعد الفقهية كما هو واضح لا يحتاج الى بيان فلا حاجة الى شيء من هذه التكلفات بل يقال انها اباحة محضة اجرى الشارع عليها حكم الاملاك والا فهي ملك الامام لا تخرج عنه نعم ما ذكرناه اخيرا لو لم نقل بصيرورة تمام القيمة في العقود الجانية مثلا في ذمة الغاصب كالزائد منها على

الثمن في عقود المعاوضة وانه غاصب ظالم في خصوص تصرفه من بيع او هبة وان كان لشيعي امكن انطباقه على القواعد لكن التزامه في غاية البعد بل مخالف للمعلوم من المذهب وان امكن في نفسه وكيف كان فهل يترتب الملك ويحصل لو استولت يد الشيعي على ما استولت عليه يد المخالف بغير الاسباب الشرعية المملكة كالبيع ونحوه بل كان بسرقة ونحوها ظاهر ما سمعته من كلام الشهيد في حواشيه العدم بل هو الذي سمعته مشافهة من بعض مشايخنا لكن اطلاق ادلة الاباحة ينافيه ولعل ما ذكره الشهيد من شبهة الاعتقاد او التقية بمعنى استعداد الزمان في نفسه للتقية الموجبة خفاء المعصوم فلا يجدي فرض عدم الضرر من كل جهة اما ما لم يكن في يد المخالفين من الانفال كتراث من لا وارث له ونحوه فيحتمل فيها الرجوع ايضا الى سلطان الجور لقيامه مقام سلطان العدل والاقوى عدمه لاطلاق الادلة وعدم عموم يقتضي قيامه مقامه فيما يشمل ذلك الغنائم من اهل الحرب بالفتوحات التي تحصل لبعض سلاطين الشيعة كسلطان العرش في زماننا هذا الذي لا يد لسلطان المخالفين عليه بوجه من الوجوه بل لعل اليد له عليه خمسها للامام وقبيله ان لم نعتبر الاذن او اعتبرناه وقلنا بقيام اذن حاكم الشرع مقامها وكان قد حصلت والا كان الجميع للامام عليه السلام لكن هو مباح للشيعة منهم يملكونه بحيازتهم واستيلائهم عليه نحو من الانفال التي قد عرفت الحكم فيها اما على تقدير ان الخمس منها له ولقبيله فهل هو مباح كذلك او يحصر منها خاصة ولا يباح شيء منه او يباح خصوص المناكح او هي والمساكن والمتاجر او ان الحكم فيه كالحكم في غيره من خمس الارباح ونحوه مما يتعرض له من وجوه فقد تسمع فيما يأتي ان شاء الله ما يرجح بعضها وان كان يقوى في النظر الان الاول منها خصوصا بالنسبة للمناكح والمساكن الا ان الجزم بعدم ترك الاحتياط في كثير مما سمعت من المسائل لعدم تحريرها في كلام احد من العلماء هنا وعدم وضوح ادلتها من الكتاب والسنة والله اعلم **المسئلة الثانية** اذا قاطع الامام عليه السلام على شيء من حقوقه بقليل او كثير حل له اي للمقاطع ما فضل عن القطيعة التي هي ربع حاصل الارض او ثلثه ووجب عليه الوفاء بلا خلاف اجده في شيء منه بل ولا اشكال ضرورة مساواة الامام عليه السلام في ذلك لغيره بل الجاد في ليحيث قال ان ترك التعرض لذلك اقرب الى الصواب **المسئلة الثالثة** صرح جماعة بانه ثبت شرعا اباحتهم عليهم السلام المناكح والمساكن والمتاجر حال الغيبة كما نطق بعين ذلك المرسل عن الصادق عليه السلام المروي عن عوالي اللئالي بل اخص هو من بين اخبار الباب بهذا الجمع وهذا اللفظ قال سأله بعض اصحابه فقال يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال عليه السلام ما انصفناهم ان اخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا اموالهم والمراد كما صرح به بعضهم الاباحة وان كان ذلك باجمعه للامام كارض الموات وغنائم دار الحرب بغير اذنه على الاصح التي منها الجواري المسبية او بعضه كالمغتنم باذنه مثلا فانه مباح ايضا ولا يجب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس منه وان كان في عبارات نوع اختلاف بالنسبة للمباح هل هو الانفال والخمس او الاعم بل وفي انه المناكح خاصة او هي والمتاجر والمساكن ففي المقنعة بعد ذكر الخمس والانفال واخبار التحليل والتشديد قال واعلم ارشدك الله تعالى ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الاثار عن الائمة لتطيب ولادة شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو يختص الاموال انتهى وبذلك نفسه جمع بين الاخبار في الاستبصار حاكيا له عنه متوجها اياه وفي النهاية اما حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم منه من المناكح والمتاجر والمساكن فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال وفي التهذيب فان قال قائل اذا كان الامر في اموال الناس ما ذكرتموه من لزوم الخمس فيها وفي الغنائم ما وصفتم من وجوب اخراج الخمس منها وكان احكام الارضين ما بينتم من وجوه لم يختص التصرف فيها بالائمة الا فيما يختصون برقبتها دون سائر الناس مثل الانفال والارضين التي ينجلي اهلها عنها او للزوم التصرف فيها بالتقبيل والتضمين لهم مثل ارض الخراج وما يجري مجراها فيجب ان لا يحل لكم منكح ولا يسوغ لكم مطعم على وجه من الوجوه وسبب من الاسباب قيل له ان الامر وان كان على ما ذكرتموه من السؤال من اختصاص الائمة بالتصرف في هذه الاشياء فان لنا طريقا الى الخلاص مما الزمتمونا اما الغنائم والمناكح والمتاجر وما يجري مجراها مما يجب للامام عليه السلام فيها الخمس فانهم قد اباحوا ذلك لنا وسوغوا التصرف فيه وقد قدمنا فيما مضى ذلك ويؤكده ايضا ما رواه الى ان قال بعد ان ذكر اخبار التحليل فاما الارضون فكل ارض تعين لنا انها مما قد اسلم اهلها عليها فانه يصح لنا التصرف فيها بالشراء منهم والمعاوضة وما يجري مجراها واما اراضي الخراج واراضي الانفال والتي قد انجلى اهلها عنها فانا قد ابحنا ايضا التصرف فيها ما دام الامام مستترا فاذا ظهر يرى هو في ذلك رأيه فنكون نحن في تصرفنا غير اثمين وقد قدمنا ما يدل على ذلك والذي يدل عليه ايضا ما رواه الى ان قال بعد ان ذكر بعض الاخبار الدالة عليه فان قال قائل ان جميع ما ذكرتموه انما يدل على اباحة التصرف لكم في هذه الارضين ولم يدل على انه يصح لكم تملكها بالشراء والبيع فاذا لم يصح الشراء والبيع فما يكون فرعا عليه لا يصح ايضا كالوقف والنحلة والهبة وما يجري مجرى ذلك قيل له انا قد قسمنا الارضين فيما مضى على اقسام ثلثة ارض يسلم اهلها عليها وهي تترك في ايديهم وهي ملك لهم فما يكون حكمه هذا الحكم صح لنا شراؤها وبيعها واما الارضون التي تؤخذ عنوة او يصالح اهلها عليها فقد ابحنا شراءها وبيعها لان لنا في ذلك قسما لانها اراضي المسلمين وهذا القسم ايضا يصح البيع والشراء فيه على هذا الوجه واما الانفال وما يجري مجراها فليس يصح تملكها بالشراء والبيع وانما ابيح لنا التصرف حسب ثم ذكر بعض الاخبار الدالة على بعض ذلك انتهى وفي السرائر بعد ان ذكر الانفال وانها للنبي ثم للقائم مقامه قال فاما في حال الغيبة وزمانها واستتاره من اعدائه خوفا على نفسه فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم منه من المناكح والمتاجر والمراد بالمتاجر ان يشتري الانسان مما فيه حقوقهم ويتجر في ذلك فلا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فليحصل ما قلناه فربما اشتبه والمساكن فاما ما عدا الثلثة الاشياء فلا يجوز التصرف فيه على حال الى اخره وتبعهم في هذا التعبير وهذا الاجمال جماعة من المتاخرين بل جميعهم ففي المنتهى ما عرفت وفي النافع لا يجوز التصرف فيما يختص به الامام مع وجوده الا باذنه وفي حال الغيبة لا باس بالمناكح والحق الشيخ المساكن والمتاجر وفي القواعد بعد ذكر الانفال وابيح لنا خاصة حال الغيبة المناكح والمساكن والمتاجر وهي ان يشترى الانسان ما فيه حقهم عليه السلام ويتجر فيه لا اسقاط الخمس من ربح ذلك المتجر وفي التحرير اباح الائمة لشيعتهم المناكح في حالتي ظهور الامام وغيبته والحق الشيخ المساكن والمتاجر وان كان ذلك باجمعه للامام او بعضه ولا يجب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس منه قال ابن ادريس بالمتاجر الى اخر ما سمعته في كلامه وفي البيان مسئلة قد اباح الائمة حالتي ظهور الامام وغيبته وعليه علماؤنا اجمع لانه مصلحة لا يتم التخلص من المأثم بدونه فوجب في نظرهم عليهم السلام فعلها والاذن في استباحة ذلك من دون اخراج حقهم عليهم السلام منه لا على ان الواطي يطأ الحصة بالاباحة اذ قد ثبت انه يجوز اخراج القيمة في الخمس فكان

الثابتة قبل الاباحة في الذمة اخراج خمس العين من الجارية او قيمته بعد الاباحة ملكها الواطي ملكا تاما فاستباح وطيها بالملك التام الى اخره ونحوه في كرم الامر
لم يحك الاجماع فيها وزاد تفسير المتاجر بما سمعته من ثروتي ثم بعد ذكر الانفال في الغيبة حل المناكح كالامة المسبية ولا يجب اخراج خمسها وليس من باب التحليل بل تمليك الحصة
او الجميع من الامام والاقرب انه من هو الشامل للمباح وان تعدد الرواية سالم ما لم يؤد الى الاسراف كاكثار التزويج والتفريق ومحل المساكن اما من المختص بالامام كالتي انجلى
عنها الكفار او من الارباح بمعنى انه يستثنى من الارباح مسكن فما زاد مع الحاجة واما المتاجر فضد ابن الجنيد على العموم لرواية يونس بن يعقوب وعند ابن ادريس ان يشتري
متعلق الخمس ممن لا يخمس فلا يجب عليه اخراج الخمس الا ان يتجر فيه ويربح الى اخره وفي البيان ورخص في حال الغيبة في المناكح والمساكن والمتاجر اي حل الامة المسبية
وان كانت للامام ثم سقوط الخمس في المهر وفي المسكن وفيما يشتري ممن لا يخمس الا اذا نمى فيجب في النماء وقول ابن الجنيد بان الاباحة انما هي من صاحب الحق في زمانه
فلا يباح في زماننا ضعيف لان الروايات ظاهرها العموم وعليه ظاهر الاصحاب الى غير ذلك من العبارات كعبارة الحج والارشاد وتلك المشترك كثير منها في الاجمال
بالنسبة الى ارادة الاباحة في الانفال او في الاعم منها والخمس والى المراد بالمناكح والمتاجر والمساكن والى ارادة الاباحة لكل احد او لمن في يده والى غير ذلك وان اطنب منه
في لف بنقل العبارات والادلة معللا ذلك بانها من اهم المسائل لكن في حاشية الشهيد على القواعد المناكح تفسيرات الاول اسقاط الخمس من السراري المغنومة
حال الغيبة الثاني اسقاط مهور الزوجات لان ذلك من جملة المؤن والمساكن تفسيرات الاول مسكن يغنم من الكفار فيجوز تملكه ولا يجب اخراج الخمس منه الثاني مسكن
الارض المختصة بالامام كرؤس الجبال الثالث المراد بالمسكن مطلق المنزل وان كان من غير فرين كما لو حصل بكسب من ربح تجارة او زراعة او صناعة فانه يخرج منه
الخمس بعد المؤنة التي من جملتها دار السكنى والمتاجر اي تفسيرات الاول ما يشترى من الغنائم الحربية حال الغيبة ففيها باسرها او بعضها للامام وهي مباح لنا لا يلغى
اسقاط الخمس من مكسبها بل عن اصلها الثاني ما يكتسب من الارض والاشجار المختصة به ولو الحق هذا بالمكاسب المطلقة كان اقوى الثالث ما يشترى ممن لا يخرج الخمس مستحلا
او اعتقاد التحريم فانه يباح التصرف ولو كان بعضه للامام ودوتمرد هذه التفسيرات كلها حسنة وقد علل الائمة ذلك بحل الصلوة والمال وطيب الولادة
انتهى وقد تبعه في اكثر ذلك جماعة منهم الشهيد في مسالكه فقال فيها المراد بالمناكح السراري المغنومة من اهل الحرب في حال الغيبة فانه يباح لنا شراؤها ووطؤها وان كانت
باجمعها للامام على ما مر او بعضها على القول الاخر وربما فسرت بالزوجات والسراري التي يشتريها من كسبه الذي يجب فيه الخمس فانه لا يجب اخراج الخمس من الثمن والمهر وهذا
التفسير راجع الى المؤنة المستثناة وقد تقدم الكلام فيها وانه مشروط بحصول الشراء والتزويج في عام الربح وكون ذلك لائقا بحاله والمراد بالمساكن ما يتخذه منها
في الارض المختصة به كالمملوكة بغير قتال ورؤس الجبال وهو مبني على عدم اباحة مطلق الانفال في حال الغيبة وفسرت ايضا بما يشتريه من المساكن بمال يجب فيه
الخمس كالمكاسب وهو راجع الى المؤنة ايضا كما مر وبالمتاجر ما يشتريه من الغنائم المأخوذة من اهل الحرب حال الغيبة وان كانت باسرها او بعضها للامام او يشتريه
ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف مع وجوب الخمس فيها وقد علل اباحة هذه الثلاثة في الاخبار بطيب الولادة وصحة الصلوة وحل المال انتهى مضافا الى ما سمعته سابقا من
ونحو غيرهما لكن قد بينا من في التفسير الاول للمناكح بانه وان كان يدل عليه بعض الاخبار السابقة بل وخبر الفضيل عن الصادق ع من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله
على اول النعم قلت جعلت فداك ما اول النعم قال طيب الولادة ثم قال ابو عبد الله ع قال امير المؤمنين ع لفاطمة احلي نصيبك من الفيء لاباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال
ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا وخبر ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا
اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم وغيرهما الا انه فيه ما عرفت من حل سائر التصرفات في سائر الانفال حال الغيبة لا خصوص النكاح منه فلا
يناسبه هذا التخصيص الموهم على انه لا نلائمه بعض العبارات بل والاخبار الظاهرة في ان متعلق التحليل الخمس والجواري المغنومة من دار الحرب بغير اذن التي كلها
للامام لا الخمس خاصة له ولقبيلة بل ولا يلائمه ظهور بعض الاخبار في اباحة ذلك حال ظهور الامام وغيبته كما صرح به بعضهم بل قد عرفت انه معقد اجماع
الا ان يدفع الثاني بارادة الاعم من الحالين من الغيبة والظهور ونحوه لا الظهور الذي لا بسط فيه لليد منه لها كما انه قد يدفع الاول بانه مبني على مساواة المغنم
بغير اذنه لما عداها في استحقاق الخمس كما لو كان مع الاذن كما في بعض فتوح الثاني او خصوص من ذلك منهم من الشيعة بان يكونوا معهم نفلوا لهم او في نحو الماخوذ
بسرقة بناء على تعلق الخمس فيه لكونه من الاكتساب او لان الخمس يجب في كل فائدة او غير ذلك اما التفسير الثاني لها الذي قد عرفت التصريح من غير واحد برجوعه الى
المؤنة المستثناة بل قد يظهر من ذلك او ولويته من التفسير الاول بالنسبة الى عبارة المتن ففيه انه لا يناسب ذكرهم له بالخصوص بعد ذكرهم المؤنة وانه منها بل ولا يناسب
تخصيصه بالشيعة ولا زمن الغيبة بل ولا اطلاق الاباحة اذ هو مستثنى من خمس الارباح خاصة في خصوص عام الربح خاصة مع اشتراط مناسبة الحال غير على انه
ليس من حقوقهم الا انه يستثنى انه يباح منهم ضرورة عدم تعلق حقهم به الا بعد المؤنة التي هي منها بل ولا يناسبه التعليل بطيب الولادة ضرورة عدم
مدخلية حرمة المهر فيه لعدم اشتراطه في صحة النكاح ومن ذلك كله يظهر لك المناقشة ايضا في التفاسير الاخر للقسمين الاخيرين فلا ريب في اجمال عبارات الاصحاب
في هذا المقام وشاهدها عدم وضوح المراد منها او عدم صحته بل يخشى على من امعن النظر فيها مريدا ارجاعها الى معتقد صحيح من بعض الامراض العقلية قبل ان يأتي
بشيء يظن انه كان محله عند كثير من اصحابنا وان تبعوا في هذه الالفاظ بعض من تقدمهم ممن لا يعلمون مراده وليتهم تركوها والاخبار فان الحاصل من المعتبر منها الصحيح
من عباراتهم انهم ذهبوا الى اباحتهم حقوقهم التصرفية والمالية كالانفال مطلقا سواء كان ابتداء ولها في ايدينا او انتقلت الينا من يد غيرنا ممن خالفنا في الدين حتى ما
يحصل للشيعة من الغنائم مع سلاطين الجور مناكح وغيرها وان كان في حسنة الحلبي عن الصادق ع المتقدمة سابقا امر مثله بتادية الخمس وانه يطيب له بعده لكن قد
يراد به بالنسبة الى خصوص ذلك الوقت من زمان ذلك الامام ع لا الازمان غيره ولو زمان الغيبة كامره ع مواليه بالخمس مما في ايديهم من اموال الخرمية الفسقة في
صحيحة ابن مهزيار الطويلة وكذا حقوقهم من الاخماس التي هي لهم ولقبيلهم ومما حصل وثبت استحقاقهم اياه في يد غيرنا من خالفنا من سائر الفرق تشبثوا بصورة الاسلام
او لا فاباحوا لنا سائر التصرفات مما في ايديهم من مأكل ومشرب ومنكح ومتجر ومسكن واستيهاب هدايا وعطايا وميراث وغير ذلك ان علمنا ثبوت حقوقهم ع
فيها الحكمة التي اشار اليها في المتواتر من اخبارهم وهي تزكية شيعتهم وطيب ولادتهم حيث علموا انه لا بد لشيعتهم من الاختلاط معهم والبيع والشراء منهم وغير

ذلك وانه لا يمكنهم الاعتزال عنهم بوجه من الوجوه بل لعل خصوص خبر سالم بن مكرم المتقدم في المسئلة الثانية في ذلك كله ان لم يكن صريحا عند التأمل كان خبر الثمالي يشعر
بذلك ايضا قال سمعته يقول من احللنا له شيئا اصابه من اعمال الظالمين فهو له حلال وما حرمناه من ذلك فهو حرام بل وخبر عبد العزيز بن نافع قال طلبنا
الاذن على ابي عبد الله ع وارسلنا اليه فارسل الينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا ورجل معي فقلت للرجل احب ان تستاذن المسئلة فقال نعم فقلت
له جعلت فداك ان ابي ممن كان سباه بنو امية وقد علمنا ان بني امية لم يكن لهم ان يحرموا ولا يحللوا ولم يكن مما في ايديهم قليل ولا كثير وانما ذلك لكم فاذا ذكرت الذي
كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد علي ما انا فيه فقال له انت في حل مما كان من ذلك وكل من كان في مثل حالك من ورائي فهو في حل من ذلك الى اخره الى غير
ذلك من الاخبار المشعرة بارادة الحل من نحو ذلك الذي هو من لوازم عسر العيش وحرجه بدونه لا حقوقهم من الاخماس التي تثبت في الاموال التي بيد الشيعة بسبب
الاكتساب او وجدان كنز او غوص او غير ذلك وان كان قد يشعر به بعض الاخبار لكنه معارض بما هو اقوى منه مما ستعرفه في المسئلة الرابعة من غير فرق في ذلك
بين نصف الخمس الذي لقبيلهم والنصف الذي لهم وان ظهر من صاحب الحدائق الميل الى عموم اباحتهم ع ما لهم من الانفال ومن نصف الخمس في ايدي الشيعة او انتقل
اليهم من غيرهم من مخالفيهم لاطلاق كثير من الادلة باباحة حقوقهم الشامل لذلك كله الا انك ستعرف فيما يأتي ضعفه ووجوب تنزيلها على ما ذكرنا من حقوقهم
لمكان قوة المعارض فان اكثرها الا اياه عند التأمل حتى قول الصادق ع في خبر حكيم مؤذن بني عيس في تفسير الغنيمة هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا
في حل من ذلك ليزكوا على ان يراد به الحل مما يقع في ايديهم ممن وجب عليه ذلك من غير الشيعة او يحمل هو ونظيره على ارادة التحليل من خصوص ذلك الامام في خصوص ذلك
الزمان او غير ذلك كما ستعرفه انشاء الله هذا ويمكن ان يراد باستثناء المناكح والمساكن انه لا بأس باتخاذهما من الربح في اثناء السنة وان تعلق به وانه لا يجب اخراجه
بعد السنة بخلاف غيرهما من المؤن فانه لا يستثنى له الا مقدار السنة ويجب عليه الخمس فيها بعد السنة كما اشرنا في بحث المؤنة بل لعل هذا مراد من سمعت تفسيره
اياها بذلك فلا يرد عليه انهما كغيرهما من المؤن ضرورة ظهور الفرق بينهما وبين غيرها بل يمكن ارادة ما يشترى من الربح في اثناء السنة للتجارة فان
كان الخمس فيه من المتاجر على معنى انه في اثناء السنة بالشراء للتجارة ولو بعد ان يربح ويتعلق الخمس به وان استلزم ذلك التأخر سنتين ولا يجب عليه تمام السنة اخراج
خمس المال مع عدم ظهور ربح فيه باعتبار ان ثمنه كان من ربح تلك السنة وتعلق فيه الخمس وان كان الاحوط له اخراج الخمس من ثمنه فاذا تجدد له ربح كان من ربح
السنة الثانية وان كان يقوي جواز بقائه ولحقه حصة من الربح المتجدد مضافا الى ما فيه من خمس السنة الاولى فتأمل جيدا فانه دقيق والله العالم المسئلة الرابعة
ما يجب من الخمس باحد الاسباب السابقة يجب صرف ابعه مع وجوده وحضوره كما هو ظاهر الاكثر وصريح البعض كالفاضل في قواعده وغيره بل ينبغي القطع به
بالنسبة الى حصته ضرورة وجوب ايصال المال الى اهله اما حصة قبيلة فالظاهر انها كذلك ايضا خصوصا خمس الغنائم وفاقا لمن عرفت تحصيلا للفراغ اليقيني ولانه الوالي
والمأمور بل كان وكلاؤهم ع على قبض الخمس في كثير من النواحي حتى في الغيبة الصغرى وظهور سيما في كثير الاخبار فيه من اضافته اليهم ع وتحليلهم ع بعض الناس
منه وغير ذلك مما يومي اليه ان ولاية التصرف والقسمة اليه ع والامر بايصاله الى وكيله ع في صحيح ابن مهزيار الطويلة بل لولا وحشة الانفراد عن ظاهر اتفاق الاصحاب
لامكن دعوى ظهور الاخبار في ان الخمس جميعه للامام وان كان يجب عليه الانفاق منه على الاصناف الثلثة الذين هم عياله ولذا لو زاد كان له ع ولو نقص كان
الاتمام عليه من نصيبه حلالوا منه من زاد او خلافا للفاضل في تهوّر يوركه فاجتزي بايصالها الى اهلها في غير خمس الغنائم على اشكال فيه ايضا في الاولين بل
عن المنتهى الاجزاء بالايصال الى الاصناف مطلقا في الغنائم وغيرها لاقتضاء امتثال الاطلاق الامر الاجزاء ولا ريب في ضعفه خصوصا وكثير من الاخبار كالكتاب مشتملة
على مجرد ثبوته في المال باحد الاسباب السابقة مما هو حكم وضعي لا تكليفي كي يتمسك بالاطلاق فما في كثير من الاشكال في الاطلاق ووجوب صرف الخمس كله للامام مع حضوره
ليس بتلك المكانة لكن قال ان الامر فيه بين فيه نه وان كان ذلك ظاهرا من حيث انا في زمن الغيبة الا انه قد يترتب عليه قوة القول بمساواة حصة قبيله في وجوب
صرفها في هذا الزمان الى يد الفقيه العادل الذي هو وكيل الامام ع ومنصوب للعام والمولى لكل ما يتولاه كما عن المجلسي الميل اليه والقول به لا حصته
فقط واما مع غيبته التي عبر عنها المصنف بعده مخالفا الحسن لما نوس عن المستبشع من التعبير بل الصحيح منها الموافق للادب فقيل والقائل الديلمي وتبعه صاحب
الذخيرة والثالث لما فيها اجمل ثم حكاه في المقنعة والنهاية وغيرهما قولا من دون تعيين القائل بل وفي الحدائق عن جملة من معاصريه بل قال انه مشتهر بينهم وعن المحدث
عبد الله بن صالح البحراني يكون الخمس باجمعه مباحا للشيعة وساقطا عنهم فلا يجب اخراجه عليهم للاخبار المتقدم سابقا في اول مسائل الانفال اكثرها مع
زيادة خبر يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الارباح والاموال والتجارات ونعرف
ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وخبر ضريس الكناسي قال لي ابو عبد الله ع اتدري
من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم وخبر محمد بن سنان عن احدهما ع
قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم وصحيح زرارة عن
الباقر ع قال ان امير المؤمنين حللهم يعني الشيعة من الخمس لتطيب مواليدهم وخبر ابي حمزة عنه ع في حديث قال ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع
الفيء ثم قال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل نحن اصحاب الخمس والفيء وقد
حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا والمرسل
المروي عن تفسير العياشي عن الصادق ع قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة اذا قام صاحب الخمس فقال يا رب خمسي وان شيعتنا من ذلك في حل والمناقشة فيها وفيما
تقدم من الاخبار ايضا بارادة تحليل امام ذلك العصر خاصة في عصره خاصة فلا ينافي ولا نحو ما هنا ولا النصف الاخر الذي هو لغيره لانه ليس له الا تحليل ما يملكه
فقط دون ملك غيره كما عن ابن الجنيد التصريح به يدفعها ظهور اكثر الاخبار في ارادة دوام التحليل واستمراره وعمومه لتمام الخمس سيما المشتمل منها على التعليل
بطيب الولادة بل يكاد يكون صريح بعضها فيه لم منه ع له لولايته على ذلك وانه مأمور من الله مالك الملك بذلك كما هو واضح واشير اليه في مضمر ابي خالد

الكتاب بل قال قال ان رايت صاحب هذا الامر يعطي فاني بعثت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله مضافا الى ما علم من وقوع تحليله لبعض الناس في زمانه من تمام الخمس سهمه وسهم قبيلة الذين هم عياله واولى بهم من انفسهم بل هو كذلك بالنسبة الى ساير المؤمنين فضلا عنهم فما سمعته عن ابن الجنيد تماما لا ينبغي الالتفات اليه بل كاد يكون مخالفا للمعلوم المقطوع به من المذهب كما عرفت به في نوع تواتر التحليل بالنسبة الى غير المحلل في الجملة ولذلك اعرض عنه كل من تاخر عنه على انه اباح صاحب الزمان يصادق وحي لو وجه لفداء الخمس لشيعته في التوقيع المروي عن كتاب كمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب امر ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان واما ما سالت عنه من امر المنكرين الى ان قال واما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما ياكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث نعم قد يناقش فيها بقصور اسانيد جملة منها عن اثبات الملكو سيما بعد اعراض الكثير عنها ودلالة اخرى منها بسبب ظهورها في اباحة حقه خاصة من الخمس لا تمامه حتى باقي الائمة وباقي الذرية بل في الرياض ليس في شيء منها تصريح باباحة الاخماس كلها ولا ما يتعلق بالائمة جميعا وانما غايتها افادة اباحة بعضهم شيئا منها او للخمس مطلقا لكن كونه ما يتعلق بالجميع او بخاصة فلا مع ان مقتضى الاصول تعين الاخير بل لعله يتعين في تعليل الاباحة بطيب الولادة والتصريح بورودها واستنادها بصيغة الجمع في جملة دلالة على تحليل ما يتعلق بالاصناف الثلثة بل ولا ما يتعلق بمن عدا المحلل من باقي الائمة لظهور ان ليس المقصود من الاول تطيبها من كل محرم ولا الاستباحة بذلك اموال الناس كافة وهو مخالف للضرورة فيحتمل طيبها من مال المحلل خاصة او مما يتعلق بجميعهم من الاموال الثلثة المتقدمة كما نزلها عليه جمهور الاصحاب وارادة مما انما يجتمع معه اطلاق الدوام والاباحة بصيغة الجمع فلا دلالة في شيء منها على عموم التحليل والكلية مع ان حللنا بالاضافة الى من في مجاز قطعا او كما يعني ذلك يمكن التعبير عن المحلل او مع من سبقه خاصة والترجيح لا بد له من دليل وليس ان لم نقل بقيامه على الاخير ولذا في الحدائق لم يجعل هذه القراين امارة على اباحة الاخماس مطلقا وانما اسند اليها اثباتها بالاضافة الى حقوقهم خاصة ولكن فيه ايضا ما عرفته انتهى وان كان فيه من الجمع ما لا يخفى اذ اراد انكار الظهور فضلا عن اصل الدلالة وكيف وفي بعضها التصريح بالتحليل الى يوم القيمة وفي اخر فليبلغ الشاهد الغائب وفي ثالث لشيعتنا وابنائهم وفي رابع الى ان يظهر امرنا الى غير ذلك من القراين الكثيرة بل ظهور التعليل في ذلك مكابرة واضحة كانكار ظهورها في ارادة تمام الخمس خصوصا المصرح فيها بلفظه اذ احتمال ارادة الحق منه لا دليل عليه منها بل قد يدعى ظهور ارادة تمامه من المشتمل على التعبير بحقي منها فضلا عن الذي هو بصيغة الجمع منها كما لا يخفى على من لاحظها بتمامها بعين الانصاف بل ولا يخفى ايضا ظهورها في اباحة الاعم من الثلثة التي ادعى تنزيل الاخبار عليها اذ هو كصريح بعضها بل هي جميعا بل التنزيل على ارادة النكاح منها بالتفسير الثاني له بل هو لا يناسبه التعليل ضرورة عدم خبث الولادة بحرمة مهر الزوجة كما تقدمت الاشارة اليه سابقا الى غير ذلك مما في كلامه وان كان قد سبقه ببعضه واكثره المحدث البحراني في حدائقه نعم هي باسرها قاصرة عن معارضة ما دل على وجوب اخراج الخمس سهمهم وسهم قبيلهم وعدم اباحة شيء منه كخبر محمد بن زيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا عليه السلام يساله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ما قدرتم فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم يوم فاقتكم والمسلم من يفي بما عهد اليه ليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وخبره الاخر قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا عليه السلام فسالوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل احدا منكم في حل والحسن كالصحيح كنت عند ابي جعفر الثاني عليه السلام اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال ابو جعفر عليه السلام احدهم يثب على اموال آل محمد ويتاماهم ومساكينهم وفقرائهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسالنهم الله تعالى يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا وخبر ابي بصير قلت لابي جعفر ما ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة في الابحاث السابقة والمحكي عن عبارة الفقه الرضوي المشتملة على المبالغة في التشديد باخراجه وخبر الحسين بن حمدان المروي عن الخرائج والجرائح في حديث عن صاحب الزمان انه رآه وتحته بغلة شهباء وهو متعمم بعمامة خضراء يرى منه سواد عينيه وفي رجله خفان حمراوان فقال يا حسين كم ترزا على الناحية ولم تمنع اصحابي من خمس مالك ثم قال اذا مضيت الى الموضع الذي تريده تدخله عفوا وكسبت ما كسبت تحمل خمسه الى مستحقه قال قلت السمع والطاعة ثم ذكر في اخره ان العمري اتاه واخذ خمس ماله بعد ما اخبره بما كان وخبر ابي الحسين الاسدي عن ابيه المروي عن الاكمال قال ورد علي توقيع من محمد بن عثمان العمري ابتداء لم يتقدمه سؤال بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من استحل من مالنا درهما الى ان قال فقلت في نفسي ان ذلك في كل من استحل محرما فاي فضيلة في ذلك للحجة قال فوالله لقد نظرت بعد ذلك في التوقيع فوجدته قد انقلب الى ما وقع في نفسي بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على كل من اكل من مالنا درهما حراما قال الخزاعي واخرج الينا ابو علي الاسدي هذا التوقيع حتى نظرنا فيه وقراناه وخبر محمد بن جعفر الاسدي قال كان فيما ورد على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائلي الى صاحب الدار عليه السلام واما ما سالت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبي صلى الله عليه وآله المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب فمن ظلمنا كان من جملة الظالمين لنا وكانت لعنة الله عليه لقول الله عز وجل الا لعنة الله على الظالمين الى ان قال واما ما سالت عنه من امر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها واداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها الى الناحية احتسابا للاجر وتقربا اليكم فلا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا انه من فعل شيئا من ذلك بغير امرنا فقد استحل منا ما حرم عليه ومن اكل من اموالنا شيئا فانما ياكل في بطنه نارا وسيصلى سعيرا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي مر في اثناء الابحاث السابقة شطر منها من خبر الريان بن الصلت وصحيح ابن مهزيار وخبر ابي علي بن راشد وخبر محمد بن علي بن شجاع النيسابوري وغيرها مما لا يمكن الاحاطة بها ولقد اجاد بعض مشايخنا في دعوى تواترها ومع ذلك فهي معتضدة بالاعتبار المستفاد من جملة من الاخبار المشتملة على بيان حكمة مشروعية الخمس لله تعالى وانه عوض عن الزكوة حيث انها من الاوساخ وكذا المال وجوههم بل ومعتضدة بالمعلوم من سير اخبار غير المقام بل وبعض اخباره من ان ظلمهم

وكذا في الاطراف على قبض الاخماس خصوصا في الغيبة الصغرى التي هي نيف وسبعون سنة فان النواب الاربعة كانوا يقبضون فيها الاخماس ويعملون بها بامره كما امر به المجلسي وغيره بل وقبل وبعد الكتاب ايضا وما كان مثله من السنة ايضا كاخبار كيفية القسمة وغيرها وان كان قد يقال لا دلالة فيها على عدم التحليل ولا الاباحة بل اقصاها ما يستفاد منها حكم وضعي هو ثبوت الخمس الذي لا ينافيه ورود التحليل منهم بل يؤكده اللهم الا ان يدعى ارادة التكليف منه الذي هو اداؤه الى مستحقيه وترتب ح اخبار الاباحة فيحتاج تقديمها الى مرجح وليس بل هو على العكس ثم بسبب الاعتضاد بالاصول واخبار الباب وغيرها من حرمة التصرف بمال الغير ونحوها مضافا الى الاعتضاد بفتاوى الاصحاب اذ القائل بتحليل تمام الخمس في غاية الندرة بل لعله لا يقدح في تحصيل الاجماع على خلافه والمناقشة في دلالة الاية باختصاصها بالغنائم المختصة بحال الحضور دون الغيبة وبانها من خطاب المشافهة المحتاج تعديه الى غيره الى الاجماع وهو انما يتم مع التوافق في الشرايط التي في محل البحث في غاية الضعف كما اشرنا اليه فيما تقدم من البحث في خمس ارباح المكاسب كالمناقشة في دلالتها ودلالة تمام ما ماثلها من الاخبار على استحقاق الاصناف وملكيتهم نصف الخمس لينافي التحليل من الامام وان اطنب في بيانها في الذخيرة كما اطنب في تقويه والرياض في رده لكن ليس للجميع ثمرة يعتد بها لانا في اصل المناقشة لو من حيث لا يحتاج الى شد حزم او تشمير ساعد بالجملة لا ريب في مرجوحية اخبار التحليل بالنسبة الى ما دل على عدمه من وجوه كثيرة فلا وجه للجمع بينهما بتقييد الثانية باخبار التحليل الذي لا يقبله كثير منها اذ هو فرع التكافؤ المفقود هنا او بحمل الاولى على زمن الغيبة والثانية على الحضور الذي يابى كل منهما ضرورة ظهور اخبار التحليل او صراحتها في الحضور وفي الاعم منه ومن الغيبة كظهور مقابلها فيهما ايضا بل لعل بعضها في الغيبة اظهر منه في الحضور خصوصا ما تضمن حكمة مشروعية الخمس وتعويضهم عنه بدل الزكوة وارادة كف وجوه ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله عن السؤال والذل والمسكنة وانه لو يعلم الله عدم كفايته لهم لشرع لهم غيره وبغير ذلك من وجه الجمع التي يقطع بفسادها بادنى نظر وتامل ولقد اجاد في ترتيب رده هذا القول بعد ان حكاه عن قوم بانه لا يجوز العمل عليه لا يلتفت اليه لا يعرج عليه لانه ضد الدليل ونقيض الاحتياط واصول المذهب وتصرف في مال الغير بغير اذن قاطع فلا يجوز العمل به على حال الى اخره ونحوه غيره من سائر الاصحاب على انه لو نظر لنا مراده فائدة ما هو سقوط الخمس بحيث لو اخرجه من كان في يده على انه خمس تناوله احد منه كان اكل مال بالباطل او عدم وجوبه عليه ان كان لو اخرجه صح لاهله تناوله وان المراد بالاباحة لغير من في يده من الشيعة والا فهو يجب عليه اخراجه ان كان الثاني ارادته الوسط بل قد يقطع بعدم ارادة تفي الاخير لكن على كل حال ضعف هذا القول في غاية الوضوح ومن هنا قيل على ما حكاه غير واحد من اجلاء الاصحاب بانه يجب عزله وحفظه ثم يوصي به الى ثقة عنده ظهور امارة الموت وهكذا حتى يصل الى صاحب الامر روحي له الفداء الا اني لم اعرف قائله بالخصوص وان نسبه بعضهم الى المفيد في المقنعة لكن الظن انه وهم كما لا يخفى على من تدبر عبارته بتمامها فانه وان كان قد حكى القول بالسقوط وبالدفن وباستحباب صلة الذرية وفقراء الشيعة والقول بالوصية به قال ان هذا القول عندي اوضح من جميع ما تقدم لان الخمس وجب لصاحب لم يرسم ما يصنع فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه والتمكن من ايصاله اليه الا انه قال بعد ذلك بلا فاصل وان ذهب ذاهب الى ما ذكرناه في شطر الخمس الذي هو خالص للامام وجعل الشطر الاخر لايتام آل محمد وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء في القرآن لم يبعد اصابته الحق في ذلك بل كان على صواب وظاهره اختيار الاخير ونحوه في ذلك الحلي في سرائره بل هو اصرح فيما قلناه وكيف كان فلم نقف له على دليل سوى ما اشار اليه من كون الخمس حقا للامام لم يامرنا بما نصنع فيه فيجب حفظه له كما في سائر الامانات الشرعية وفيه مع منافي الايداع من التغرير بالمال وتعريضه للتلف سيما في مثل هذه الاوقات منع كونه تماما للامام ثم ان اراد الملكية والاستحقاق كما بيناه سابقا ودلت عليه الاية واخبار القسمة وغيرها وان ناقش فيه بعض متاخري المتاخرين بما لا ينبغي الاصغاء اليه لكن اطنب في رده بعض الناس بل وكذا ان اراد ولاية التصرف والقسمة المقتضيين تسليمه بيده ليعطي من يشاء كيف يشاء ويمنع من يشاء كيف يشاء لعدم ظهور دليلها في الاعم من حالتي الظهور والغيبة وكيف وقد يناقش بعضهم في وجوبها حال الحضور فيجوز دفع نصف الخمس الى اهله لمن كان في يده تمسكا بالاصل والاطلاق ودلالة استحقاقهم له ووجوبه على من كان في يده كما تقدم البحث فيه سابقا وان كان الاصح عندنا وجوب الدفع للامام حال الظهور لما عرفت الا ان الانصاف عدم ظهور في الادلة السابقة فيما يشمل مثل هذا الزمان بل قد يظهر من بعضها خلافه خصوصا ما دل منها على حكمة مشروعية الخمس السابقة بل في المروي عن كتاب الطوائف لابن طاوس باسناده عن عيسى بن المستفاد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عن ابيه تصريح بخلافه قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب وصي محمد وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله وطاعة رسوله والائمة من ولده وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقام الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي امر المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام الحديث فيبقى ح ما دل على استحقاقهم النصف وملكهم اياه المقتضيين تسليمه اياهم كما هو الموافق للاصول على حاله سالما عن المعارض مقتصرا في الخروج عنه على المتيقن وهو حال الظهور دون غيره كالزكوة التي الخمس بدل عنها فانها لا تسقط ولا يوصى بها اجماعا في هذه الازمنة وان كان يجب تسليمها للامام عند الظهور اللهم الا ان يفرق بينهما بظهور اشدية تعلق حق الامام بالخمس منها ولذا لو زاد كان له بل بما قيل او تواتر انها له كما يومي اليه اضافته الى نفسه وتصرفه فيه بالتحليل وغيره وان كان يجب ان يصرف منه على الاصناف الثلثة ما يكفيهم بل وعن غيره لو نقص عنهم ففي الحقيقة جعلهم الله عيالا له واوجب له في رقاب الناس ذلك مقابلة هذه العيلولة الا ان التحقيق ما قدمناه سابقا الذي هو للاصحاب للاتفاق عليه مع الاعتضاد عن ذلك كله فيندفع جميع ما تقدم بتسليمه الى الفقيه المامون الذي هو وكيله على كل ما كان يفعله من نفسه ونحوها اذ احتمال الغصب وكالته على خصوص القضاء والفتوى كما في ق ضعيف جدا مناف لما عليه الاصحاب في ساير الابواب بل وللمعلوم من ضرورة المذهب وعلى كل حال فهذا القول في غاية السقوط واولى منه بذلك ما حكاه عن الشيخان والحلبي وغيرهم بل اشار اليه المصنف بقوله وقيل من انه يجب ان يدفن تمام الخمس اذ هو مع انه مجهول القائل مناف للاحتياط والاعتبار والكتاب والسنة الاخبار والادلة العقلية والشرعية لم نقف له على دليل سوى ما ارسل من ظهور الكنوز عند قيام القائم وهو مع انه ليس بحجة في نفسه فضلا عن ان يعارض تلك

الحج بل اقصاها هو الكنوز التي تصادف مباشرة ولا تقصد بسلف ولا تلتقط مثل ذلك لا دلالة فيه على الاذن بذلك فضلا عن الامر به كما هو واضح لا يحتاج الى بيان واما ما ذكر من انه يعتبر النصف الى مستحقيه ويحفظ ما يختص به بالوصاية او الدفن فهو جيد جدا بالنسبة للشق الاول منه موافق للشهرة بين الاصحاب قديما وحديثا نقلا وتحصيلا ان لم يكن المجمع عليه للاصول والكتاب والسنة التي قد علمت قصور اخبار التحليل عن مقاومتها بل يجب تنزيلها على ما ذكره غير واحد مثلا له عن الاصحاب من اباحة المناكح او هي و القسمين الاخرين معها وان كان لا يساعد شيء كثير منها كما تقدمت الاشارة اليه سابقا وعلى ما حكي عن المجلسي في بعض حواشيه على التهذيب لكن في من ارادة الاباحة والتحليل قبل اخراج الخمس بمعنى انه ضمان في ذمته ثم يتصرف بما فيه عين الخمس في المناكح والمساكن والمتاجر لا سقوط الخمس وبرائة الذمة منه وان كان فيه من البعد ما لا يخفى بل هو مخالف المجمع عليه بين الاصحاب نقلا وتحصيلا ضرورة معلومية الاباحة في الامور الثلاثة بالنسبة لما تقدم بمعنى سقوط الخمس منها كما ان الكلام فيه مفصلا او على ارادة الاباحة من حقوقهم خاصة في زمانهم لا الاباحة الشاملة لحق الاصناف وحق الصاحب في زمانه ع اذ من المعلوم انه في الغيبة الصغرى وهي نيف وسبعون سنة كان له وكلاء الاربعة المشهورون يقبضون حقه بل سائر الخمس من الشيعة ويعملون به بامره ثم وان كان ايضا لا يلائمه ما في جملة منها من ارادة دوام الاباحة منها وعمومها انه ورد منه عج في التوقيع السابق الاباحة على ما اشرنا اليه غير مرة من ارادة تحليل ما تعلق فيه الخمس في يد غيرنا من المخالفين وغيرهم منكحا كان او مسكنا او متجرا او غيرها ولو فرض منها ما يابى ذلك وكان معتبر السند امكن حمله على اباحة خصوص ذلك الامام في ذلك الزمان وغيره لك اما الشق الثاني منه فهو وان كان مال اليه في المقنعة واختاره في ير لما سمعته ووجهي القولين السابقين لكن في الدفن الذي هو احد فردي التخيير منه ما عرفت من منافاته في ير بعد اختياره له على الفرد الاول منه مصرحا بعدم جواز الثاني كالمحكي من عبارة ابن البراج وابي الصلاح بل في ير ان هذا القول هو الذي يقتضيه الدين واشبه بما تقتضيه العقول وادلة الفقه وادلة الاحتياط واليه يذهب وعليه يعول جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذ الادلة ونقاد الاثار بغير خلاف بينهم الى اخره لكن قد يناقش فيه ايضا بانه ليس حيث لا دليل يدل عليه وبجوز دفعه الى من يثق به من الاصناف الثلاثة كما ادعاه فيهما بل حكاه عن سائر المحصلين المصرح بعضهم فيه معين الطيب ينقل عبارة بعض من صرح بذلك ويظهر منه كالمفيد والمرتضى والشيخ وهو ان قد يشملك تعليه مضافا الى الفحوى المورثة علما برضاه بالدفع الى فاربه وعياله المحتاجين حيث ذكروا انا نال الذين لا يعلمون كيف يفعلون ولا يدرون ان يتوجهون خصوصا مع عداوة اكثر الناس لهم وارادتهم اراقة دمائهم بغضا وحسدا لابائهم بل قد يقطع من ذلك ونحوه بعدم رضائه المنع فضلا عن اذنه بالجواز وكيف وقد كانوا يبيحون ما هو اعظم من ذلك للاجانب عنهم مع حاجتهم اليه فضلا عن اقاربهم و غنائهم عنه والى معرضيته للتلف ان لم يدفع بل لعل ذلك من الاحسان المحض الذي لم يجعل الله سبيلا على فاعله والى ظاهر خبر عيسى المستفاد المروي عن كتاب الطرائف لابن طاوس الذي قد ذكرناه انفا ما سمعته سابقا من وجوب اتمام الناقص من الخمس عن مؤنة الاصناف على الامام من ماله واخذه الزائد المرسلين السابقين والمجبرين بما عرفت وان بالغ الحلي في انكار ذلك المبني على ما اشرنا اليه سابقا بل استظهر من نفي المفيد غير النص في هذه المسئلة او ايجابهم الوصية به ونحوها عدم اعتمادهم على مضمون المرسلين لكن فيه انه لعله لم يعثروا عليهما او غفلوا عنهما او لم ينبهوا التفريع ذلك على ما فيهما او غير ذلك ومن هنا قيل لا يوصي به ولا يدفن بل يجب ان يصرف حصته ع الى الاصناف الموجودين ايضا الان عليه الامام عند عدم الكفاية وكما يجب ذلك مع وجوده فهو واجب عليه عند غيبته لان الحق الواجب لا يسقط بغيبة من يجب عليه لكن اختاره المص فقال وهو الاشبه وفاقا للتحرير وغيره والمحكي عن عبارة غرية المفيد وزاد المعاد للمجلسي وكشف الاستاد والمنقول في ض عن الديلمي وجمع من متاخري المتاخرين وان كان لم نتحقق نصوص الاول اذ المحكي عنه في لف الاباحة لسائر الخمس ومع التسليم فلم يبلغوا حد الشهرة الجابرة للمرسلين بالنسبة الى ذلك كي يجب العمل بما فيه بل هي بسيطة ومركبة على خلافه اذ الظاهر من مقنعة المفيد والمحكي من جواب مسائل له في ير ونهاية الشيخ وعن مبسوطه بل وغيره من كتبه وسرائر الحلي وما عن ابن البراج وابي الصلاح وغيرهم وجوب الوصية به ونحوها لا جواز الدفع اليهم فضلا عن وجوبه وفي الوسيلة انه يقسم بين مواليه العارفين بحقه من اهل الفقه والصلاح والسداد واما المتاخرون فالمص في فع وصل في لف ه وقد ع والشهيد في س ن والكرز والمعه وظ ضه وغيرهم على جواز الدفع والتخيير بينه وبين الوصية ونحوها الا وجوبه بل نسبه الى المشهور في ضه والى كثير في الرياض بل في موضع اخر من الثاني انه الذي استقر عليه راي المتاخرين وفي ك ديح والوافي وق سقوطه في زمن الغيبة فاي شهرة يمكن ان تدعي على الوجوب بل هي على الخلاف متحققة ان لم يكن اجماع بل لا صراحة في المنتهى وير والمحكي من عبارة الغرية بارادة الوجوب وان كان ما ذكر دليلا للحكم في الاولين من ايجاب الامام تمام ذلك او صريحا ومن العجيب ذكره ذلك في لف هي بل وغيرها دليلا للجواز مع اقتضائه الوجوب وكيف كان فالعمل بالمرسلين السابقين غير موافق لاصول المذهب بعد ما عرفت من احتمال عدم احتياج العمل بهما بالنسبة الى ذلك الى جابر اذ ليس هو مدلولهما بل هو لازم ما فيهما من قسمة الامام الخمس بينهم قدر الكفاية فان عوز كان عليه وان زاد كان له الذي قد عرفنا اجتنابه بعمل الاصحاب هناك بل لا خلاف فيه الا من الحلي كما قدمنا البحث فيه سابقا في انه عمل بهما وذلك لاستفادة وجوب الامام عليه في هذا الزمان منهما المقتضي استحقاقهم اخذ حقه ووجوب دفع الوكيل الذي هو الفقيه اياه اليهم تفريغا للذمة لا كما ادعى الينا غير واحد منهم بعد سقوط الوجوب بالغيبة على انه لو سلم ذلك كله لا مكن المناقشة في دلالتهما بما ذكرناه سابقا في محله من ظهورهما في كيفية قسمة تمام ما شرع الله تعالى من الخمس حال انبساط يد الامام وظهور سلطانه ونفاذ امره ليساوي القريب والبعيد اليه القوي والضعيف المقتضي لجلب تمام ما يحصل من الخمس اليه فيقسم هذه القسمة المسطورة نحو ما يقسم ما يحصل من الزكوة كما قال في المرسل المزبور المشتمل على قسمة الخمس كما عرفت في حاصل الارض المفتوحة عنوة بل اخرج من العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي فوجهه في الجهة التي وجهها الله على ثمانية اسهم للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ثمانية اسهم يقسم بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير فان فضل من ذلك شيء لم يكتفوا به كان على الوالي ان يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا الخ وفي المرسل المزبور ايضا وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الى غير ذلك مما هو ظاهر في ان ذلك عند بسط يد الامام ع لا في زمن الغيبة ونحوه مما كان فيه الامام بهذا الحال فانه لا يجب عليه قطعا اولا اقل من الشك في العبز الجزء بل ربما كان هو كالعدم بالنسبة الى الخمس كله اعطاؤه تماما للاصناف ودفعه اليهم كما هو واضح لا يحتاج الى بيان خصوصا مع ظاهر الاخبار الواردة عنهم ع في تفضيل الامام

شيئا من ذلك مع انهم كان لهم وكلاء في البلدان على قبض ما يحصل من ذلك غير ظاهرة ما ورد عنهم في قبض حقهم لهم مما انفق حقوقهم منه اباحة من زاد واباحته ولو كان الامر كما سمعت لا ختص ذلك بالاصناف لكثرتهم وشدة حاجتهم وقلة ما يحصل من الخمس بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله الذي هو اول زمان الابتلاء ومن المعلوم خلافه كما انه من المعلوم عدم وجوب على الامام في مثل هذا الزمان المشرد فيه عن الاوطان والذي لم يستطع ان يرى فيه احد من افراد الانسان وكيف وسائر لوازم الامامة ساقطة في هذه الاوقات المحفوفة بالمحن والابتلاءات ودعوى توكيل الفقيه المامون في القيام بما يمكن من ذلك عنه ممنوعة كل المنع كدعوى القيام حسبة ان لم يوكله ولا ونحوها في وجه بالجملة فدعوى وجوب دفع حق الامام للاصناف لان من حيث وجوب الامام عليه حتى في هذا الزمان للمرسلين السابقين مما لا ينبغي ان يدعيها قرطاس او يستعمل فيها يراع وفي خبر المعلى بن خنيس المروي في اصول الكافي في باب سيرتهم ع في انفسهم اذا ظهر امرهم قال قلت لابي عبد الله ع يوما جعلت فداك ذكرت ال فلان وما هم فيه من النعم فقلت لو كان هذا اليكم لعشنا معكم فقال هيهات هيهات يا معلى اما والله انه لو كان ذلك ما كان الا سياسة الليل وسياحة النهار ولبس الخشن واكل الجشب فروي ذلك عنا فهل رايت ظلامه قط صيرها الله تعالى نعمة الا هذه وهو كالصريح في سقوط هذه التكاليف عنهم عند قصور اليد واما الاستناد الى اذن الفحوى بالنحو المتقدم ففيه منع حصول العلم بالرضا بذلك اذ المصالح والمفاسد التي في نظر الامام ع مما لا يمكن احاطة مثلنا بها خصوصا ممن لم تزهد نفسه في الدنيا مما فقد يكون صلة واحد من شيعة او اطفاء فتنة بينهم او وصل امورها مما خلية في الدين اولى من كل شيء في نظره كما يومي اليه تحليلهم بعض الاشخاص واقاربهم في شدة الحاجة فكيف يمكن القطع برضاهم بما يفعله غيرهم خصوصا مع عدم خلوص النفس من الملكات الرديئة كالصداقة والقرابة ونحوهما من المصالح الدنيوية فقد يفضل على البعض لذلك و يترك الباقي في شدة الجوع والحيرة بل ربما يستغني لذلك البعض بقبض ما حصل له فيحال في قبض غيره الى تمليك وجبر لمن لا ماعنده كي يعطي فقيرا ويقبض ما يشاء وكيف يمكن ان يقاس هذا بفعل امير المؤمنين ع مع عقيل الذي فرض لعل صبر على تلك المؤنة ويومي الى جملة مما ذكرنا من عدم الاعتماد على نحو هذه الفحوى في اموالهم ع ذيل توقيع العمري الذي ذكرناه سابقا بل كاد يكون صريحا في بعضه ضرورة انه سئل عما يقع في نظرنا وخيالنا بانه احسان محض وانه يرضى به المالك ومع ذلك نهاه عنه ولو اغضينا عن ذلك كله وتكلفنا الجواب عنه كما لعله مقتضى الانصاف لا يحه منع اقتضاء الفحوى وجوب حصره في الاصناف الثلاثة بحيث لا يجوز صرفه في غيره من الوجوه ولا حفظه والوصية به الى ان يصل الى يده ع كما هو واضح ومن هنا لم يوجبه كثير بل الاكثر كما عرفت بل خيروا بينه وبين الوصية به بل في القواعد جريانهما في تمام الخمس فقال ومع الغيبة تخير المكلف بين الحفظ بالوصية به الى ان يسلم اليه وبين صرف النصف الى اربابه وحفظ الباقي وبين قسمته على الاصناف وان كان فيه منع واضح بالنسبة الى حصة الاصناف يعرفه مما تقدم ولذا اقتصر غيره على هذا التخيير في حق الامام خاصة جمعا بين ما دل على حكم الامانة وبين ما دل على جواز دفعه للسادة من اذن الفحوى المستفادة مما عرفت مما ورد من الحث على اعانتهم واكرامهم وسد فقرهم سيما في مثل هذه الازمان المقتضي للرضا بدفع ذلك اليهم بطريق اولى لكن فيه ما سمعته من عدم انحصار ذلك فيهم خاصة بل قد يتفق بعض مصارف يقطع الانسان بانها اولى من اعانة بعض السادة خصوصا من لم يكن منهم في غاية الفقر ولا غاية التقوى والصلاح ومن هنا لم يخصه ابن حمزة بهم كما سمعته بل قال انه يقسم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر والصلاح والسداد خلافا للحر العاملي في رسالته فجعل الدفع الى غيرهم مرتبة ثالثة مشروطة بعدم حاجة الاصناف واستوجهه في الرياض حيث قال هل يجوز دفعه الى المولى كالذرية كما استحسنه ابن حمزة ونفي المفيد عنه البعد في الغرية ام لا الوجه التفصيل بين وجود المستحق من الذرية فلا ومع فقده فلا باس به لما مر من الاعتبار القطعي وانه احسان محض ليس شيء على فاعله الا انك خبير بما فيه من عدم الدليل المعتبر القاطع للعذر في ذلك كما انك خبير بان ما سمعته من ابن حمزة ليس قولا باباحة حقه ع للشيعة التي ذهب اليها الكاشاني في مفاتيحه ومال اليها في ك تمسكا بما ورد من اخبار التحليل والاباحة بعد حملها على ارادة حقهم ع من ذلك وان جاء بعضها بلفظ الخمس الذي قد عرفت اعراض اكثر الاصحاب عنها بالنسبة الى ذلك بل حملوها على ما تقدمت الاشارة اليه او غيره ضرورة اقتضاء ذلك عدم وجوب اخراجه او لزوم على من وجب عليه من الشيعة بخلاف الاول فانه يوجب اخراجه بل وايصاله الى المجتهد على الظ وان جوز له صرفه على من عرفت لكن في تو بعد اختياره الاباحة في زمن الغيبة مصرحا بموافقة الكاشاني له وان خلف معه في مدركه ذلك نقل قول ابن حمزة وقال انه عين ما اخترناه نعم اعترضه بانه لا دليل على ما ذكره من التخصيص وان كان اولى واولى منه صرفه على السادة المستحقين وفيه ما عرفت بل لعل مبنى غرضه ان مدركه في التحليل والاباحة ليس الا ذن الفحوى كي يحتاج في احرازها الى هذه الاوصاف لا اخبار التحليل الواردة من غير صاحب الامر ع لا لانها منزلة على التحليل منهم في زمانهم لمن ارادوا تحليله فلا يفيد بالنسبة الى زماننا بل هو خصوص التوقيع من صاحب الزمان الذي ذكرناه سابقا في اخبار التحليل المشتمل على تحليل الخمس تمامه للشيعة الى ان يظهر امرهم لتطيب ولادتهم ولا تخبث الا انه يجب الخروج في غير حقه لمكان المعارض ونحوه فيراد منه تحليل حقه من الخمس لا غيره وفيه ان هذا التوقيع مع معارضته بالتوقيعين وخبر حسين عن الحجة ايضا المتقدمة في اخبار التحريم مقابل اخبار التحليل بل وعدم استشهاده بين ساطين الاصحاب من المفيد والشيخ وغيرهما بل قد سمعت ما في المقنعة من الاعتراف بعدم النص وشدة التحير والمحنة واحتماله كثيرا من الوجوه التي ذكرناها في غيره من اخبار التحليل انه لا يجوز الاعتماد عليه في قطع الاصول والادلة كتابا وسنة لاشتمال سنده على المجاهيل الذين لا يجوز الركون الى اخبارهم قبل التبين فكيف مع تبين العدم ومن ذلك كله يظهر لك سر ما ذكره المفيد من المحنة والحيرة لعدم وضوح ماخذ قاطع للعذر لشيء من الاقوال الذي ذكر كما يومي اليه ظهور الاضطراب في هذه المسئلة من ساطين الاصحاب في تمام الخمس فضلا عن حق الامام ع منه منهم المفيد في مقنعته كما عرفت والشيخ في نهايته فانه بعد ان اعترف بعدم النص المعين فيه وحكى القول بالاباحة والوصاية والدفن والتفصيل بين حق الامام ع وغيره وعلى هذا ميله الى الاخير مما ينبغي ان يكون العمل عليه ثم قال بعد ان ذكر مستند ذلك ولو ان انسانا استعمل الاحتياط او عمل على احد الاقوال المتقدم ذكرها من الدفن والوصاية لم يكن ماثوما ونحو غرضه لكن قد عرفت بحمد الله تعالى وضوح السبيل في مصرف حق غير الامام وان اضطرب فيه من عرفت اما حقه ع فالذي يجول في الذهن ان حسن الظن برافته مولانا صاحب الزمان روحي له الفداء يقتضي بعدم مؤاخذتنا في صرفه على المهم من مصارف الاصناف الثلاثة الذين هم عياله في الحقيقة بل ولا في صرفه في غير ذلك من مصارف غيرهم مما يرجح على بعضها وان كان هم اولى ع اولى عند التساوي وعدم وضوح الرجحان بل لا يبعد في النظر تعين صرفه فيما سمعت بعد البناء على عدم

سقوطه انه غيره من الوصية به او دفنه ونحوهما تعريض لتلفه اذ هابه من غير فائدة تقابله واتلاف له واقوى من ذلك معاملته معاملة المال المجهول مالكه باعتبار تعذر
الوصول اليه دوحي له الفداء اذ معرفة المالك باسمه ونسبه دون شخصه لا تجدي بل لعل حكمه حكم مجهول المالك باعتبار تعذر الوصول اليه للجهل به فيتصدق به نائب الغيبة
عنه ويكون ذلك وصولا اليه على حسب غيره من الاموال التي يمتنع ايصالها الى اصحابها والله اعلم بحقايق احكامه **المسئلة الخامسة** صرح غير واحد بانه
يجب ان يتولى صرف حصة الامام عليه السلام الى الاصناف الموجودين بناء على ان الحكم فيه ذلك في زمن الغيبة من اليه الحكم بمن جمع شرائط الفتوى بحق النيابة التي جعلها له الشارع
خاصة في امثال ذلك فيصير مؤديا به ما على الامام من الاتمام للخمس كما يتولى اداء ما يجب على الغائب غير الامام بل في الرياض نسبته الى المتاخرين وفي المسالك الى كل من اوجب صرفه
بذلك وفي المحكي عن زاد المعاد الى اكثر العلماء لا انحصار لادلة ذلك ومثاله فيه خلافا لما عساه يظهر من المحكي عن غرية المفيد من جواز صرف من في يده ومال اليه في نق
محتجا بانا لم نقف على دليل يوجب صرف الاموال ونحوها اليه لا عموما ولا خصوصا بل اقصاه نيابته بالنسبة للترافع والاخذ بحكمه وفتاويه وقياسه على النواب الذين
ينوبونهم حال وجودهم لذلك ولما هو اعم منه لا دليل عليه هو وان كان كما ذكر خصوصا بالنسبة الى ما يختص الامام عليه السلام من الاموال اذ دعوى ولايته عن الغائبين حتى
الامام ممنوع في ذلك كما نرى الا كان من الواجب دفع تمام الخمس والزكوة اليه على حسب ما كان حال ظهور الامام كما اعترف به المجلسي في المحكي عنه من زاد المعاد حيث قال
واكثر العلماء قد صرحوا بان صاحب الخمس لو تولى دفع حصة الامام عليه السلام لم تبرء ذمته بل يجب عليه دفعها الى الحاكم وظني ان هذا الحكم جار في جميع الخمس انتهى اللهم الا ان يفرق بينهما
بظهور الادلة في ولاية الامام على الخمس والزكوة ونحوهما حال الظهور فيقتصر عليها في الخروج عن الخطابات المقتضية للاجزاء بتولي المكلفين بهما صرفهما الا ما يثبت في زمان
الغيبة فتسقط ولايته فيه لا انها باقية حتى يتولاها الحاكم عنه وفيه بحث على ان ذلك لو سلم لا يجدي فيما نحن فيه من دعوى عموم ولاية الحاكم حتى لمثل المقام الموقوف
على دليل وليس لكن ظاهر الاصحاب عملا وفتوى في سائر الابواب عمومها بل لعله من المسلمات او الضروريات عندهم بل صرح غير واحد منهم هنا بعدم برائة الذمة لو صرفه
غيره وبضمانه بل في الكفاية عن الشهيد الثاني اجماع القائلين بوجوب الصرف للاصناف على الضمان لكن في كشف الاستاذ ان للمجتهد الاجازة وان كان الاحوط الاعادة
كان فيه ايضا الدفع الى من ظنه مجتهدا فظهر خلافه فان بقيت العين استرجعت منه وان تلفت وكان عالما بانه حق الصاحب ضمن وان تعذر ارجاعها وكان الدافع
معذورا فلا ضمان عليه والاضمن الى غير ذلك من الاحكام المذكورة هنا المبنية على الفرق غير ما عرفت من ولايته ونصبه بل في زماننا هذا من يصالح عن حقه بعقد كما
يحمل نقيصة زيادته في ذمة المصالح بمراتب لا يكلف بالدفع حتى ينقص البراءة ولا يتبعض ببقاء الشغل وبالجملة يجري فيه مجرى حصة الامام عليه السلام بالنسبة الى جميع ذلك
ومنه عدم جواز تولي غيره صرفه نعم في كشف الاستاذ جواز تولي عدول المسلمين اذا تعذر الوصول اليه ولم يمكن حفظ المال حتى يصل الخبر كما ان فيه وفي غيره التصريح بجواز التوكيل
نيله الا انه لا يخفى عليك عدم جزمه المتورع على بعض هذه الاحكام لعدم وضوح ماخذها خصوصا بعد ان شرع له العقل والشرع طريق الاحتياط ثم ان ظاهر بعضهم
ان ايجاب الدفع المزبور للحاكم انما هو حيث نقول بان الحكم فيه التصرف والابناء على وجوب حفظه لانه امانة او التخيير بينه وبين الدفع واختار المكلف الحفظ مثلا
لا يجب وقد يشكل بان مقتضى ولاية المجتهد عنه وجوب تسليمه اليه لان وصوله اليه وصول الى مالكه ثم هو يرى رايه فيه من دفع للاصناف او حفظ او غيرهما كما
هو ظاهر الروضة وغيرها وقد يدفع بمنع الولاية له على حفظ مال الغائب الذي هو في يد امين لو شرعي مكلف بحفظه حتى يوصله الى مالكه بل قد يشكل وجوب
الدفع اليه ولو للصرف بناء على ان تصرفه فيه باذن الفحوى ونحوهما لا النيابة وان جاز عن الامام عليه السلام ضرورة عدم جواز التصرف لمن يحصل له وان لم يكن الحاكم اذ ليس لخصوصيته
بل لا يجب دفعه اليه ان كانت الفحوى حاصلة لرأي الحاكم دونه بل لعله لا يجوز له في وجه اللهم الا ان يكون دفعه اليه لتشخيص كونه مالا له ضرورة عدم طريق الى تعينه غير
قبض النائب في زمن الغيبة اذ ليس هو كقبض المستحق في الزكوة ونصف الخمس لكونه مال شخص مخصوص لا يتعين بعد اشاعته في المال الا بقبضه ومن يقوم مقامه كما هو واضح
ثم جيدا فان كثيرا من مباحث المقام غير محررة في كلام الاصحاب كما اشرنا الى بعضه فيما تقدم ومنها ما نحن فيه من ولاية الحاكم على نحو ما عرفت فلم يحرروا ان ذلك له من باب الحسبة او
غيرها وعلى الاول ما وجه تقييدها على ولاية عدول المؤمنين على الثاني فهل هي انشاء ولاية ونصب له من الله تعالى على لسان الامام او بعنوان النيابة عنه والوكالة والا فالولاية
له وعلى الاخير فهل هي على الاطلاق بحيث له عزل وكيل المجتهد الاخر وله الوكالة عن الامام عليه السلام لا عنه فلا ينعزل بموته وجنونه ونحوهما مما ينعزل بها الوكيل عن وكالته وليس له شيء
من ذلك بل يوكل عن نفسه خاصة لكن على تقديره فهل اطلاق توكيله ينصرف الى الاول والثاني وان كان الظاهر قصر وكالة الحاكم عن الامام على مناصب الامامة والولايات
العامة لا ما يشمل اموره المختصة به من مناع جواريه وغير ذلك الا من حيث الولاية على الغائب اما لو اريد ادخال شيء الان مثلا في ملك القائم عليه السلام متوقف على قبول ونحوه
لم يكن له القبول بناء على عدم عموم الولاية عن الغائبين في امثال ذلك بل هي خاصة بحفظ اموالهم وتادية ما يجب عليهم ثم ان جملة من هذه المباحث ينبغي تحقيقها في القضاء فانتظر والله اعلم والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا على نوائل الائه وفور نعمائه وصلى الله على محمد واله ذوي الايادي العظيمة والمنن الجسيمة التي فيها نوبة
ببركاتهم لاتمام كتاب الخمس ضحوة يوم الخميس تاسع عشر عاشور من السنة ٢٣ الثالث المائتين الالف

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم الذي هو من اشرف الطاعات وافضل القربات ولو لم يكن فيه الا الارتقاء من حضيض النفس البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به منقبة
وفضلا على انه قد ورد فيه من الاخبار ما ظاهرها علو مرتبته ظهور الشمس في رابعة النهار ضرورة اشتمالها على انه احد الخمسة التي بني الاسلام عليها وانه جنة من النار
وانه يدخل العبد الجنة وان نوم الصائم عبادة ونفسه وصمته تسبيح وعمله متقبل ودعاءه مستجاب وانه ليرتع في رياض الجنة ويدعو له الملائكة حتى يفطر وان له فرحتان
فرحة حين يفطر وفرحة حين يلقى الله وانه في عبادة ما لم يغتب مسلما ولا يجري عليه القلم حتى يفطر ما لم يات بشيء ينقض صومه وان خلوف فم الصائم عند الله
احب من ريح المسك وانه زكوة الابدان وان من صام يوما لله عز وجل في شدة الحر فاصابه ظمأ وكل الله به الف ملك يمسحون وجهه ويبشرونه بالجنة حتى اذا افطر قال الله
جل جلاله ما اطيب ريحك وروحك يا ملائكتي اشهدوا اني قد غفرت له وانه الذي يستعان به على النوازل والشدة من الفقر وغيره وغلبة الشهوة واذهاب البلغم
والحفظ وصحة البدن وانه يباعد الشيطان كتباعد المشرق والمغرب ويسود وجهه وان لله ملائكة موكلين بالصائمين والصائمات يمسحونهم باجنحتهم ويسقطون

عنهم ذنوبهم وان لله ملائكة قد وكلهم بالدعاء للصائمين والصائمات لا يحصي عددهم الا الله ولم يامرهم بالدعاء لاحد الا استجاب فيه وان من صام يوما تطوعا لو اعطي
ملاء الارض ذهبا ما وفى اجره دون يوم الحساب وكل اعمال بني ادم بعشر اضعافها الى سبعمائة ضعف الا الصبر فانه لي وانا اجزي به فثواب الصبر مخزون في علم الله والصبر الصوم
وكان وجه اختصاصه بالصوم كما في غيره من الاخبار المروية عند الطرفين انه امر مخفي لا يمكن الاطلاع عليه لغير الله تعالى بخلاف غيره كالحج والصلوة ولما في الصوم من ترك
الشهوات والملاذ في الفرج والبطن المؤدي الى صفاء العقل والفكر بواسطة ضعف القوى الشهوية وقوة القوى العقلية فيصل بسببه الى دقائق الحكمة والى كمال المعارف
الربانية التي هي اشرف احوال النفس الانسانية ومن جرب ذلك اخبره بان دبض نفسه باستعمالها مع ترك اللغو في افعاله واقواله وكان من العارفين المنبهين عن استغنائه
عن اقامة الادلة والبراهين بل والفرق بينه وبين غيره من سائر العبادات وان كان كل منها فيه قرب الى رب العالمين وعلى كل حال فما ورد في فضل الصوم وفوائده اكثر مما يحصى
فضلا عما ورد في خصوص صوم شهر رمضان مثلا ورجب وشعبان ويوم الغدير وايام البيض وستة شوال وكل خميس وجمعة واثنين وثلاثة ايام من كل شهر اول خميس واخر
خميس ووسط اربعاء وغير ذلك على ان فيه من الحكم العجيبة والاسرار الغريبة من معرفة عظم فضل الله في الماكل والمشرب والمنكح وشدة الم الجوع والعطش كي برأف الغني
بالفقير وغير ذلك مما لا يخفى على من كان سرح عقله للخوض في حكم الله ومراعاة اسراره على تفاوت الناس في هذه المرتبة حتى ينتهي الى اهل العصمة صلوات الله
وسلامه عليهم فانهم يعرفون ما فيه من الاسرار ما لا يعرفه غيرهم نعم في الحسن عن امير المؤمنين عليه السلام انه جاء نفر من اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وآله فسئله اعلمهم عن مسائل فكان
فيما سئله انه قال له لاي شيء فرض الله عز وجل الصوم على امتك بالنهار ثلاثين يوما وفرض على الامم اكثر من ذلك فقال النبي ان ادم عليه السلام لما اكل من الشجرة بقي في بطنه
ثلاثين يوما ففرض الله على ذريته ثلاثين يوما الجوع والعطش والذي ياكلونه بالليل تفضل من الله عز وجل عليهم وكذلك كان على ادم ففرض الله ذلك على امتي ثم تلا
هذه الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات قال اليهودي صدقت يا محمد فما جزاء من صامها فقال النبي ما من مؤمن يصوم شهر رمضان
احتسابا الا اوجب الله تبارك وتعالى له سبع خصال اولها يذوب الحرام من جسده والثانية يقرب من رحمة الله عز وجل والثالثة يكون قد كفر خطيئة ادم ابيه والرابعة
هون الله عليه سكرات الموت والخامسة امان من الجوع والعطش يوم القيمة والسادسة يعطيه الله برائة من النار والسابعة يطعمه الله من طيبات الجنة قال صدقت يا محمد

وعلى كل حال فالنظر فيه يقع في اركانه واقسامه ولواحقه اركانه اربعة **الاول** الصوم لغة الامساك وشرعا على ما عرفه هو الكف عن المفطرات مع النية وقد عرفه غيره
بغير ذلك لا يكاد ينطبق شيء منها على خواص التعريف الحقيقي فيعلم منه عدم ارادتهم من ذلك بل المراد مجرد التصوير في الجملة اذ عرف المشرعة وافي في معرفته كغيره من الفاظ
العبادات فلا وجه للاطالة في ذكر التعاريف وما يرد عليها طردا وعكسا وما لا يرد كما ان الظاهر عدم وجوب معرفة انه الكف او الترك والا لزم بطلان صوم اكثر الناس
لو لم يكن جميعهم واما وجوب علم بل الظاهر عدم وجوب علم المفطرات على التفصيل فلو نوى الامساك عنها او عن جملة اشياء تدخل هي فيها لم يبعد الصحة نعم قد يشكل فيما لو نوى
الامساك عن بعضها دون الاخر بتخيل انه ليس منها وان كان لم يفعله لعدم حصول نية الصوم الشرعي مع ان الصحة لا تخلو من وجه بل هي الظاهر فيما اذا لم يلاحظ عدم الامساك
عنه في النية فتامل جيدا والله اعلم وكيف كان فهي اي النية في الصوم كما تقدم في الصلوة اما ركن فيه واما شرط في صحته وقد تقدم هناك انها هي بالشرط اشبه بل هنا اولى لو
ليلا واحتمال تعلقها ببعض الصوم بعينه كاحتمال وقوع بعض اجزاء الصوم ليلا وكيف كان فالظاهر ان جملة مما سمعته سابقا في المقام كاعتبار نية الوجه القضاء والاداء
والاصالة والتحمل لعدم تعقل الفرق كما لا يخفى فلعله يتوهم من المتن وغيره من الفرق حيث اجتزا هنا بنية القربة بخلاف الصلوة في غير محله ولعل ذلك منهما في مرض
عدم وجوب التعيين فيما لما تقدم من ان التحقيق عندنا عدم اعتبار شيء من ذلك فلو لم ينو شيئا منها او نوى شيئا منها في محل ضده على وجه لا ينافي التعيين ولا يقتضي
تغير النوع صح كما لو نوى صفة خارجة والتشريع مقتض للعقاب دون الفساد بلا معارض للاصل نعم لو توقف التعيين على شيء من المذكورات او غيرها وجب قصده لحصول
التعيين الذي يتوقف الامتثال عليه كما حرر في محله الا انه يحتاج اليه مع تعدد نوع المامور به اذ مع اتحاده لا اشتراك كي يحتاج الى التعيين ويكفي في رمضان على المختار
من عدم اعتبار نية الوجه ان ينوي انه يصوم غدا متقربا الى الله تعالى من غير حاجة الى التعرض لكونه من رمضان لعدم صحة غيره فيه فقصد امتثال الامر بالصوم غدا مثلا لا يكون
الا للامر المتعلق به فيغنيه عن تعيينه على انه عند التحليل تعيين ولا اعرف خلافا في ذلك بل عن الغنية والتنقيح الاجماع عليه نعم في الدروس عن بعض الاصحاب اعتبار نية التعيين
فيه ايضا من غير ان يذكر اسمه وفي غيرها نسبته الى العلامة وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه لما عرفت خصوصا مع عدم مستند له سوى ما قيل من قاعدة الشك ومن ان امتثال
الامر فرع تعقل المكلف ان الامر به بذلك فاذا لم يعتقد ان الصوم غدا مما امر الشارع به لم يكن ممتثلا للتكليف بالصوم غدا وان كان ممتثلا للتكليف بالصوم المطلق
فلا امتثال يتوقف على اعتقاد انه الصوم الذي تعلق به غدا ونحن لا نعني بالتعيين سوى هذا اذ به يتعين كونه من رمضان وفي الاول منع جريان قاعدة الشك خصوصا
في نحو النية التي عرفت كون التحقيق فيها انها من الشرائط وخصوصا في الصوم الذي يمكن منع اجماله بملاحظة النصوص الاتية في محلها وفي الثاني ان القائل بعدم التعيين
لا يكتفي بقصد امتثال الامر بالصوم وان لم يعلم انه مامور به غدا كي يتجه عليه ما ذكره بل اقصى ما سمعت التصريح به في الاستدلال الاكتفاء بقصد امتثال الامر المتعلق
بصوم غد عن تعيين كونه من رمضان لعدم تعلق الامر به مع فرض قصد الامر به المتعلق به حتى يتعين كونه شهر رمضان حتى مرجع القولين الى قول واحد لو سلم الاكتفاء
بذلك لم يعتبر التعيين ايضا بعد فرض عدم قابلية الزمان الا لشخص خاص من الصوم فيتجه كاف عن تعيينه نعم قد يقال بانه يعتبر فيه عدم قصد المكلف الاطلاق الذي
ينافي التشخيص بان يكون مراده الكلية من حيث الكلية فان ذلك خارج عن كيفية الخلاف بل يكفي قصد الاطلاق الذي يجامع التشخص كما هو واضح وعلى كل حال فلا حاجة
الى دعوى جزءه بان مبني دليل عدم التعيين على ان الصوم عبادة عن الامساك المخصوص بنية التقرب الى الله تعالى وح فاذا نوى الصوم متقربا الى الله تعالى فقد حصل الامتثال سواء
قصد كونه صوم شهر رمضان او لم يقصد وبالجملة لا ريب في حصول العلم بمثل الامر لامر به مط وان لم يحصل الفعل قاصدا به امتثال الامر الخاص واثبات ان الاجزاء
يتوقف على حصول الفعل بالقصد المذكور يحتاج الى دليل نعم يتم هذا الاستدلال يتوقف على اثبات ان كيفية خارجة عن حقيقة الصوم وانه حقيقة شرعية في ما هيته
الامساك المعين من غير اعتبار استجماع شرائط الصحة صدق الصوم حقيقة اذ المحتاج الاحتياج الى دليل في اثبات الامر الزائد على القدر المسلم بخلافه على التقدير
الاخير ضرورة توقف يقين الفراغ من يقين الشغل على الاتيان بالفرد المعلوم حصول الامتثال به ثم قال وحيث كان اثبات الامر في المذكورين لا يخ عن عسر كان

البرائة اليقينية من التكليف الثابت بمقتضى اعتبار قصد التعيين لكن عند انتفائه لا يلزم الحكم بوجوب القضاء لان القضاء بتكليف جديد منوط بفوات الفعل اداء ولم يثبت في موضع البحث فلابد من ظاهر الميل الى اعتبار التعيين لكن على الوجه الذي ذكره وفيه ولا ما عرفت من انه لا ريب في ظهور تعلق النية بالصوم ووقوعها الا في خروجها عنه ... ول تعلقها ببعض الصوم ووقوع بعض اجزاء الصوم ليلا كما ترى ثانيا عدم فهم اعتبار الخصوصية في النية وعدم دلالة الدليل عليه كاف في الحكم بالامتثال بمقتضى الاية فاذا امسك المكلف عن المفطرات من طلوع الصبح الى غروب الشمس مع نية القربة في هذا الامساك علما بان الامساك في هذا اليوم مما طلبه الشارع صدق عليه في عرف فرق الاسلام انه صام ولا يفهم من قوله فليصمه امرا زائدا على ما يعبر عنه في عرف فرق الاسلام بالصوم كما ان اعتبار النية الذي ظهر من خارج لا يدل على ازيد من اعتبار نية القربة في هذا الامساك لان هذا الامساك بما يفهم من هذا الامر وهو دليل الاجزاء نعم قد يتوقف بوجوب نية التعيين لو كان المكلف جاهلا بعدم وقوع غير شهر رمضان فيه بجواز صلاحية الزمان له ولغيره وبوجودها ايضا كما في البيان في المتوخي شهر رمضان كالمحبوس الذي لا يعلم الاهلة لانه زمان لا يتعين فيه الصوم ولانه معرض للقضاء والقضاء يشترط فيه التعيين مع احتمال العكس فيه لانه بالنسبة اليه شهر رمضان احتمل اشتراط التعيين على تقدير عدم وجوب التحري عليه بل يجوز له الصوم في اي وقت شاء والا لم يجب ونفى عنه البأس في ك ولا ريب في ضعفه اذ لا فرق بينهما من حيث صيرورته بذلك شهر رمضان في حقه فان كان ذلك مجزيا عن التعيين ففيهما معا والا فلا نعم قد يفرق بينهما بان المتوخي احداث نية التعيين لشهر رمضان المتوخى على الاول وهي غير نية التعيين لصوم كل يوم والتحقيق عدم وجوب التعيين عليه على كل حال بعد صيرورته مظنونه او مختاره شهر رمضان بالنسبة اليه بل قد ينافش في وجوب التعيين في الاول ولعل الذي منشأه الجهل لا ينافي صدق امتثال الامر المتعلق في الواقع فتجيد او على كل حال فلا ريب في ان نية التعيين في الجميع احوط بل في س ك فسرها بالقربة بان ينوي صوم شهر رمضان وفي البيان ولو اضاف التعيين الى القربة والوجوب في شهر رمضان فقد زاد خيرا ولا في يب شيئا ثم قال واما التعرض لرمضان هذه السنة فلا يستحب ولا يضر ولو تعرض لرمضان سنة معينة في غيرها ففي البيان ان كان غلطا لغو وان تعمد فالوجه البطلان وناقشه في ك بحصول الامساك مع نية التقرب فيحصل الامتثال ويلغو الزائد مع ان هذه لا معنى لها فانها انما تقع على سبيل التصور لا التصديق وقد لكن تكون سببا للعكس قصد امتثال خصوص الامر المتعلق به في هذه السنة ونحو كاف في البطلان فتأمل جيدا وكيف كان فهل يكفي ذلك في النذر المعين واخويه مما اشبههما قيل قال المرتضى وابو ادريس نعم وقواه الفاضل في هي لانه زمان تعين بالنذر للصوم فكان كشهر رمضان واختلافهما باصالة التعيين وعرضيته لا يقتضي اختلافهما في هذا الحكم وقيل ذهب جماعة منهم الشيخ الى انه لا يكفي وهو الاشبه وفاقا للفاضل في جملة من كتبه والشهيد والمقداد وغيرهم بل في ك انه المشهور لانه زمان لم يعينه الشارع في الاصل للصوم ولا بالنذر على وجه لا يصح وقوع غيره فيه حتى مع السهو والنسيان والجهل ونحوها اذ لا دليل عليه بالنسبة الى ذلك ولا الالتزام بالنذر اعم من دفع الصلاحية بل ربما احتمل صحة وقوع غيره فيه مع العمد وان اثم بترك ايقاع النذر فيه وان كان فيه منافيا بل يمكن منع وقوع غيره فيه حتى مع السهو والجهل فضلا عن غيره لاختصاصه بالنذر فيه بل ظاهر ما يأتي في ك المقر وغيره من ذلك وان كان خلاف ما حكاه فيهما عن هي بل في س الاجماع عليه فالانصاف انه ان تم ذلك كان الالحاق بشهر رمضان متجها والا كان المتجه العكس ومن ذلك يظهر لك ما في ك والذخيرة وغيرهما من عدم الفرق بين شهر رمضان والنذر المعين سواء كان تعينه في اصل النذر الذي هو السبب في وجوبه ويكون ما كان مطلقا بالاصل ثم تعين بنذر آخر مثلا واحتماله يدعوى ان الثاني صالح للوقوع في سائر الازمنة وانما افاد النذر فورية خاصة فهو كالنذر الواجب المطلق كما ترى او وضح منه فسادا ما قيل من انه مبني الوجهين على تفسير المعين فان فسر بانه الفعل الذي اذا فات محله صار قضاء لم يكن معينا وان فسر بانه الفعل الذي لا يجوز تأخيره عن ذلك الزمان الذي تعلق به كان معينا ضرورة عدم دوران الحكم على هذا اللفظ كي يرجع الى تفسيره بل ظاهرهما عدم الفرق ايضا بين ذلك وبين قضاء شهر رمضان عند تضيق الوقت في عدم وجوب التعيين بل وان لم يتضيق اذا لم يكن في ذمة المكلف صوم واجب سواه وقلنا بامتناع المندوب لمن في ذمته واجب في الجميع ما عرفت وامتناع تعلق النذر لمن عليه قضاء لا يمنع من الصحة لو وقع نسيانا ونحوه مما افترق به عن شهر رمضان فلا ريب في ان الاحوط والاولى اعتبار التعيين في غيره لكن في ك انه يلزم القائل بوجوب التعيين هنا القول بوجوب التعرض للوجوب ايضا اذ لا دليل له سوى ان الزمان باصل الشرع غير معين وانما تعين بالعارض وما بالاصل لا يزيله ما بالعارض فلابد من نية التعيين وهذا بعينه آت في الوجوب ومقتضى كلام المص الاكتفاء في النذر المعين بالقربة والتعيين فيه سؤال الفرق بين الامرين اللهم الا ان يحمل نية القربة على ما يعم الوجوب كما يشعر به ما نقله عن جماعة وفي ك بعد ان حكى ذلك عنه قال وهو غير جيد لعدم الملازمة كما اعترف هو به في مواضع من كتبه قلت هو كذلك اذ الوجوب والندب حال عدم توقف التعيين عليهما من الصفات الخارجية اللاحقة للفعل على كل حال سواء نوى ولم ينو بخلاف نية التعيين التي قد عرفت عدم تحقق الامتثال بدونها لعدم انصراف الفعل القابل للوجوه الى المكلف به في نفسه كما هو واضح والله اعلم ولا بد فيما عدا هما اي شهر رمضان والنذر بناء على الالحاق من نية التعيين وهو القصد الى الصوم المخصوص كالكفارة والنذر المطلق ونحوهما بلا خلاف كما عن قيح الاعتراف به بل عن المع نسبته الى فتوى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع بل في يب دعواه صريحا فلو اقتصر على نية القربة وذهل عن تعيينه لم يصح لعدم تميز المنوي مع صلوحه لوجوه متعددة فلا يقع حينئذ لشيء منها ولا امر بالصوم المطلق حتى يصح له فلا يتجه الا الفساد نعم الحق الشهيد في البيان بالواجب المعين المندوب المعين كايام البيض بل حكى عنه ثاني الشهيدين في ضه انه الحقه في بعض تحقيقاته مطلق المندوب لتعينه شرعا في جميع الايام الا ما استثنى فيكفي فيه نية القربة واستحسنه هو وتبعه في الذخيرة وفي ك لا بأس به خصوصا مع برائة ذمة المكلف من الصوم الواجب وهو ظ في الاجزاء بذلك ان كانت ذمته مشغولة بواجب الا انه لا يخفى ما فيه بل وما في الجميع ضرورة عدم صلاحية امثال ذلك للاستغناء عن نية التعيين التي قد اوجبها العقل في بعض الاحوال فضلا عن الشرع وتوقف عليها صدق الامتثال باعتبار عدم انصراف الفعل الى احد الخصوصيات بدونها كما هو واضح فتأمل والله اعلم هذا وقد ظهر من تفسير المص نية التعيين ان لا يستغني بها عن نية القربة كما عن ظ ضرورة مغايرتها لها فلا يجزي احدهما عن الاخر كما اعترف به المص في المحكي عن معتبره والمراد بالخصوصية في التفسير المزبور ما تفيد تعيين الصوم الواقع على وجه يشخصه فلا يجب التعرض لخصوص الكفارة مثلا بل يكفي القصد الى ما في ذمته مع فرض اتحاده وان لم يعلم كونه قضاء او كفارة كما صرح به شيخنا في كشفه ودعوى انها اوصاف داخلة في حقيقة المكلف به فيجب قصدها واضحة المنع فتأمل والله اعلم وعلى كل حال فان كان الصوم معينا فلابد من حضورها اي النية عند اول جزء من الصوم

كغيره من الاعمال لتحصيل المقارنة المفهوم اعتبارها من نحو قوله انما الاعمال بالنيات وغيره لكن لما كان تحصيل ذلك متعسرا ان لم يكن متعذرا ضرورة عدم العلم بطلوع الفجر الا بعد الوقوع فتقع النية بعد ذلك غير المقارنة المعتبرة فيها بالنسبة الى الجزء الاخير من الصوم من الاعمال اجزى له عن ذلك في الصوم المعين فضلا عن غيره وقوعها في الليل وهو الذي اشار اليه المص بقوله او تبييتها في اي جزء من الليل خلافا لبعض العامة فخصها بالنصف الاخير ولا ريب في ضعفه كضعف ما عساه يظهر من المحكي عن المرتضى من كون النية قبل طلوع الفجر الى الزوال اذا اريد منه ما لا يشمل جميع الليل الذي لا ينبغي التأمل في جواز وقوع النية في اي جزء من اجزائه بل لا تبطل بعد وقوعها بفعل ما ينافي الصوم بعدها قبل طلوع الفجر سواء في ذلك الجماع وغيره لاطلاق دليل الاجزاء خلافا لما عن البيان من الجزم بعدم جوازها بالتناول ثم قال وفي الجماع وما يبطل الغسل تردد من انه مؤثر في صيرورة المكلف غير قابل للصوم فيزيل حكم النية ومن حصول الشرط وزوال المانع بالغسل لكن لا يخفى عليك ما فيه بل في ك انه دعوى خالية عن الدليل فلتسبل الدليل على خلافها ضرورة ان الصوم المنوي من طلوع الفجر فلا مدخلية لاجزاء الليل التي تقع فيها المفطر وكيف كان فلا اشكال في اجزاء تبييتها ليلا الا انه يعتبر فيه كونه مستمرا على حكمها غير ناقض لها بما ينافيها من نية اخرى او غيرها جاعلا له المقدرة فيما المحظور من غير خلاف يعرف فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل السيرة التي هي اعظم من الاجماع عليه بل يمكن دعوى صدق كون الصوم بالنية على ذلك اذ نية كل شيء بحسب حاله لكن قد يقال ان المتجه عدم ذكر الفرد الاول من الفردين لعدم الفائدة فيه اللهم الا ان يكون ذلك لبيان الاجزاء به اذا اتفق ردا على المحكي عن ابن ابي عقيل من ايجاب وقوع النية ليلا الظاهر في عدم اجزاء المقارنة المزبورة الا اذا حمل على ارادة تعذرها او تعسرها كما عرفت فلا يمنع ارادة المقارنة المزبورة من نحو عبارة المص بل ما يشمل حصولها بعد تحقق الفجر كما يشهد له ما في الروضة هنا من ان ظ الاصحاب ان النية للفعل المستغرق للزمان المعين تكون بعد تحققه لا بتله لتعذره ومن ثم جوز المص في نية اعمال الحج كالوقوف بعرفة وانه جعلها مقارنة لما بعد الزوال فيكون هنا كذلك وح تتجه كلمة المصنف فرد امقابلا للتبييت لكن بناء عليه يقع جزء من الزمان بلا نية وهو خلاف المعلوم من الشرع ولعل من ذلك كله ينقدح لك قوة ما قلناه سابقا من ان النية عبارة عن الداعي الذي لا ريب في تصور مقارنته خطوره ضرورة امكان استمراره مما قبل الفجر الى ما بعده كما انه يكفي وجوده في الليل مستمرا على حكمه في صدق انتساب الصوم الى النية عرفا وح فلا حاجة في جواز تقديم النية ليلا الى دليل خاص اللهم الا ان يقال انه وان قلنا بان النية الداعي لكن لا نقول بالاكتفاء بخطوره انا ما قبل الشروع في الفعل وان غاب عنه كما في نحو المقام اذ لا ريب في صحة صوم من نواه من اول الليل ثم نام الى ما بعد طلوع الفجر على انه لا يعقل فرق بين ذلك وبين الوقوع قبل الليل حتى اجزى الاول دون الثاني خلافا لابن الجنيد فاجزئه بهما معا ونحوه ما تسمعه من الشيخ الذي سيشير اليه المص لكن لا ريب في ضعفه وح فلابد من الاستناد الى دليل خاص في ذلك كله اللهم الا ان يدعى ان للصوم خصوصية فيتحد مع وجود الداعي وان غاب بالنوم ونحوه انه نيته دون غيره كان له خصوصية في هذا الصدد بالنسبة الى الليل والنهار والله اعلم وكيف كان فلا يجوز تأخير النية عن الفجر في الواجب المعين ولو للفارض بل قد يظهر من اطلاق المتن عدم الفرق في ذلك بين المعين وغيره وان كان هو بالنسبة الى الثاني واجبا مشروطا لكن مع انه قد ينافيه لفظ النسيان في الجملة مقتضى ذلك عدم جواز تجديد النية قبل الزوال في القضاء والكفارة والنذر المطلق لمن لم ينو الصيام من الليل مختارا ولم اعرف به قائلا من الاصحاب بل المعروف في ك وغيرها الى قطعهم استمرار وقت النية فيه من الليل الى الزوال اذا لم يفعل المنافي لخبر الصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه في شهر رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه يعتد به اذا لم يكن احدث شيئا والصحيح عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عن علي ع اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وسئل الصادق ع في موثق الساباطي عن الرجل يكون عليه الايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر وسئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس فقال لا الحديث قال له الحلبي ان رجلا اراد ان يصوم ارتفاع النهار ان يصوم قال نعم كقوله في خبر عبد الله بن سنان ان بدا له ان يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم فانه يحسب له من الساعة التي نوى فيها وقال صالح بن عبد الله لابي ابرهيم رجل جعل الله عليه الصيام شهرا فيصبح وهو ينوي الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز بل الاطلاق المحكي عن ابن الجنيد يقتضي جواز تجديد النية بعد الزوال ولعله للاصل واطلاق بعض النصوص السابقة بل ترك الاستفصال وصحيح عبد الرحمن سئل ابا الحسن عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان ومرسل ابن ابي نصر قلت للصادق ع الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم وصحيح هشام بن سالم قال للصادق ع الرجل يصبح لا ينوي الصوم فاذا تعالى النهار حدث له رأي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى وهو لا ندوره لكان في غاية القوة لولا المعارض لا موثق عمار المنفي فيه الاستقامة الذي يمكن ارادة الكمال منه كما اومى اليه صحيح هشام بل هو كالصريح في ارادة نحو ذلك ويرجع اليه ما في ك من انه ان وقع النية قبل الزوال اثيب على الصوم لجميع النهار وان نوى بعده حسب له من الوقت الذي نوى فيه الى اخر النهار والصوم صحيح على التقديرين ودحل الخبر الاول على ما قبل الزوال كما ترى اضعف منه حمل الخبر الثاني على الناوي صوما مطلقا مع نسيان القضاء فاراد صرفه بعد العصر اليه اذ هو مع انه خلاف ظ الخبر وصريحه لا دليل على الحمل عليه بل ظ الادلة خلافه واضعف منهما استدلاله له في المحكي عن المعتبر بان الصوم الواجب يجب ان يأتي به من اول النهار او بنيته تقوم مقام الاتيان به من اوله وقد روي الخ صحيح هشام السابق اذ هو واضح الضعف فالترجيح الا ان النادر خصوصا والخبر الثاني الذي هو العمدة في اثبات الدعوى مرسل لا جابر له بل قد عرفت الاعراض عنه خصوصا مع مخالفته الحكم القواعد المحكمة والعمومات المعمول بها نعم لا بأس بالقول به في المندوب المشاع فيه فافا للمرتضى والشيخ وابني ادريس والفاضل والشهيدين وغيرهم بل عن هي نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية دعوى الاجماع عليه للاصل واطلاق بعض النصوص خصوص قول الص في صحيح هشام كان امير المؤمنين ع يدخل الى اهله فيقول عندكم شيء والا صمت فان كان عندهم شيء اتوا به والا صام وخصوص موثق ابي بصير سئل ابا عبد الله ع عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء وغير ذلك مما يعكر القول بالفصل او ان المراد بالعصر فيه

بقاء زمان يصلح لتجديد نية الصيام كما صرح به غير واحد باعتبار ذلك خلافا للمحكي عن الاكثر فجعلوه كالواجب في عدم جواز التجديد بعد الزوال للاصل الذي قد عرفت انقطاعه كما عرفت ان المراد من صحيح هشام بن سالم تفاوت الفضل فلا ريب ان الاقوى خلاف ذلك قد ظهر من ذلك كله ان الاولى حمل ما في المتن على الواجب المعين بالاصل او بالعارض فانه هو المتيقن فيه وجوبا لا مستحبا او التعيين باعتبار توقف الصحة حال الاختيار عليها اذ لا دليل عليها بدونها وان جاز قبل الزوال حتى في القضاء المنذور بتعيينه مثلا وان كان مقتضى استصحاب حكم قبل النذر ذلك الا انه لما كان الحكم مخالفا للقواعد وجب الاقتصار فيه على المتيقن من النصوص من الواجب غير المعين بلا ريب في ظهورها الاشتمالها على لفظ البداء وغيره مما ورد بما كان ذلك من حيث توسعه وحينئذ فيجيء قول المصنف فلو نسيها اي النية ليلا او نحو ذلك وكان جاهلا بوجوب ذلك اليوم جددها نهارا فيما بينه اي الليل وبين الزوال بمعنى انه على معنى انه جددها حالة الذكر على الفور في هذه الحالة لتلا يخلو جزء من النهار اختيارا لان الراجح هنا البقاء فان فعل ذلك صح ولو لم يفعل بطل وان جددها قبل الزوال كما صرح به ذلك بلا خلاف يعتد به في ذلك حكم الناسي في المعين بل قيل ان ظاهر المعتبر وكره وتهي موضع وفاق ولعله كذلك عدا ما عساه يظهر من المحكي عن ابن ابي عقيل في لف من عدم الفرق بين العامد والناسي في بطلان الصوم مع الاخلال بالنية من الليل وهو وان كان مقتضى القواعد الا انه يجب الخروج عنها بما سمعته من ظهور الاتفاق المعتضد بنحو ما دل على انعقاد الصوم من المريض والمسافر اذا زال عذرهما قبل الزوال وبالمروي عن النبي ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء اعرابي اليه فشهد برؤية الهلال فامر النبي مناديا ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك بتقريب ان الجامع العذر وهو الجهل بالهلال الجامع مع النسيان كما في كره وغيرها وان كان هو كما ترى كاصل الاستدلال بالمرسل المزبور واضعف منه الاستدلال في لف باصالة عدم اعتبار تبييت النية مع النسيان كما هو واضح وعدا ما عساه يظهر من اطلاق ما يحكى عن المرتضى من ان وقت النية في الصيام الواجب من قبل طلوع الفجر الى وقت الزوال من جواز تاخير النية اختيارا وابن الجنيد يستحب للصائم فرضا وغير فرض ان يبيت الصيام لما يريده به وجائز ان يبتدئ وقد بقي بعض النهار ويحتسب به من واجب اذا لم يكن احدث ما ينقض الصيام ولو جعله تطوعا كان افضل من التاخير الى ما بعد الزوال الا انه لا ريب في ضعفهما مقابل يجب حمل الاول على ارادة تحديد الوقت الاختياري والاضطراري كما انه يجب حمل الثاني على غير المعين من الواجب وعلى كل حال فعبارة المتن في المعين لكن فيما خطر في من النسخة تعقيب ذلك بقوله فلو زالت الشمس فات محلها واجبا كان الصوم او ندبا وقيل يمتد وقتها الى الغروب كصوم النافلة والاول اشهر وكانه مثل لحمل العبارة السابقة على الواجب المعين لكن لم نعرف قائلا بامتداد وقتها فيه الى الغروب عدا ما سمعته من عبارة ابن الجنيد السابقة كما انه لا يستقيم التعميم للسابق مع قوله كصوم النافلة الظاهر في المغايرة منه واحتمال ارادة المعين من النذر والمطلق من النافلة يدفعه انه لا فرق عند الاصحاب بين افراد النذر في الحكم المزبور ويمكن حمل العبارة الاخيرة على ارادة بيان منتهى وقت النية الاختياري والاضطراري في الواجب والنذر ولا ينافيه كون العبارة السابقة في الواجب المعين الا انه يسهل بعد ما عرفت تفصيل الحال في افراد المسألة الذي منه نذر ذلك النية في المعين عمدا حتى اصبح لم يجزه تجديد النية قبل الزوال لفقد الدليل فيبقى على مقتضى القواعد لكن في البيان جعل الاجزاء وجها اقرب منه العدم وفي الكتاب فيما يأتي ولو قيل بانعقاده كان اشبه ولا ريب في ضعفه فيجب عليه القضاء بل لا يبعد وجوب الكفارة وفاقا للمحكي عن ابي الصلاح بل في البيان انه كان يفتي بعض مشايخنا المعاصرين لان فوات الشرط او الركن اشد من فوات متعلق الا بل ما نحن فيه اشد قطعا ضرورة انه من افراد المعتمد الذي قصد عدم الامتثال وعزم عليه لا انه تناول مسا كغير المفطرات العارض في بدنه او غيره ومن ذلك يظهر لك ضعف القول بعدم الكفارة وان قطع به الفاضل في ذكر عن يحيى وقواه في لك للاصالة البراءة المقطوعة بما يظهر من نصوص الكفارة الا انه ولو نوى من الليل صوما غير معين ثم نوى الافطار ولم يفطر كان له تجديد النية بعد ذلك بناء على ان ذلك لا يفسد الصوم كما لو اصبح بنية الافطار ثم جدد النية بعد ذلك يحتمل العدم لفساد الصوم بذلك كما هو المفروض فلا يكون له التجديد لا ريب في ضعفه هذا وفي لك بعد ما سمعته من ان في الجملة ولو جدد النية في اثناء النهار فهل يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النية او من ابتداء النهار او يفرق بين ما اذا وقعت النية بعد الزوال او قبله اوجه جودها الاخير لصحيح هشام بن سالم قلت قد عرفت ارادة تفاوت الفضل من الصحيح لا اصل الثواب المترتب على صدق اسم الصيام الشامل لما نحن فيه بالادلة الشرعية التي لا معنى لاستبعاد تاثير النية فيما مضى بعد ما هنا على معنى تاثيرها احتساب اليوم بجميعه يوم صيام فالاستبعاد المتاخر اشبه شيء باجازة الفضولي في التاثير في السابق انه يتوجه التقرب فيما مضى من امساكه لعدم معقولية على جهة الحقيقة كما هو واضح والله اعلم وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك ابتداء وقت النية وانتهائه وقيل من انه يختص رمضان بجواز تقديم نيته عليه انه لو سهى عند دخوله فصام كانت النية الاولى كافية كما هو خيرة النهاية والمبسوط والخلاف والواضح البطلان قال في الاول ان نسي ان يعزم على الصوم في اول الشهر وذكر في بعض النهار جدد النية وقد اجزأه وان لم يذكرها وكان من عزمه قبل حضور الشهر صيام الشهر اذا حضر فقد اجزأه ايضا فان لم يكن في عزمه ذلك وجب عليه القضاء وفي الثاني نية القربة يجوز ان تكون متقدمة فانه اذا كان من نيته صوم الشهر اذا حضر ثم دخل عليه الشهر ولم يجددها لسهو لحقه او نوم او اغماء كان صومه صحيحا فان كان ذاكرا فلابد من تجديدها وفي الثالث اجاز اصحابنا في نية القربة في شهر رمضان خاصة ان تتقدم على الشهر بيوم او ايام وحاصلها بعد رجوع بعضها الى بعض الاجزاء بذلك للناسي مثلا خاصة ما الذاكر فلا يجزي به اجماعا في الخ بل في البيان قولا واحدا وهو شيء غريب بل لا يوافق ما ذكره دليلا له من ان مقارنة النية ليست شرطا في الصوم كما جاز ان تتقدم من اول ليلة الصوم وان تعقبها النوم والاكل والشرب والجماع جاز ان تتقدم على تلك الليلة بالزمان المتقارب كاليومين والثلاث اذ هو مع انه قياس مع الفارق اعتبارا ودليلا من الاجماع بقسميه والنصوص التي منها خبر التبييت يقتضي الاجزاء بذلك مع الذكر ايضا ويكفي ذلك في ضعف هذا القول وسقوطه والله اعلم وكذا قيل يجزي نية واحدة لصيام الشهر كله لكن القائل هنا الشيخان والمرتضى وابو الصلاح وسلار وابن زهرة وغيرهم بل عن ظاهر الى الاصحاب من غير نقل خلاف بل في المحكي عن الوسيلة للمرتضى والانتصار والغنية الاجماع صريحا عليه ولا استبعاد في ذلك ضرورة امكان تاثير النية فيه للدليل وان طال متخلل الفصل كما اثرت في اجزاء اليوم الواحد في النهار مع وقوعها في اول الليل فلا مانع حينئذ من ان يكون الثلثون يوما بالنسبة الى ذلك كالعمل الواحد بعد اقتضاء الدليل وليس المراد من ذلك القياس كي يرد انه ثم اولا ومع الفارق ثانيا ولا ان المراد انه عمل واحد حقيقة كاليوم الواحد كي يرد عليه ان صوم كل يوم مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله وما بعده شرعا وعرفا ولذلك تتعدد الكفارة بتعدده ولا يبطل صوم الشهر ببطلان بعضه بامر كالصلوة ولا غير ذلك مما هو واضح المنع

بل المراد التنظير به لان الدليل الا انه في المقام منحصر في الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة القديمة في القول بالحجية لا محيص عنه هنا وعدم الاطلاع عليه من غير جهة النقل غير قادح في حجيته كعدم العمل به من جماعة ممن تاخر بل ربما قيل انه المشهور بينهم ضرورة معارضته بمثل من تقدم واشتهاره بينهم وعدم الصيام لمن لم يبيت الصيام بعد تسليم اعتبار ما دل عليه مخصوص بغير الفرض او يراد من التبييت فيه ما يشمل المقام الذي وقعت النية فيه من اول الشهر كما ان دليل المقارنة يجب تخصيصه وتنزيله على نحو ذلك وقاعدة الشغل بعد تسليم جريانها في نحو المقام يجب الخروج عنها بالدليل المزبور على انه قد اعترف في الذخيرة هنا بعدم اقتضائها القضاء لو خالفها ولعله صدق الفوات به فتاملها جيدا والله اعلم ومن ذلك كله مال في الرياض وغيره الى القول به بل فيه انه مال اليه في المع ايضا الا انه لا ريب في ان الاولى تجديد النية لكل يوم عملا بالاحتياط في محكي هي ولو قلنا بالاكتفاء بالنية الواحدة فان الاولى تجديدها بلا خلاف في نحو من الغنية وهما صريحان في جواز تفريق النية في المقام عند القائل بالاكتفاء بالنية الواحدة وان منعوه في غير المقام فما وقع من ثاني الشهيدين من اشكاله بان القائل بالاكتفاء بالنية الواحدة للشهر يجعله عبادة واحدة ومن شان العبادة الواحدة ان لا يجوز تفريق النية على اجزائها في غير محله اذ لو سلم امتناع التفريق في غير المقام الا ان ظاهر القائل الجواز هنا بل قد سمعت ما في الغنية وهي ولعله لما عرفت من انه ليس عبادة واحدة عندهم كي يتاتى عليه اشكال التفريق بل حكمها حكمها من هذه الحيثية الخاصة والا فلا ريب في عدم ارتباط صوم يوم باخر كما هو واضح نعم في الذخيرة انه لا يبعد القول بان كل واحد من الايام عبادة مستقلة والمجموع ايضا عبادة مستقلة فلو قيل بذلك لم يبعد ان يتوقف المجموع ايضا يحتاج الى نية كما ان الاجزاء تحتاج اليها لكن لا اعرف احدا صرح بهذا قلت لوضوح بطلانه باعتبار وضوح عدم مدخلية الاجتماع في العبادة والله اعلم ومن ذلك يظهر لك ان المتجه بناء على هذا القول الاجزاء بنية واحدة لبعض الشهر اذا قارنه النية للبعض الاخر لعذر وغيره ضرورة اولوية الاجزاء بها للبعض منه للجميع لكن عن البيان ان لا وجه عنده للاكتفاء بذلك لان شهر رمضان اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة فلا يجوز ان يجعل قسما اخر وفي لك ان ضعفه ظاهر لان المفروض كونه عبادة واحدة فلا وجه للتفريق لكن العبادة الواحدة لا يمتنع الاتيان ببعضها لفوات البعض الاخر ومتى وجب الاتيان به تعين اعتبار النية فيه على هذا الوجه تلك رمضان الى ما قد عرفت من ان المراد من الوحدة فيه للاجزاء بالنية الواحدة لا غير وكيف كان فهذا الحكم مختص بشهر رمضان اما غيره فيجب تجديد النية لكل يوم منه بلا خلاف اجده فيه بل في س الاجماع عليه من غير فرق بين نذر شهر معين او ايام معينة متتابعة وبين غيرها للقاعدة السالمة عن المعارض هنا لكن عن في تعليله بانه عند تعدد النص وعندهم للفرق بين صوم لا يقع فيه غيره وبين صوم يجوز ان يقع فيه سواه وفي لك وكان مراده جواز الوقوع لولا النذر اذ لا ريب في امتناع غيره واما تعليله بعدم النص فهو مشترك بين صوم شهر رمضان وغيره والامر سهل بعد وضوح المقصود والله اعلم وعلى كل حال فلا شك بين الاصحاب نقلا وتحصيلا في انه لا يقع في شهر رمضان صوم غيره واجبا او ندبا من المكلف بصومه وغيره كالمسافر ونحوه بل هو المعروف في الشريعة بل كاد يكون من قطعيات اربابها ان لم يكن من ضرورياتها لكن عن ظ الشيخ لو كان مسافرا سفر القصر فصام بنية رمضان لم يجزه وان صام بنية التطوع كان جائزا وان كان عليه صوم نذر معين ووافق ذلك شهر رمضان فصام عن النذر وهو حاضر من رمضان ولا يلزمه القضاء لمكان النذر وان كان مسافرا وقع عن النذر وكان عليه القضاء لرمضان وكذا ان صام وهو حاضر بنية صوم واجب عليه عن رمضان وقع عن رمضان ولم يجزه عما نواه وان كان مسافرا وقع عما نواه وهو غريب وضعيف وما بعد مرسل الحسن بن بسام قال كنت مع ابي عبد الله فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم راينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض وليس لنا ان نفعل الا ما امرنا وكانه اومى بذلك الى ما استدل به هنا به غير واحد من اصحابنا من ان العبادة وظيفة متلقاة من الشارع فيتوقف على النقل ولم يثبت التعبد في شهر رمضان بصوم سوى الصوم الواجب منه بالاصالة بل يكون فعله بدعة محرمة وزاد في لف الاستدلال بقوله من كان منكم مريضا الخ فان ايجاب العدة ايجاب للافطار وبقوله ليس من البر الصيام في السفر الى ان قال في الجواب عما ذكره دليلا للجواز من انه زمان لا يجب صومه عن رمضان فاجزاه عن غيره كغيره من الازمنة التي لا يتعين الصوم فيها قال الفرق ان هذا الزمان لا ينفك عن وجوب الصوم عن رمضان ووجوب الافطار بخلاف غيره من الازمنة لانه لا يجب افطاره في السفر فاشبه العيد عكس ما صح صومه والانتصار ان جميع ذلك محل للنظر بل بعضه مصادرة فالعمدة معلومية عدم وقوع غير رمضان في الشريعة وانه لو نوى غيره فيه واجبا كان او ندبا لم يقع عما نواه قطعا اذا كان ممن يصح منه شهر رمضان في ط اجماعا فيه في غير المعين لو نوى فيه غيره نعم قد سمعت ما في ط من انه ان نوى ذلك اجزاه عن رمضان دون ما نواه ونحوه عن المرتضى ومعتبر المص وفي الخ انه لا يخلو من قوة بل هو صريح كره لحصول نية القربة والزائد عليها باعتبار عدم امكان وقوعه لغو لا عبرة به ولذا لم يحتج الى نية التعيين التي يحتاج اليها للتمييز بين المنوي وغيره وهذا لا يقتضي عدم ايجاب النية اصلا ضرورة اعتبارها ووقوع الامساك من الصوم غيره كما انه لا يرد ان الموجب عدم وجوب نية التعيين لو تضيق وقت الصلوة باعتبار عدم وقوع غيرها فيه اذ هو مع ندرته فرضه عدم تعين الوقت للصلوة لامكان وقوعها قبله عشرا قد يجاب عنه بمنع كون التعيين فيه كشهر رمضان بحيث لا يصلح وقوع غيره فيه كاشئا ما كان كما هو واضح وقد ظهر من ذلك ان الصوم المامور به وقع على وجهه بشرطه فكان مجزيا ولانه لا فرق عند التامل بين الجاهل بكونه شهر رمضان والناسي وبين العالم ولذا الاتفاق على الاجزاء في الاول فكذا الثاني قال في كره لو نوى الحاضر في رمضان صوما مطلقا وقع عن رمضان اجماعا ولو نوى غيره مع الجهل فكذلك للاكتفاء بنية القربة في رمضان وقد حصلت فلا تضر الضميمة وفي ذلك اما الوقوع عن رمضان مع الجهالة بالشهر فلظ انه موضع وفاق كما اعترف به بعض الاصحاب في يوم الشك والفرق بينهما بارتفاع حكم الخطاب عنهما دونه كما ترى غير صالح لقاعدة تبعية الافعال للنيات لكن قد يناقش بان الغاء الزائد على نية القربة انما هو بالنسبة الى وقوع ما نواه لا انه لغو بحيث يكون كما لو نوى الصوم المطلق الذي ينصرف الى شهر رمضان ضرورة انه لا دليل على ذلك بل معلومية تضاد جزئيات الكلي وان ارادة احدها تنافي ارادة الاخر يقتضي خلافه فلا ريب في اقتضاء القواعد البطلان في الفرض باعتبار خلو الفعل عن النية بالخصوص والاطلاق المنصرف اليه لا يقع عما نواه لعدم صلاحية الزمان لذلك ووقوع الصوم المامور به على جهته لشرطه ممنوع بل مجزيا كما ترى نعم لو كان الغرض انه نوى صوم شهر رمضان وانه قضاء عما في ذمته مثلا امكن فيه تقرير ذلك لانه انما نوى من اول الامر القضاء مثلا وعدم الفرق بين الجاهل وغيره مسلم من حيث القاعدة لكن خرجنا عنها فيه للاجماع ولنصوص يوم الشك خصوصا خبر الزهري منها الطويل المشتمل على اقسام الصوم وعن المقنعة

انه ثبت عن الصادقين ع انه لو ان رجلا تطوع شهرا وهو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان من شهر رمضان اجزاء ذلك عن فرض الصيام فلا يقاس عليه
العالم الذي قد نهي عن نية غير رمضان فيه ومن هنا كان مختار الحلي والشهيد وجماعة عدم الاجزاء عنهما في العالم بل الظاهر انه لا يجزي وان جدد النية قبل الزوال للاصل السالم
عن معارضة ما يقتضي الاجزاء بعد بطلان القياس عندنا على الاجزاء بالتجديد للناسي للنية ونحوه واما الجاهل ونحوه فقد عرفت الاجزاء فيه عن رمضان والحق في س
الواجب المعين في رمضان بذلك فقال ويتادى رمضان بنية النفل مع عدم علمه ولا فرق بين انه في غيره من الواجبات المعينة ثم قال ويتادى رمضان وكل معين بنية الفرض
غيره بطريق الاولى وظاهره الفرق في رمضان وغيره بين نية النفل وغيره ولعله للنصوص في يوم الشك والتحاقه ضعف الواجب بخلاف المندوب نعم قد يتوقف في اصل الحكم
بتادي المعين غير رمضان بنية النفل او فرض اخر غيره لعدم الدليل وحرمة القياس فتامل جيدا وحكم بتجديد النية بعد الانكشاف ما سمعته في يوم الشك والله اعلم وكيف
كان فلا يجوز ان يردد نيته صومه بين الواجب تعيينا والندب قطعا بناء على اعتبار نية الوجه بل لابد من قصد احدهما معينا بل وعلى تقدير عدم اعتبار نية
الوجه اذا لم يذكر القربة بل ذكرهما مرددا بينهما اما اذا ذكرها فلا باس لان هذه الضميمة غير منافية للتقرب فلا تكون مبطلة بل لو قلنا بصحة العبادة وان اشتملت
على الوجه الذي لا يطابق الواقع فنوى الوجوب في مقام الندب وبالعكس كان الحكم بالصحة هنا اولى كما هو واضح ودعوى انه مع التعرض للوجه يتعين قصد احدهما
وان لم نقل بوجوب التعرض عادة بل لدليل بل الاطلاق في الاكتفاء سابقا في رمضان بنية انه يصوم متقربا الى الله تعالى مناف لذلك واحتمال ارادة ما يتناول
الطاعة بالفعل والوجه الذي يقع عليه من التقرب كما ترى نعم يمكن ان يريد المص وجوب التعيين مع تعدد ما على المكلف من الواجب والمندوب فانه من الواضح
عدم جواز الترديد له بل لابد من التعيين لا ان المراد وجوب التعيين في صوم اليوم المتشخص الذي لم يرد من المكلف غيره فانه غير متجه بناء على عدم اعتبار نية الوجه
قطعا كما هو واضح والله اعلم ولو نوى الوجوب اي وجوب شهر رمضان في صوم اخر يوم من شعبان مع الشك لم يجز عن احدهما على المشهور بين الاصحاب بل في الرياض نسبته الى عامة
من تاخر بل عن ظ نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه لبطلانه بالنهي عنه المقتضي للفساد في العبادة ولو كان لشرطها قال الصادق ع في موثق سماعة انما يصام يوم
الشك من شعبان ولا يصوم من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليل انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان
اجزاء عنه بتفضل الله عز وجل وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس وفي خبر الزهري سمعت علي بن الحسين ع يقول يوم الشك امرنا بصيامه ونهينا عنه امرنا
ان يصوم الانسان على انه من شعبان ونهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال وفي صحيح هشام عن الصادق ع يوم الشك من صامه قضاه وان كان كذلك يعني
من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه وان كان يوما من شهر رمضان لان السنة جاءت في صيامه على انه من شعبان ومن خالفها كان عليه القضاء وفي صحيح
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال ع عليه قضاؤه وان كان كذلك وقال الصادق ع في خبر الاعشى نهى رسول الله ص
عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال له عبد الكريم اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين
ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه عن المقنع رواية بزيادة من شهر رمضان وعلى كل حال فالمراد ما في النصوص السابقة من النهي عن صومه على انه من شهر
رمضان اذ صوم يوم الشك لا بهذه النية بل بنية انه من شعبان مندوب اليه بلا خلاف فيه بيننا الا من المفيد فيما حكي عنه نكرهه على بعض الوجوه وهو شاذ بل على
خلافه النصوص والاجماع في محكي الانتصار والغنية والخلاف وظ غيرها كالتنقيح والروضة بل هو اولى من حمل النهي عن صومه فيما سمعت على التقية لانه مذهب جماعة من
العامة وان كان يشهد له بعض المعتبرة عن ابي الحسن في اليوم الذي يشك فيه فان الناس يزعمون ان من صامه بمنزلة من افطر في شهر رمضان فقال كذبوا ان كان من شهر رمضان فهو
يوم وفق له وان كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الايام كل ذلك مضافا الى ما فيه من التشريع المقتضي لعدم تحقق الامتثال خلافا لابني ابي عقيل والجنيد فاجزاها
عن شهر رمضان والوصاف وعن خلاف الشيخ اختياره محتجا عليه باجماع الفرقة واخبارهم على ان من صام يوم الشك اجزاء عن رمضان ولم يفرقوا وهو كما ترى ضرورة تحقق الفرق
في النص والفتوى الاولى الاسند لا لاعليه بصحيح معوية وموثق سماعة لا ينبغي المناقشة في بعض الادلة السابقة كصحيح هشام باحتمال قوله يعني الخ من الراوي لا الامام فلا
يكون حجة وصحيح محمد بن مسلم وما شاهده باحتمال تعلق الجار بيشك بل هو اولى من تعلقه بيصوم لقربه والاجماع على ترك العمل به على هذا التقدير لا يقتضي حمله على المعنى الذي
يصلح لان يكون حجة لا دليل يعتد به على ذلك على ان قضاه او لو يريد ذلك من الابطال وهي لا تصلح لجعل ذلك المعنى حجة على الدعوى ولو سلم فالمعنى المعتمد عليه في هذه
الادلة غير منحصر فيما ذكر لاحتمال الورود مورد التقية وهو معنى جيد يصلح ان يحمل عليه اخبار اهل العصمة بل في الذخيرة احتمال الجمع بين هذه النصوص و
النصوص الدالة على نفي القضاء عمن صام يوم الشك بالحمل على الندب والاخرى على نفي الوجوب والتشريع انما يقتضي الحرمة دون الفساد واضعف الدفع بعدم جريانه في
البعض الاخر من النصوص التي سمعتها الذي هو الشاهد لارادة ذلك في باقي النصوص بل هو الشاهد على ان قوله يعني الخ من الامام على ان كونه من الراوي المشافه
بالخطاب كاف في المطلوب وتعلق الجار بيشك غير قادح بعد ان كشف النص الحال عن صوم يوم الشك وانه ان صامه بنية انه من رمضان كان عليه قضاؤه وان صامه بنية
انه من شعبان اجزاء فيجب حمل النصوص المطلقة على هذا التفصيل ولو سلم تعلقه بيشك كان دالا على المطلوب ولا يعارضه حسن معوية او صحيحه قلت لابي عبد الله ع
الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وفق له وموثق سماعة سئلته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدري اهو من شعبان
او من رمضان فصامه من شهر رمضان فقال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه بعد التنزيل على التفصيل المزبور خصوصا وقد روى الاخير في الكافي صامه فكان من شهر رمضان
وهو اضبط من غيره وكون التشريع يقتضي الحرمة دون الفساد اذا لم يكن في بنائه النية ولم يخرج الفعل به عن قصد امتثال الامر المتعلق به وما نحن فيه من ذلك وكذا
المناقشة باحتمال هذه النصوص النهي عن صومه محتسبا له من شهر رمضان وان لم يظهر كونه كذلك فتكون كالنصوص المتضمنة لذلك وفي خبر محمد بن الفضيل
عن ابي الحسن الرضا ع في اليوم الذي يشك فيه لا يعجبني ان يتقدم احد بصيام يوم وفي المرسل كان امير المؤمنين ع يقول لان افطر يوما من شهر رمضان احب
الي من ان اصوم يوما من شعبان ازيده في شهر رمضان وفي خبر سهل بن سعد سمعت الرضا ع يقول الصوم للرؤية والفطر للرؤية وليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية
وافطر قبل الرؤية للرؤية قلت يا ابن رسول الله فما ترى في صوم يوم الشك فقال حدثني ابي عن جدي عن ابائه ع قال قال امير المؤمنين ع لان اصوم يوما من شعبان

احب الي من ان افطر يوما من شهر رمضان الى غير ذلك خصوصا صراحة بعض النصوص السابقة بعدم الاجزاء به وان بان انه من شهر رمضان لكن ومع ذلك فالمسئلة لا تخلو من اشكال
ومن هنا كان ما عليه المشهور قويا باعتبار موافقته للاحتياط هذا وفي ك وغيرها لا يخفى ان نية الوجوب مع الشك انما تتصور من الجاهل الذي يعتقد الوجوب لشبهة
اما العالم بانتفائه شرعا فلا يتصور منه ملاحظة الوجوب الا على سبيل التصور وهو غير النية فانها انما تتحقق مع الاعتقاد كما هو واضح قلت هذا جار في غير المقام
مما كان من التشريع ولعل الصورة كافية في ثبوته وترتب الحكم عليه والله اعلم وكيف كان فيوم الشك لو نوى المكلف صومه مندوبا لانه من شعبان اجزاء عن رمضان
اذا انكشف انه منه بلا خلاف اجده فيه بل ربما ظهر من المنتهى والفاضل نفيه بين المسلمين بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض حد الاستفاضة ان لم يكن متواترا
كالنصوص التي فيها الصحيح وغيره المتضمنة لبيان حد الاجزاء من انه يوم وفق له وقد سمعت انه في خبر الزهري منها التعليل بان الفرض انما وقع على اليوم بعينه ومنه بل ومن
التامل في غيره يستفاد الاجزاء به عن شهر رمضان وان لم ينوه ندبا بل نواه عن قضاء او نذر او نحوهما وبالجملة العنوان انه صامه على انه من شعبان فبان كونه من رمضان وقد سمعت
التصريح به في س وانه اولى من الاجزاء بالمندوب وان ناقش فيهما في ك لكنه في غير محله نعم قد يتوجه عليه ما ذكرنا سابقا فلاحظ وتامل ثم ان اطلاق النص والفتوى يقتضي
الاجزاء بذلك ان لم يجدد النية اذا بان انه من رمضان اثناء النهار لكن في س ولو نوى الندب وظهر الوجوب جدد نية الوجوب واجزاء وان كان بعد الزوال وكذا لو نوى
الوجوب عن سبب فظهر استحقاق صوم اليوم لغيره جدد التعيين وهنا يجب التعيين في رمضان وعن المعتبر ايضا التصريح بوجوب التجديد الا انه قال في ك انما يتم ان اعتبرنا ذلك
في صوم رمضان نعم لا باس باعتبار التعيين هنا وان لم يفتقر اليه صوم رمضان لتعلق النية بغيره فلا ينصرف اليه بغير نية وفيه انه قد يقال ان الصرف هنا شرعي لا مدخلية للنية فيه
ومنه يعلم عدم وجوب التجديد للاطلاق المزبور والله اعلم وقد تبين من ذلك كله حكم صوم يوم الشك بنية انه من رمضان او من شعبان ندبا او قضاء ونحوه اما لو صامه على
انه ان كان من شهر رمضان كان واجبا والا كان مندوبا فقيل والقائل الشيخ في ف وط والعماني وابن حمزة والفاضل في المخ والشهيد في جملة من كتبه يجزي عن رمضان
اذا صامه وقيل والقائل الشيخ في باقي كتبه وابنا ادريس و... والمص واكثر المتاخرين لا يجزي عنه وعليه الاعادة وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده لان صوم هذا اليوم
انما يقع على وجه الندب على ما يقتضيه الحصر الوارد في النص ففعله على خلاف ذلك لا يتحقق به الامتثال ودعوى انه لو نوى الواقع فوجب ان يجزيه لانه نوى العبادة
على وجهها فوجب ان يخرج عن العهدة وان نية القربة كافية وقد نواها يدفعها منع الاولى بعد ان عرفت كون الوجه المعتبر الندب خاصة بمقتضى الحصر الوارد
في الروايات ولا ينافيه كون ذلك اليوم من رمضان فان الوجوب انما يتحقق اذا ثبت دخوله لا بدونه والوجوب في نفس الامر لا معنى له واما الثالث فيه فعلية انه لا يلزم
من الاكتفاء في صوم شهر رمضان بنية القربة الصحة مع ايقاعه على خلاف الوجه المامور به بل على الوجه المنهي عنه وايضا فان نية التعيين تسقط فيما علم انه من شهر
رمضان الا فيما لم يعلم هذا حاصل ما في ك والرياض والذخيرة نعم في الاخير بعد ان ذكر التشريع دليلا لعدم الاجزاء قال ويرد عليه ان غاية ما يستفاد من ذلك تحريم
بعض خصوصيات النية ولا يلزم منه فساد الصوم والحوالة اثبات وجوب القضاء والوصايا على الوجه المذكور في غاية الاشكال قلت يقوى في النظر عدم وجوب القضاء اذا
كان قد نوى القربة المطلقة والترديد انما هو في الشيء في نفسه في حد ذاته لا انه ترديد في النية فهو كالترديد لاحتمال الطرو العارض من حيض او سفر الذي صرح بصحة الصوم
معه انه ليس من الترديد في النية ولعله بذلك يمكن رجوع النزاع هنا الى اللفظ ضرورة انه من المستبعد القول بالصحة مع فرض كون الترديد في النية وما في س من انه يشترط
الجزم مع علم اليوم وفي يوم الشك الترديد قول قوي يجب حمله على ما ذكرنا كقوله في التذكرة لو نوى انه يصوم غدا عن رمضان او نافلة لم يصح اجماعا كما ان من المستبعد القول
بالعدم اذا كان بالفرض الذي ذكرنا ودعوى توقف الصحة على نية الندب المقابل للوجوب وعلى كونه من شعبان يمكن منعها اذ المسلم البطلان مع نية انه من شهر رمضان خاصة
فتامل جيدا والله اعلم هذا ولا يخفى ان موضوع هذه المسئلة اخص من موضوع المسئلة السابقة يعني قوله ولا يجوز ان يردد الخ لاختصاص هذه بصوم يوم الشك
ولا يجوز ان يردد الخ لا اختصاص له بصوم يوم الشك بل الاطلاق فلذلك فما عن بعض الشارحين من اتحاد المسئلتين وانهما مكررة ليس بجيد ولو اصبح في يوم الشك بنية
الافطار ثم بان انه من الشهر جدد النية اذا كان لم يفعل ما يقتضي الافطار واجزاء به كغيره من افراد الجاهلين والناسين بلا خلاف اجده فيه بل لعل الاجماع بقسميه عليه
كما عرفته سابقا اذ المسئلة من واد واحد فان كان ذلك بعد الزوال امسك وجوبا بلا خلاف بل عن ظ المنتهى انه لم يخالف فيه احد من العلماء الا النادر من العامة وعن المختلف
الاجماع عليه وهو الحجة بعد اعتضاده بما عرفت بما يلمح من عموم عدم سقوط الميسور بالمعسور بناء على ان الواجب عليه الصوم مع النية فاذا فاتت النية بقي ان كان هو تمام
والمعروف بين الاصحاب عدم الاجزاء بهذا الامساك وان عليه القضاء لعدم كونه صوما معتبرا باعتبار فوات وقت النية منه اذ ما بعد الزوال ليس منه كما عرفت ووجوب
الامساك اعم من كونه صوما معتبرا خلافا للاسكافي فساوى بين ما قبل الزوال وبعده يجدد النية ويجزي به ولا ريب في ضعفه كما تقدم سابقا فلاحظ وتامل بقي في
المقام فروع كثيرة ذكر المص منها ثلاثة الاول قد تقدم منا الاشارة اليه سابقا من انه لو نوى الافطار في يوم من شهر رمضان عصيانا ثم تاب فجدد النية قبل
الزوال فالمعروف بين الاصحاب كما في ك وان نسبه المص الى القيل مشعرا بتمريضه انه لا ينعقد وعليه القضاء لان الاخلال بالنية في جزء من الصوم يقتضي فساد ذلك الجزء
لفقد شرطه ويلزم منه فساد الكل لان الصوم لا يتبعض فيجب قضاؤه ودليل التجديد المخالف للقواعد غير شامل لما نحن فيه قط بل قد عرفت فيما تقدم القول بوجوب الكفارة
مضافا الى القضاء ان قول المص لو قيل بانعقاده كان اشبه في غاية الضعف وفي ك انما يتجه على القول بالاجتزاء بالنية الواحدة للشهر كله مع تقدمها او على القول
بجواز تاخير النية الى قبل الزوال وفيه ان القول الثاني غير منقول واللازم على الاول عدم اعتبار تجديد النية مط للاكتفاء بالنية السابقة الثاني لو عقد
نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد النية كان صحيحا وفاقا للاكثر في الذخيرة والمدارك في ك استصحابا بالصحة السابقة بعد السلامة عن المعارض لحصر الناقض
للصوم في صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء ولان نية الافطار انما تنافي
نية الصوم لا حكمها الثابت بالانعقاد الذي لا ينافيه النوم اجماعا ولان النية لا يجب تجديدها في كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة خلافا للمحكي عن ابي الصلاح
فجزم بالفساد بل جعله موجبا للقضاء والكفارة وان خالفه فيها الفاضل في المخ للاصل السالم عن المعارض بعد ان وافقه على الاول لفوات الشرط الذي
هو النية الذي كان مقتضاها مثل اعتبارها في جميع اجزاء العبادة الا انه للمشقة والحرج عفي عنها عند الابتداء حكمها المفسر بان لا ياتي بنية تخالفها ولا ينوي قطعها

نعم احدهما فوت النية حقيقة وحكما فيبطل الفعل خصوصا في نحو الصوم الذي لا يتبعض فاذا فسد جزء منه بفوات النية فسد جميعه كما هو واضح ومرجع الجميع من الطرفين الى اعتبار استمرار النية في الصوم وعدمه والتحقيق حصول البطلان بنية القطع التي هي بمعنى انشاء دفع اليد عما التبس به من الصوم على نحو انشاء الدخول فيه ضرورة خلو الزمان المزبور عن النية فيقع باطلا ودعوى تأثير النية الاولى فيه وان كان بهذا الحال واضحة المنع واما نية القطع بمعنى العزم على ما يحصل به ذلك وان لم يتحقق الانشاء المزبور وكذا نية القاطع فقد يقوى عدم البطلان بهما استصحابا للصحة السابقة التي لم يحصل ما ينافيها اذ لا تنافي عند التأمل بينهما ودعوى كون المعتبر في الصحة العزم في سائر الازمنة على الامتثال بالصوم في سائر اوقات اليوم لا نعرف لها مستندا وان كان مقتضى الاقتصار على المتيقن ذلك والتردد في الاثناء مثل العزم المعتبر في النية كالابتداء نعم في كشف الاستاذ ان التردد في الاثناء ان كان للتوقف متوقفا على السؤال فلا اشكال وفيه انه يمكن ان يكون ذلك خارجا عما نحن فيه ضرورة بقاء عزمه السابق على الصوم الا ان تردده في حصول المنافي فتأمل وقال فيه ايضا انه لو نوى الابطال لزعم الاخلال فبان عدم الاشكال فلا اشكال وكذا لو زعم رجحان ترك الصيام فبان المرجحان قلت يمكن ان لا يكون ذلك ايضا مما نحن فيه من نية القطع ضرورة تحقق الفساد بها بناء عليه من غير فرق في اسباب حصولها فليس في الحقيقة انشاء عدم الصوم في الغرض بل فيضا انه يحتمل البطلان فتأمل على ما ينافي الصوم لو كان معتبرا فيه جيدا على كل حال فتجديد النية الذي ذكره المصنف في المتن بل ربما قيل انه كاد يكون صريحا فيه وان لم يجد الاشكال بعد في البطلان لا مدخلية له فيما نحن فيه ضرورة كون المقتضي للبطلان النية المزبورة فان ثبت ذلك وجب الحكم بالبطلان بها والا وجب القول بالصحة كذلك كما اطلقه في المحكي عن المعتبر والله اعلم بحقيقة الحال ومما ذكرنا يعلم ما في كلام جماعة من الاصحاب والاطلاق فيهم خال الذو وقال ويجب استمرار حكمها فلو نوى الافطار في الاثناء او ندم ثم عاد فالاشد الاجزاء وان اثم وكذا لو كره الامتناع من المفطرات باثم ولا يبطل اما الشهوة فمع بقاء ارادة الامتناع والاستمرار عليها حكما فلا اثم ولو تردد في الافطار او في كراهة الامتناع فوجهان مرتبان على الجزم واولى بالصحة هنا والوجه الافساد بالجميع نية جيدة والله اعلم **الثالث** قد تقدم البحث في ان نية الصبي المميز صحيحة وان صومه شرعي وبه يتبين لكن في كده هنا لا اشكال في صحة صومه لان القصد من خطاب الوضع وهو غير متوقف على التكليف وان كان صومه تمرينيا وفيه ان الصحة والبطلان الذين هما موافقة الامر ومخالفته لا تحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل لكونه مؤديا للصلاة وتاركا لها فلا يكونان من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي محض كما صرح به ابن الحاجب وغيره **الرابع** مقتضى اصول المذهب وقواعده انه لا يجوز العدول من فرض مع تعيين الزمان للاول بل ولو صلح الزمان لهما اما لو كان بعد الزوال في قضاء رمضان لم يجز قطعا بل وكذا لو عدل من فرض غير متعين الى نفل لكن فيه وجهان مبنيان على انه اولى بالمنع ثم فيهما او يجوز العدول عن نفل الى نفل ما دام محل النية باقيا ولا ريب في ان الاحوط ان لم يكن الاقوى العدم في الجميع والله اعلم

الركن الثاني ما يمسك عنه الصائم وفيه مقاصد **الاول** يجب الامساك عن كل مأكول معتادا كان كالخبز والفواكه او غير معتاد كالحصى والبرد وكل مشروب ولو لم يكن معتادا كمياه الانهار وعصارة الاشجار بلا خلاف اجده في المقامين بيننا بل بين المسلمين بل لعله من الضروريات المستغنية عن ذكر ما دل عليه من الكتاب المبين وسنة سيد المرسلين فيفسد حينئذ بفعل ذلك الصوم ويجب القضاء والكفارة انما الكلام في غير المعتاد والمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا انه كالمعتاد في الحكم شهرة عظيمة بل لم الخلاف الا عن الاسكافي والمرتضى فلم يفسدا الصوم بابتلاع غير المعتاد كالحصا ونحوها وعن بعض اصحابنا وان كنا لم نعرفه فاوجب القضاء فيه خاصة دون الكفارة وهو موافق للاول في نسبة المخالفة في خصوص الكفارة التي لا ينبغي التوقف فيها بعد تسليم تحقق صدق الافطار له المقتضي لوجوب القضاء ضرورة شمول ادلة وجوبها له مثله فلا حرج مع كونه مجهول القائل واضح الضعف بل وكذا سابقه الذي لم يتحقق كونه مذهبا للمرتضى بل المحكي عنه في مسائل الناصرية لا خلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهة فيه اذا اعتمده انه يفطره مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح وقال انه لا يفطر وروي نحوه عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتأخر عن هذا الخلاف فسقط حكمه وكفى به خصما للنفس مع فرض خلافه مضافا الى تناول النهي عن الاكل والشرب في الكتاب والسنة لذلك وعدم اعتبار المأكول والمشروب كما يقتضيه صدق الاكل والشرب بل ولا يقتضي تبادر في ادلتهما على ارادة لهما ضرورة عدم التلازم بينهما فالمعتاد وغير المعتاد سواء في صدق الاكل والشرب كما هو واضح بادنى تامل ومنه يظهر ما في الاستدلال بانصراف الاكل والشرب الى المعتاد كغيره من المطلقات فيكون حينئذ مختلفا باختلاف الازمنة والامكنة فيكون مفطرا في احدهما دون الاخر وهو مقطوع بعدمه في الشرع هنا واما قول الباقر عليه السلام لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء كقول الصادق عليه السلام الصيام من الطعام والشراب فيمكن ارادة ما يشمل غير المعتاد من الطعام والشراب فيهما كما جزم به في الحدائق جعل الحصر من ادلة المطلوب لكنه لا يخلو من نظر خصوصا بعد خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه عن آبائه عليهم السلام ان عليا عليه السلام سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم فقال ليس عليه قضاء انه ليس بطعام ضرورة ظهوره في عدم عموم الطعام لكل مطعوم بل هو مما دل على ان الذي يوجب القضاء المعتاد من الطعام خاصة لا مطلقا بحيث يشمل غير المعتاد اللهم الا ان يقال ان خبر مسعدة خال عن شرائط الحجية بحيث يصلح مقيدا للاطلاق في الكتاب والسنة والخبرين الاولين لو سلم ارادة خصوص المعتاد من الطعام والشراب فيهما فليس بمنافيين لما نحو المقام قطعا كما لا يخفى على من لاحظهما تماما لا اصالة صحة الصوم مقطوعة بالاطلاق المزبور بعد تسليم صدق اسم الصوم على الامساك عن خصوص المعتاد لا لم يثبت اصل الصوم فضلا عن استمراره فتجيد والله اعلم ويجب ايضا الامساك عن الجماع المتحقق بدون الانزال قطعا في قبل المرأة اجماعا من المسلمين فضلا عن المؤمنين بقسميه مضافا الى الكتاب والسنة بل ويجب الامساك عن الجماع في دبر المرأة والغلام والبهيمة وقبلها على الاظهر الاشهر بل المشهور بل في الخلاف الاجماع على بعضه قال اذا ادخل ذكره في دبر امرأة او غلام كان عليه القضاء والكفارة دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط ثم قال اذا اتى بهيمة فامنى كان عليه القضاء والكفارة فان اولج ولم ينزل فليس لاصحابنا فيه نص لكن مقتضى المذهب ان عليه القضاء لانه لا خلاف فيه واما الكفارة فلا تلزمه لان الاصل برائة الذمة وان كان قد يناقش بان دليل الكفارة فالحق بنفيها واشباهها ومن هنا قال ابن ادريس لما وقفت على كلامه كثر تعجبي والذي دفع به الكفارة به يدفع القضاء مع قوله اسكتوا عما سكت الله فقد كلفه القضاء من غير دليل واي مذهب لنا يقتضي وجوب القضاء بل اصول المذهب تقتضي نفيه وهي برائة الذمة والخبر المجمع عليه لكن مقتضاه اختيار عدم القضاء والكفارة فيه فلا يكون مفسدا للصوم بل عن الشيخ نوع تردد في الفساد بالوطي في دبر المرأة فضلا عن غيرها مما قال يجب القضاء والكفارة بالجماع في الفرج انزل او لم ينزل سواء كان

قبلا او دبرا فرج امرأة او غلام او ميتة او بهيمة وعلى كل حال على الظاهر من المذهب فلذلك ان الوطي في الدبر لا يوجب نقض الصوم الا اذا انزل مع ان المفعول به ينقض صومه بحال والاحوط الاول قلت كانه اشار بالرواية الى ما رواه احمد بن محمد في الصحيح عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ياتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل وعلي بن الحكم في الصحيح عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل لكن المحكي عنه في تهذيبيه انه غير معمول به والى كثير مما ذكرنا اشار المصنف بقوله ويجب الامساك ايضا عن الجماع في دبر المرأة على الاظهر ويفسد صوم المرأة وفي فساد الصوم بوطي الغلام والدابة تردد وان حرم وكذا الكلام في فساد صوم الموطوء والاشبه انه يتبع وجوب الغسل كما ان منه يعرف عدم المحيص للشيعة عن القول بالفساد بالوطي في دبر المرأة وفاقا للمشهور شهرة عظيمة بل قد عرفت دعوى الاجماع الذي يشهد له التتبع في المقام فالاجماع لا باس بدعواه وكفى به دليلا مضافا الى ان المباشرة بناء على ارادة ما يشمله من الاذن في المباشرة فيها كي يكون النهي عنه في الصوم المباشرة في القبل والدبر ومتى كان محرما فيه افسد اجماعا بل لو سلم ارادة خصوص الوطي في القبل من اباحة المباشرة بناء على حرمة الوطي في الدبر في نفسه امكن دعوى استفادة حرمة اخرى من جهة الصوم للوطي فيه وبها يتم المطلوب لكن لا يخفى عليك بعد الامر سهل بعد عدم انحصار الدليل في ذلك بل قد عرفت الاجماع وغيره مضافا الى صحيح ابن الحجاج سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع كمرسل ابن نوح وغيره الدال على تحقق الفساد بصدق الجماع الذي لا ريب في تحققه في الوطي بالدبر اللهم الا ان يدعى انه خلاف المنساق هنا مضافا الى ما دل على وجوب الغسل به في باب الجنابة بناء على التلازم بينه وبين الافطار اذا كان بالاختيار كما اومى اليه المصنف والفاضل وغيرهما وان ناقش فيه في ك والذخيرة لكن اعترفا وهما بانه يلوح ذلك من الاخبار فلذا منها ما دل على تعمد البقاء على الجنابة من الليل وبعد الانتباه مرتين كما تسمع انشاء الله كل ذلك مضافا الى الفساد بل يمكن دعوى الاجماع المركب في معقد اجماع الغنية على عد ما يوجب القضاء والكفارة ان يحصل جنبا في نهار الصوم مع تذكر للصوم عن عمد اختيارا سواء كان ذلك بجماع او غيره وسواء كان مبتدأ لذلك فيه او مستمرا عليه من الليل ومن ذلك يظهر لك وجه الفساد بوطي البهيمة مضافا الى ما سمعته من نفي الخلاف من الشيخ الذي لا ينافيه ما ذكره اولا من عدم معرفة النص لاصحابنا بعد ارادة الخبر منه لا الفتوى بل مقتضى الفساد به وان لم يجب الغسل به كما هو المحكي عنه ايضا ولعله لقاعدة الشغل بناء عليها او لصدق الجماع عليه واشتراط الغسل بالتقاء الختانين فلا يجب الغسل به لعدمه فيه ان فساد الصوم لصدق الجماع اولان المراد من نفي الخلاف الاجماع فيكون حينئذ هو الحجة في الفساد به تعبدا وان لم يجب الغسل به نعم يتجه عليه ما قدمناه سابقا من وجوب الكفارة ايضا لاتحاد الدليل كما تسمع لذلك تتمة انشاء الله ولا فرق في الموطوء بين الحي والميت ولا الواطي فلو ادخلت المرأة مثلا ذكر ميت في فرجها او دبرها افطرت لاتحاد الدليل في الجميع كذا لا فرق بعد تحقق اسم الوطي والجماع بين الصغير والكبير خصوصا بناء على التلازم بين الغسل والافطار فلو اولج في صغيرة او صغير من انسان او حيوان افسد صومه ولو اولج الصغير في الكبير او الكبيرة فسد صوم الموطوء نعم قد يستشكل في ادخال آلة الطفل الصغير قبل نشوه كما في كشف الاستاذ كما انه يستشكل في الفساد بادخال ذكر البهيمة للاشكال في الغسل بل ربما ظاهر من بعض البطلان ايضا وهو لا يخلو من وجه بل ربما من احتمال التلازم بين حكم الواطئ والموطوء ومنه ينقدح وجوب الغسل ان كان قد تقدم لنا في باب الغسل ما ينافيه والله اعلم ويتحقق الجماع عرفا بغيبوبة الحشفة ولعله لذا كشف عنه الشارع بالتقاء الختانين ومنه يتجه اعتبار دخول مقدارها من المقطوع فلو دخل بجملته ولم يبلغ الحد او ارسل بلغ فلا افساد كما انه لا افساد ايضا مع النسيان او القهر المانع عن الاختيار والشك في الاصل او في غيبوبة الحشفة والايلاج في غير الفرجين لغير ارادة او ادخال غير الذكر من اصبع وغيره ولو طعن برمح غير الفرج فدخل فيه من غير قصد فلا باس عليه بل وكذا العكس بناء على عدم اعتبار نية القاطع ولو ارتفع القهر او النسيان او طلع الصبح بعد ادخاله فنزعه من حينه فلا باس ولو تراخى فسد الصوم كما هو واضح هذا وفي كشف الاستاذ ان جماع الخنثى لمثله مشكلا او لا قبلا او دبرا لا يفضي بالفساد على الاقوى وفيه ما لا يخفى مع عدم الانزال خصوصا مع عدم الاشكال والتحقيق فساد صومهما بموطوئيتها دبرا من الرجل وبوطئها للمرأة مع وطي الرجل اياها وان كان لا يحكم بفساد صوم كل من الرجل والمرأة بخلافها هي اما لو وطئت كل من الخنثى الاخرى فلا قطع بفساد صومهما ضرورة احتمال كونهما امرأتين ولا اجماع بالنسبة اليهما والمساحقة لا تفسد ما لم يكن معها انزال وبذلك يظهر لك ما في عبارة الاستاذ من الاجمال والله العالم بحقيقة الحال وكذا يجب الامساك في الصوم عن الكذب على الله ورسوله والائمة عليهم السلام بلا خلاف اجده فيه كما في الرياض بل قال ولا في وجوب الامساك عن مطلق الكذب بل مطلق المحرمات وانما الخلاف في ايجابه الفساد والافطار الموجب للقضاء والكفارة كقول المصنف بعد الحكم بوجوب الامساك عنه وهل يفسد الصوم بذلك قيل نعم وقيل لا وهو الاشبه مما هو مشعر بمعلومية وجوب الامساك عنه وهو كذلك بالنسبة الى نفسه كغيره من المحرمات اما حرمة اخرى من حيث الصوم على وجه يخصه دون باقي المحرمات فقد يمنع عدم الخلاف فيه بل يمكن نفي الخلاف في عدمه وستسمع ما يأتي للمصنف في المقصد الثاني ولكن الامر في ذلك سهل ثم هو متجه على القول بالفساد فيكون حينئذ محرما من جهتين كما هو المحكي عن الشيخين والقاضي والتقي والسيد في الانتصار والغنية وغيرهم كالاستاذ في كشفه والفاضل في الرياض بل في المسالك نسبته الى الاكثر بل في س الى المشهور بل في الانتصار والغنية الاجماع عليه هو الحجة مضافا الى موثق سماعة سألته عن رجل كذب في رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه فقلت ما كذبته قال يكذب على الله ورسوله وموثقه الاخر وخبر ابي بصير سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة كخبره الاخر عنه ايضا ان الكذب على الله ورسوله وعلى الائمة عليهم السلام يفطر الصائم وكذا الخبر المروي عن نوادر ابن عيسى وفي المرفوع الى الصادق عليه السلام المروي عن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ونحوه المحكي عن فقه الرضا عليه السلام الا انه مع ذلك كله خلافا لاكثر المتأخرين ان لم يكن جميعهم الى عدم الفساد به كما هو المحكي عن المرتضى في الجمل ايضا والعماني للاصل وحصر المفطر في غيره في الصحيح بعد وهن نسبة الاجماع بمصير اكثر المتأخرين كما عرفت الى خلافه بل في المعتبر دعوى مكا بل المرتضى الذي هو العمدة في حكايته بل هو له كما لا يخفى على الماهر قد سمعت قوله بخلافه والشهرة المحكية في س لم يتحققها وبعد الطعن في النصوص سندا ودلالة على ما لا يقول به الخصم من نقض الوضوء واحتمال القراءة بالضاد المعجمة فيكون المراد منه نحو المراد من غيره كالمروي عن عقاب الاعمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله من اغتاب اخاه المسلم بطل صومه ونقض وضوءه الى آخره ووصيته لعلي عليه السلام المروية عن تحف العقول لابن شعبة يا علي احذر الغيبة والنميمة فان الغيبة تفطر والنميمة توجب عذاب القبر وقول الباقر

نعم يحتمله مسلم المروي عن الخصال والغيبة تفطر الصائم وعليه القضاء وفي كتاب الاقبال اذا رايت في كتب من اصحابنا سمعت ابا جعفر يقول ان الكذب يفطر الصائم
والنظرة والظلم كله قليله وكثيره بل قد يقال ان المراد بنصوص المقام التعريض بها في قضاة العامة ورواتهم واتباعهم بقرينة اشتمالها على نقض الوضوء بالكذب ونحوه
المطلوب بتحقق بطلان صومهم وصلوتهم اي انه لا صوم لهم ولا صلوة بسبب ذلك وعلى كل حال فلا ريب ان الاحوط الاول وان كان الثاني لا يخ من قوة بل المتجه مراعاة
الكفارة ايضا كما هو المعروف بين من قال بكونه مفطرا لعموم ما دل على وجوبها بالافطار المفروض تحققه وخلو نصوص المقام عنها اعم من عدم وجوبها ودعوى انتفائها
التحقيق في نظائر المسئلة وان المستفاد من النصوص ان الاصل وجوب الكفارة في كل ما تحقق به اسم الافطار اذا كان على جهة العمد الا ما خرج لا خصوص المتعارف من الاكل
كالاكل ونحوه والله اعلم وكيف كان فالادلة الحاقي الزهراء وباقي الانبياء والاوصياء لرجوع الكذب عليهم الى الكذب على الله خصوصا بناء على ما في كشف الاستاد من كون المراد
الكذب في نسبة الاحكام الشرعية مستفاد من قول او فعل او تقرير دون الامور العادية والطبيعية نعم قال الاحتياط في تسرية الاحكام اليها اولى القضاء والفتوى وان كان
قد ينافيه ان من [illegible] ما يكون اخبارا نعم فرض كونها باطلا كانت كذبا وباطلاق نصوص الظاهر في تناول الاعم من الاحكام الشرعية وفي التحرير لا فرق بين الدنيا والدين
بناء على الافطار به كما هو ظاهر في عدم الفرق بين الرجوع عن الكذب والاخبار من حينه بالصدق وعدمه مع التوبة وعدمها والجهل بالحكم وعدمه اما لو نقل قول الكاذب
عليهم او قصد الهزل او قصد الكذب فبان صدقا بناء على عدم الفساد بنية القطع او الصدق فبان كذبا او كان ناسيا للصوم فلا فساد وفي كشف الاستاد او افاد المعنى
بغير القول وتقرير او في مقام تقية ودون البلوغ اي لا فساد لكن قد ينافيه باحتمال ارادة ما يشمل الاول من الكذب خصوصا اذا كان بالكناية والاشارة كما اعترف به هو بعد
ذلك فيها وخصوصا اذا كان المقصد من الفعل الاخبار والتقية عنده ترفع الاثم لا انها ترفع حكم الافطار من القضاء والمفطر لا فرق فيه بين ما قبل البلوغ وعدمه ودعوى
ان الافطار بها هنا من جهة الاثم المفقود في الصبي يمكن منعها كما انه قد ينافيه في بعض ما ذكره بقوله لو حلف بالحكم صادقا ثم قال كذبت او كاذبا فقال صدقت او اخرج
الكاذب الى الانشاء بعهد او يمين ونحوهما او اخبر بخبر عن امام مسند الى واسطة او كذب ليلا فقال هذا ما اخبرت به البارحة صدق او اخبر صادقا في الليل فقال في النهار
خبري الكذب وسئله سائل هل قال النبي كذا فقال نعم في مقام لا او لا في مقام نعم او افاد المعنى باشارة او كناية ترتب الفساد فلاحظ وتامل فلا فرق بين اقسام الصوم
بين الاتفاق [illegible] قصد الافهام فلو تكلم بالخبر غير موجه خطابه الى احد او موجها له الى من لا يفهم معنى الخطاب فلا فساد والله اعلم وكذا يجب الامساك عن الارتماس
على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل قيل انها اجماع لقول الصادق ع في خبر يعقوب بن شعيب لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم كقوله في صحيح الحلبي لا يرتمس الصائم ولا المحرم
في الماء وفي مرسل ابن ابي داود الحسن الصيقل سئلت ابا عبد الله ع عن الصائم يرتمس في الماء قال لا ولا المحرم قال وسئلته عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا وقال
الباقر ع في خبر ابن مسلم الصائم يستنقع في الماء ويصب على راسه ويتبرد بالثوب وينضح المروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس راسه في الماء وقيل والقائل المرتضى
في المحكي عن احد قوليه وابن ادريس وغيرهما لا يحرم للاصل بل يكره حملا للنهي في النصوص المزبورة عليه بقرينة قول الصادق ع في خبر عبد الله بن سنان يكره للصائم
ان يرتمس في الماء والتعبير به في لبس الثوب المبلول المعلوم انه للكراهة في خبر الصيقل وفيه ان الاصل مقطوع بما سمعت مما لا يقبل حمله على الكراهة لمكان
بل خبر ابن مسلم كالصريح في نفيها عند التامل مضافا الى عدم المقتضي وخبر ابن سنان بعد الطعن في سنده يمكن ارادة الحرمة من الكراهة فيه بل هو اولى من حمل النهي في النصوص السابقة
عليها والجمع بينه وبين الثوب المبلول بلفظ النهي في خبر واحد اعم من الكراهة بعد استقلال كل منهما بنهي وبالجملة لا محيص للفقيه عن القول الاول بل حواشيه واستبعاد
كون خصوص غمس الراس من بين مفطرا مع فرض عدم دخول شيء من المنافذ اجتهاد في مقابلة النص كالقول بانه محرم ولكن لا يوجب قضاء ولا كفارة وان اختاره المص
بقوله وهل يفسد الصوم بفعله الاشبه لا تبعا للمحكي عن استبصار الشيخ وتبعه عليه غير كالفاضل الثاني والمحمود ولده وثاني الشهيدين وغيرهم للاصل بعد خلو النصوص
عن التعرض لما ادعى حكي عن الشيخ انه قال لا اعرف حديثا في ايجاب القضاء والكفارة او احدهما به واقتصارها على النهي المراد منه حقيقة الحرمة التي هي اعم منهما
بعد فرض تعلقها بخارج عن العبادة لكن كما ترى بعد ملاحظة المستفاد في ساير الابواب من الاحكام الوضعية في امثال هذه النواهي كالاوامر بقرينة كون المقصد الاهم
بيان الصحة والفساد خصوصا ذلك من متفاهم اهل العرف في خطابه المتعلق بعبادة او معاملة بما يوصف بالصحة والفساد وعليه بنوا كثيرا من الشرائط والموانع كما لا يخفى
على المتتبع ودعوى ان النهي هنا للاحتياط عن دخول الماء المنافذ لا لانه مفطر اجتهاد لا دليل عليه كل ذلك مضافا الى ظهور خبر الخصال المتقدم في المسئلة السابقة
في انه من المفطرات وانه كالاكل والشرب بل صراحته في ذلك بل صحيح ابن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلث خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء
وغير ذلك مما هو دال على كونه مفطرا بعد قطع النظر عن محكي الاجماع المؤيد بالشهرة العظيمة وخبر اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله ع رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه
قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن قاصر عن المعارضة سندا ودلالة من وجوه بل المتجه ايجاب الكفارة مع القضاء بناء على ما ستعرف من ظهور الادلة
في وجوبها بكل مفسد للصوم بل هي من معقد محكي الاجماع فالقول بوجوب القضاء به خاصة كما عن ابي الصلاح للاصل ضعيف ايضا بما عرفت وخلو النصوص عن التعرض
غير قادح بعد ظهور نصوص اخر فيه على ان عدها اياه هنا مع الاكل والشرب في الصحيح وغيره لا يخ من اشعار باتحاد الحكم فيها ولعله لذا قال في المحكي عن ط ان وجوب القضاء
والكفارة به اظهر في الروايات وكيف كان فالمراد من الارتماس هنا غمس الراس خاصة لا جميع البدن كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل ولا ترددا عدا ما عنه
من [illegible] تعلق النهي به فيما سمعت من النص [illegible] الذي لا ينافيه اطلاق الارتماس في اخره بتكفي في ترتب الحكم غمسه وان كان البدن كله خارجا والظاهر ان المراد
دفعه للغسل او التبريد فلو غمسه على التعاقب لم يتعلق الحكم وان احتمله في ك لكن لا ريب في ضعفه نعم لو غمسه تدريجا على نحو حصول تمام راسه تحت الماء حينا
ترتب الحكم وعلى كل حال فما في ير بعد ان ذكر المفطرات الثمانية التي منها الارتماس لو غمس راسه دفعة او على التعاقب ففي الحاقه بالارتماس نظر نعم لو سبق لسانا
الى حلقه قضى ولو سبق في الاغسال الواجبة والمستحبة فلا شيء وفي التبرد احتمال لا يخ من نظر بل منع وان كان هو ظاهر المبسوط وغيره ممن عبر بالارتماس الظاهر
في ارتماس البدن جميعه لكن قد عرفت ان ظاهر الاخلاف فيه ان المنساق الى الذهن من الراس هنا تمام ما فوق الرقبة وفي ك لا يبعد تعلق التحريم بغمس المنافذ كلها دفعة
وان كانت منابت الشعر خارجة من الماء وفيه انه مبني على كون مناط الحكم الاحتياط في عدم ادخال الماء المنافذ وليس في شيء من النصوص

به نعم لا يقدح في الصدق خروج الشعر وحده من الماء كما انه لا باس بلا ضه ونحوهما مما لا ينافي ارتماسا وان كثر الماء بل لا باس برمس بعضه في الماء وان كان فيه
المنافذ ولو شك في التمام بني على الصحة وخبر الحلبي فضلا عن العدلين بخلوله تماما يقوم مقام العلم على الاقوى وفي كشف الاستاد اما ستر المنافذ وادخال
الراس في مايع من وصول الماء اليه متصلا به فلا يرفع حكم الغمس وفي المنفصل يقوى ويقصد في الاول نظر واضح ضرورة كون الراس مما الكبش وذو الراسين يبطل
بغمسهما معا ما لم يكن احدهما زائدا فيكون المدار على الاصلي مع ان طريق الاحتياط اسلم وما كان منه عن نسيان او قهر او سقوط من غير اختيار والقاء نفسه عمدا
ان الالقاء لا بسبب انغماس الراس بالماء لا يبعث على فساد في الناسي لا يفسد صومه لا غسله كما ان العامد يفسد اما بالغسل لو ارتمس في المغصوب فيما كان في
اثنيه من احد النقدين ناسيا للصوم بطل غسله دون صومه لو توقف خروج نفس محترمة او مال كذلك عليه صح الغسل وفسد الصوم وكذا اذا كان الصوم نافلة او واجبا
موسعا في الارتماس احتمال حرمته فيبطل بناء على انه محرم غير مفسد كالتكفير في النافلة فان اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في هذا الحكم بين صوم
الفريضة والنافلة ثم ان قلنا انه مفسد جاز فعله في صوم النافلة كغيره من المفطرات وان قلنا بالتحريم خاصة كما هو الظاهر احتمل التحريم في صوم النافلة كالتكفير في
المندوبة والاباحة لان الصوم لا يجب المانعة عن افادة العموم ولانه اذا جاز تناول المفطر جاز فعل ما هو مظنة له بطريق اولى قلت هذا كله يؤيد ما قلناه من ارادة
الفساد بنحو هذا النهي ضرورة الاطلاق الصوري المنصوص وارادة الحرمة منه خاصة في النافلة بل الواجب الموسع مع جواز الابطال فيهما كما ترى لا يقبله ذوق فقيه
كذا التكفير فيه جيد والله اعلم هذا وفي ك بعد ان حكم ان الاصح الحرمة من غير ابطال قال وتظهر فائدة التحريم فيما لو ارتمس في غسل مشروع فانه يقع فاسدا للنهي
عن بعض اجزائه المقتضي للفساد في العبادة ولو كان ناسيا ارتفع حدثه لعدم توجه النهي اليه الجاهل عامد في ذلك انه جيد ان وقع الغسل في حال الاخذ في الارتماس
او الاستقرار في الماء لاستحالة اجتماع الواجب والمحرم في الشيء الواحد اما لو وقع في حال الاخذ في رفع الراس من الماء فانه يتجه الحكم بصحته لان ذلك واجب محض لم يتعلق
به نهي اصلا فينتفي المقتضي للفساد وفي الذخيرة بعد ان حكاه عنه انه هو حسن ان كان الغسل يتحقق باخراج البدن من الماء لكن لي في ذلك تامل لان المتبادر من الغسل
المامور به في الاخبار غير ذلك وبالجملة لا يحصل اليقين بامتثال التكليف بهذا الفعل قلت قد بينا في محله ان المراد من الغسل ما يشمل ذلك فلاحظ ثم لا يخفى ان مراد
الشهيد التفريع على الحرمة خاصة والا فعلى البطلان لا ينبغي التامل في الصحة بكل ما يصدق معه الارتماس في حال المكث والخروج او غيرهما بعد حصول المبطل للصوم
ح فالمتجه الحرمة بالارتماس والمكث والخروج بناء على ان ما بالاختيار لا ينافي الاختيار فيه كالداخل في الدار المغصوبة فانه ياثم بخروجه منها وان كلف به كما تقرر في
محله فيتجه بناء على ذلك ما اطلقه الشهيد بل [illegible] يظهر ايضا ما في [illegible] الاظهر مساواة الجاهل للناسي في الصحة لاشتراكهما في عدم توجه النهي وان اثم الجاهل في
في التعلم ضرورة امكان منعه عليه انه لا مانع من توجه النهي اليه بعد ان كان التقصير منه واختياره ولا ريب في سهولة هذا والحق بعضهم كالشهيد الثاني رمس غير الماء من المايعات
به في حكم الارتماس بل قال في ك في حكم الماء مطلق المايع وان كان مضافا كما نبه عليه بعض اهل اللغة والفقهاء قلت قد يشكل بان الموجود في النصوص التقييد بالماء
اللهم الا ان يقال انه غير مناف للمطلق لانتفاء التقييد به نعم قد يمنع انسياق المطلق لما يشمل الارتماس بكل مايع بل اقصى ما يسلم منه الماء المضاف ونحوه ولعله لذا قال الاستاد في كشفه
ويقوى عدم ادخال باقي المايعات في حكم الرمس الا ما كان من المياه المضافة ونحوها في وجه قوي لكن مع ذلك الاحتياط لا ينبغي تركه والله اعلم وفي ايصال الغبار
الغليظ من الدقيق والتراب وغيرهما الى الحلق ما يحكم معه بالافطار من الحلق خلاف والاظهر التحريم وفساد الصوم وفاقا للشيخ بل لا اجد فيه خلافا بين القائلين بعموم المفطر
للمعتاد وغيره الا من المص في المع فتردد فيه كما اعترف بذلك الفاضل في الرياض بل ظ الغنية والتنقيح وصريح ير ومحكي نهج الحق الاجماع عليه ومن ذلك يعلم ما في قول
المص خلافا للمه الا ان يريد المرتضى ومن تبعه على القول باختصاص المفطر بالمعتاد لكن كان عليه ح تقييد الغبار بذلك والمفيد لقوله فيما حكي عنه ويجتنب الصائم
الرائحة الغليظة والغبرة التي تصل الى الجوف فان ذلك نقص في الصوم بناء على ان مراده نقص فضيلة الصوم لكن فيه ان من المحتمل القراءة بالضاد المعجمة بل هو متعين
لقوله في موضع اخر على ما حكي عنه وان تعمد الكون في مكان فيه غبرة كثيرة او رائحة غليظة وله غناء عن الكون فيه فدخل حلقه شيء من ذلك وجب عليه القضاء وكيف
كان فلم نتحقق ما ذكره المص من الخلاف نعم هو متحقق بالنسبة الى القضاء خاصة او مع الكفارة وهو شيء اخر مع ان الاقوى فيه وجوبهما معا به بناء على ما عرفت وتعرف
من وجوبها بكل مفطر مع العمد والاختيار لا خصوص الاكل ونحوه مضافا الى خصوص خبر المروزي الذي هو دليل الاصحاب في المقام على اصل الافطار به قال سمعته يقول
اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له مفطر
اذ الاكل والشرب والنكاح واضماره بعد معلوميته غير ضائر من قطع الاخبار الامر اصل الرواية كما بين في محله غير قادح فلا جهة للمناقشة فيه بذلك وانه لا يجابر في دفعه
الانجبار بالشهرة ضرورة عدم ثبوت كونه خرج مخرج الشهرة كما انه لا يقدح فيه اشتماله على ما لا نقول به من الافطار من شم الرائحة والمضمضة والاستنشاق
بعد ان تبين في محله كون الخبر الواحد ان كان نحو المقام مما كان الجواب فيه متحدا عن الجميع بمنزلة الاخبار المتعددة مع انه يمكن فرضها جميعا على وجه يوجب ذلك وان
كان بعيدا بل عن في غنيته عنه بناء على اندراج نحوه في الاطلاقات لعدم اعتبار الاعتياد في المفطر مضافا الى محكي الاجماع وغيره فما في المع من ان هذه الرواية فيها
ضعف لان الناقل مجهول وليس الغبار كالاكل والشرب ولا كابتلاع الحصى والبرد واضح الضعف وان كان يشهد له الموثق عن الرضا ع سالته عن الصائم يدخن بعود
وبغير ذلك فيدخل الدخنة في حلقه قال لا باس وسالته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس المؤيد بالاصل وصحيح الحصر في غيره الواجب تقييدهما بما سمعت
كوجوب حمل الموثق المزبور بعد ما عرفت من قصوره عن المقاومة من وجوه منها ما قيل من موافقته للعامة على دخول الغبار لا ايصاله اليه ولو بفعل ما يبعث عليه
والمفطر عندنا الثاني لا الاول الذي هو ما يوصله الهواء من دون قصد بل في كشف الاستاد انه لا يلزم سد الانف ولا الفم من غبار الهواء ويلزم عما يحدث بكنس
او نسف او تقليب طعام او حفر ارض ونحوها وظاهره الفرق بين ترك التحفظ من الهواء وبين تركه من الكنس ونحوه سواء كان منه او من غيره كما صرح به بل قال ذلك
قال ثالثها وصول الغبار الغليظ الى الجوف بايصاله اليه او بفعل ما يبعث عليه منه او من غيره وهو مشكل بناء على ان الافطار به لاطلاق النصوص باعتبار دخول الاجزاء
في الجوف لا خصوص الخبر المزبور والا كان المتجه الاقتصار على ما اذا كان الباعث منه خاصة لا الاعم منه ومن غيره عدا الهواء ونحوه وفي تعليق الارشاد لا ايصال تمكينه من

الوصول بان لا يحفظ مع التمكن منه بل قد يشكل بناء على ما ذكرنا تقييده بالغليظ كما وقع من الاستاد وغيره بل نسب الى الاكثر ومال اليه بعض متاخرى المتاخرين معللا
له بالاقتصار على ما خالف الاصل على المتيقن وفرع عليه فى الكشف عدم البطلان بالشك فى دخول الغليظ والوصول الى الجوف وخروج اثار الغبار بنجاسته وبضاعته
لا بل على غلظه اذ قد يحصل من استمرار الخفيف لكن لا يخفى عليك ان المتجه الافطار به وان لم يكن غليظا بناء على ان المدرك الاطلاق بل ولو قلنا الخبر المزبور
انه مطلق ايضا ولعله لذا جاد فى لك والذخيرة حيث قال ان الاعتبار يقتضى عدم الفرق لكن فى الرياض ان التقييد لا يخ من قوة لا للجمع لعدم شاهد عليه بل لعدم دليل
على الابطال على الاطلاق سوى الروايه وهى لقطعها وعدم معلومية المسئول عنه فيها لا تصلح للحجية وان حصلت معها الشهرة لانها انما تجبر الرواية المسندة المقطوعة
ولا اجماع على الاطلاق لوقوع الخلاف فيما عدا الغليظ مع شهرة التقييد به كما عرفته وفيه ان القطع غير قادح بعد ما ذكرناه فى محله ومعقد بعض الاجماع مطلق
ايضا مضافا الى ما يظهر من الفاضل وغيره من ان مدرك الافطار به الاطلاقات وانه كابتلاع غير المعتاد لا خصوص الخبر ولذلك لم يقيد المعتبر بكونه غليظا كما نعم
جماعة وورد فى بعض الاخبار والتفاتا ان عدم التقييد اجود لان الغبار المتعدى الى الحلق نوع من المتناولات وان كان غير معتاد فيحرم ويفسد الصوم ويجب به الكفارة سواء
فى ذلك الغليظ والرقيق بل الحكم فيه اغلظ من الماكول اذ كان غبار ما يحرم تناوله وموجبة حد انه لا ينبغى ان يستثنى منه ما يعسر التحرز منه كما انه ينبغى ان يعلم انه مفطر
غير مفطر مع التثبت والقصد لا اذا خرج الى فضاء الفم هيئة الطين فابتلعه فانه يفسد ح ويأثم وعلى كل حال فعن اكثر المتاخرين الحاق الدخان الغليظ بل الذى يحصل منه جزء
يتعدى الى الحلق بل فى ك نسبته الى المتاخرين وقد يشكل منافاته للاصل وغيره ولذا مال الى العدم فى لك والذخيرة وفى كشف الاستاد انه غير مفطر الا لمن اعتاده وتلذذ
به فقام عنده مقام القوت فانه اشد من الغبار وكذا البخار غير مفطر الا مع الغلبه والاشتداد فانه اذا انعقد ماء قد يقوم هذا مقامه والاحوط تجنب الغليظ
منهما مط وفيه ما لا يخفى بما لا يرجع الى دليل معتبر نعم قد يتوق بالافطار به بناء على شمول الاطلاقات للغبار باعتبار كونه اجزاء وصلت الى الجوف بالحلق والمفروض عدم اعتبار
الاعتياد بالمفطر ومثله يجرى فى الدخان الذى هو اشد من الغبار فى بعض الاحوال فالقول بكونه مفطر خصوصا بالنسبة الى بعض الاشخاص الذين يستعملون التنباك
لا يخ من قوة بل يجب معه القضاء والكفارة كالغبار لما عرفت من تسليم الاسم معه فى عرف المتشرعة وخبر الدخنة يمكن حمله على اتفاق الدخول الى الفم منه وعلى الحلق دون
الجوف ونحو ذلك والله اعلم ويجب ايضا الامساك عن البقاء على الجنابة عامدا حتى يطلع الفجر من غير ضرورة على الاشهر بل المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون
اجماعا بل هى كذلك فى ف والوسيلة والغنية والسرائر وظ كره كالمحكى عن الانتصار وظ المنتهى ايضا بل هو وان لم يكن محصلا يمكن دعوى تواتره كالنصوص التى ما بين الصحيح وغيره
القريبة من المتواتر بل لعلها كذلك كما فى الرياض خصوصا اذا لوحظ معها ما دل من النصوص على فساد الصوم بتعمد الجنابة فى النهار بتقريب ان ذلك ليس الا لمنافاة تعمد
الجنابة للصوم بل ما نحن فيه اولى بالبطلان باعتبار سبقه انعقاد الصوم وعدمه كما صرح بذلك فى المد ومحكى هى واومى اليه فى المعتبر عن الانتصار الظاهر ان يقولوا ان حكم
الجنابة لا ينافى الصوم بل لانه قد يحتلم نهارا او يؤخر الغسل اليه ولا منافاة لا انا لم نوجب تلك المنافاة بين الجنابة والصوم بل لان تعمد ان لا يكون جنبا فى نهار الصوم وليس
كذلك من احتلم نهارا او استمر على حاله لان كونه جنبا فى هذه الحال من غير اعتماد ولان بقائه على الجنابة الواقعة بالاحتلام ليس باكثر من حصول الجنابة فى النهار واما
الجنابة الواقعة فى الليل وتمكن من ازالتها فقد تعمد ان يكون جنبا فى النهار فاختلف الموضوعان وعلى كل حال فالحكم من القطعيات بل لم اتحقق فيه خلافا
ورواية الصدوق فى المقنع خبر حماد بن عثمان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل اجنب فى شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل الى ان يطلع الفجر فقال له قد كان رسول الله ص
يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل الى ان يطلع الفجر ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب يقضى يوما مكانه اعم من العمل به وكونه لا يروى الا ما يعمل به غير
ثابت على انه محجوج بما عرفت من الاجماعات والنصوص التى لا يعارضها غيرها اذ هو بين مطلق غير مساق لذلك يجب تقييده بها كقوله تع احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم وقوله فالان باشروهن الى حتى يتبين وبين ما يجب تاويله الى ذلك وان بعد النصوص عن المفاد من وجوه كصحيح العيص سال ابا عبد الله ع
عن رجل اجنب فى شهر رمضان فى اول الليل فاخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم يومه لا شئ عليه المحمول على غير العمد والفجر الكاذب وكاد ان يطلع او الضرورة لاعواز
الماء او التقية لانه مذهب الجمهور كما فى المع وكره ويؤيده النسبة الى عائشة ولا ينافيه النسبة الى الاقشاب فى خبر حماد المحمول على التاكيد فى التقية بقرينة ما فيه من
انه كان يجامع نسائه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ويفوته وقت الفضيلة لذلك لا ينبغى ان ينسب الى من له ادنى رابطة فى الدين فضلا عمن هو اساس
نظامه والمتاسى باقواله وافعاله خصوصا مع ظهور كان فى استمرار ذلك منه مع ان صلوة الليل واجبة عليه تعالى ما بعد الاغتسال عن جوه شهر رمضان ونوافله
واحياء ليله بالعبادة فلا يشك من له ادنى ممارسة لكلماتهم فى ان ذلك منهم خارج مخرج التقية او التعريض بهم على نحو الاستهزاء والتعريض بهم وبعائشة التى روت
ذلك لهم وكذا صحيح حبيب الخثعمى عن ابى عبد الله ع قال كان رسول الله ص يصلى صلوة الليل فى شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر ورواية اسمعيل بن
عيسى قال سالت ابا الحسن الرضا ع عن رجل اصابته جنابة فى شهر رمضان فنام عمدا حتى اصبح اى شئ عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالى فان ابى ع قال قالت عائشة
ان رسول الله ص اصبح جنبا من جماع من غير احتلام ونحوه خبر سعد الاسمعيل بل وصحيح القماط سئل الصادق ع عمن اجنب فى اول الليل فى شهر رمضان فنام حتى اصبح قال
لا شئ عليه وذلك ان جنابته كانت فى وقت حلال وعلى غير العمد وكذا خبر سليمان بن ابى زينبة كتبت الى ابى الحسن موسى ع اساله عن رجل اجنب فى شهر رمضان من اول الليل
فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب الى بخطه اعرفه مع مصادف يغتسل من جنابته ويتم صومه ولا شئ عليه وبالجملة لا بد من طرحها وتاويلها لقصورها عن المقاومة من وجوه منها
اعراض الاصحاب والعلم او الظن المتاخم له بانها اصلحة فى غير مراد منها ظاهرها كما هو واضح والله اعلم بل المتجه وجوب الكفارة مع القضاء فيه لاطلاق ما دل على وجوبها
فى نحو وخصوص خبر سليمان بن جعفر المروزى عن الفقيه ع قال اذا اجنب الرجل فى شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم
ولا يدرك فضل يومه وخبر ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه سالته عن احتلام الصائم فقال اذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل وان اجنب ليلا فى
شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولم يدركه
ابدا وموثق ابى بصير عن الصادق ع فى رجل اجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين

مسكينا قال وقال انه خليق ان لا اراه يدركه ابدا لكن فى لك ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند فيشكل التعويل عليها فى اثبات حكم مخالف للاصل ومن هنا
يظهر رجحان ما ذهب اليه ابن ابى عقيل والمرتضى من انه انما يجب بذلك القضاء دون الكفارة اما الحائض والمستحاضة والنفساء فينبغى القطع بعدم ترتب ذلك عليهن
مع الاخلال بالغسل تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وفيه مع انا لم نتحقق حكايته عن المرتضى بل المنقول عنه فى المخ مذهب المش كما ان المحكى عنه الخلاف فى المسئلة
ابن ابى عقيل خاصة ان خلافه بعد انعقاد من عدة من الاصحاب على العمل بالاخبار المزبورة بل فى ف والغنية وعن ظ الانتصار الاجماع عليه غير قادح بل ولا يضر ضعف
السند على ان فيها الموثق وغيره مضافا الى ما دل على وجوب القضاء للافساد الذى يشعر اصالة وجوب الكفارة معه فخ الاصل يقتضيها الا انه يهاو اقتصار بعض النصوص
او اكثرها على القضاء الا ينافى وجوبها بالنصوص المزبورة حتى ما نسمعه من صحيح الاستغفار وان كان فيه كالاشعار ولو سلم فلا يقوى فيها دلالة الا فظ ولو سلم فهى رجح
منها من وجوه اخر ثم ان ظ المتن كما اعترف به فى تو عدم الفرق فى الفساد بالبقاء عمدا على الجنابة بين شهر رمضان وغيره من افراد الصوم ثم حكى بعضهم الاجماع على ما هو
من جملتها من دون بناء الى التفرقة بينه وبين غيره ولكن فى المع ولقائل ان يخص هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام فلكانه اخذه من اختصاص نصوص المقام على
كثرتها فيه ولا قياس يقتضى التعدية بل قيل انه صحيح الحلبى منها مشعر بذلك قال قال ابو عبد الله ع فى رجل احتلم اول الليل واصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر
رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر شهر رمضان ويستغفر ربه وان كان قد يمنع ان المراد منه القضاء بعد ان يفرغ من شهر رمضان فليس هو ح
الا كغيره من النصوص فى الاختصاص المحمول للاهمية لانه الواقع مكررا من الناس ومن هنا كثر السؤال دون غيره من افراد الصوم بل عد من جملة من المفطرات انما وردت فيه
بالخصوص الا ان الاصحاب عدوها منه الى غيره مع انه قد يؤيد ذلك هنا صحيح ابن سنان الوارد فى قضائه لا فيه قال كتب ابى الى ابى عبد الله ع وكان يقضى شهر رمضان
فقال انى اصبحت بالغسل واصابتنى جنابة ولم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غدا وصحيحه الاخر قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يقضى رمضان
فيجنب من اول الليل ولا يغتسل حتى يجئ اخر الليل وهو يرى ان الفجر قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره وموثق سماعة سالته عن رجل اصابته جنابة فى
جوف الليل فى رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه ان يتم صومه ويقضى يوما اخر فقلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضى رمضان
قال فلياكل يومه ذلك وليقض فانه لا يشبه رمضان شئ من الشهور ومراده بعدم التشبيه ح الامساك له وان فسد الصوم لا انه من جهة لحوق قضائه
بادائه فى الحكم فيختص بذلك ولا يتعدى غيره من الصوم المندوب والواجب الموسع والمبنى على اصالة عدم البطلان بذلك كما اختاره فى الدراء والذخيرة وفى الرياض
بعد ان حكى عن اخرين التردد عن المنتهى من النصوص ومن الفتاوى عن الميل الى الاختصاص قال وهو الاظهر وفاقا لجملة ممن تاخر لما مر من عدم بلوغ فتوى
الاصحاب بالاطلاق الاجماع مع اختصاص عبائر جملة منهم كالنصوص برمضان كابن زهرة والشيخ فى ف وغيرهما مضافا الى جملة من المعتبرة المصرحة بالعكس فى التطوع وفيها
الصحيح والموثق وغيرهما ويلحق به ما عداه من الصوم الواجب بمعونة ما مر من الدليل ويستثنى منه قضاء رمضان للصحيحين والموثق فيه ولا انه لا يخفى على المتتبع لكلمات
الاصحاب اطلاقها على وجه يظهر منه عدم الاختصاص ومن هنا نسب القول بالبطلان فى المدارك الكركى فى تعليقه على الكتاب الى الشيخ والاصحاب قال وعليه الفتوى وكذا المدارك
المطلق وما يجرى مجراه ومنه يعلم ما فى نسبة الخلاف الى الشيخ مع ان الموجود فيما حضرنى من نسخه ونسخ الغنية لا ظهور فيها فى الاختصاص بل ولا اشعار وذكره اعتمادا بذكر
القضاء والكفارة من ذلك كما هو واضح وثانيا ان الدليل غير قاصر عليه مما ورد فى صوم التطوع خبر حبيب الخثعمى قلت لابى عبد الله ع اخبرنى عن التطوع وعن هذه الثلثة
الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم انى قد اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم ام لا قال صم وموثق ابن بكير سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم
ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار وخبره الاخر عنه ايضا قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما
اغتسل ومضى من النهار ما مضى قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار ووصفها بالمعتبرة بعد فرض اعراض المعظم عنها غير لائق على انه لو عمل بها فى خصوص
التطوع لم يتعد منه الى غيره ضرورة معلومية التسامح فى غيره كما فى صلوة التطوع بالنسبة الى صلوة الفريضة لعله لذا ظهر من بعض العمل بها فى خصوص التطوع قال او لو
اصبح جنبا ولم يعلم انعقد المعين خاصة وفى الكفارة وما وجب تتابعه وجهان وان كان نفلا ففى رواية ابن بكير صحته وان علم بالجنابة ليلا وفى رواية كليب اطلاق الصحة
اذا اغتسل ويحمل على المعين والندب للنهى عن قضاء الجنب فى رواية ابن سنان وكذا تلميذه الشهيد فى لك عند قول المص ولو استيقظ جنبا لم ينعقد صومه قضاء ولا
ندبا قال تسنذى القول ما كان عليه يشعر بتوقفه فيه ووجه عدم الجواز انه غير معين فلم يصح صومه كقضاء رمضان وان الجنب غير قابل للصوم فى تلك الحال والصوم
لا يتبعض ومستند الجواز رواية عبد الله بن بكير عن الصادق ع الخ وفى رواية كليب اطلاق الصحة اذا اغتسل وحملها الشهيد على المعين والندب وهو يشعر بتجويزه
ذلك ويؤيده ايضا جواز تجديد النية للعازم على الافطار خصوصا بعد الزوال وهو ايضا مناف للصوم وعدم قابلية الصوم للجنب انما يمنع منه حال الجنابة اما بعد
الغسل فلا ويمنع عدم تبعض الصوم مط كيف وقد تقدم النص الصحيح بان الناوى بعد الزوال انما له من الصوم ما بعد النية وهذه الادلة وان ضعف بعضها الا انها
لا تقصر عن ادلة جواز صوم النافلة سفرا وقد عمل بها المص والجماعة تسامحا بادلة السنن حيث من بلغه شئ من اعمال الخير يشملها وهو كما ترى صريح فى الاقتصار على التطوع
خصوصا بعد قوله انفا فى شرح قول المص ولو استيقظ جنبا لم ينعقد صومه لا فرق فى ذلك بين من علم بالجنابة ليلا وتعمد البقاء عليها ومن لم يعلم بها حتى اصبح لاطلاق
النهى فى الخبر ولان القضاء موسع نعم لو تضيق برمضان امكن جواز القضاء للثانى كما ينعقد مع ذلك كل صوم معين فى حكم القضاء الندب المطلق والكفارة فيكون
التلبس به ولو كان فى الاثناء حيث يشترط التتابع او فى اثناء ما يشترط تتابعه فوجهان اجودهما عدم صحة الصوم ولا ينقطع التتابع لعدم التقصير وظ الذخيرة موافقته
فى جميع ذلك واكثره فظهر من ذلك كله ان القول باختصاص التطوع دون باقى اقسام الصوم اولى من التعدى منه الى غيره المرجوح بالنسبة الى التعدى فيما دل على
بطلان الصوم فى شهر رمضان وقضائه الى غيرهما كما اومانا اليه سابقا فانه بل الواجب الموسع يفسد بالاصباح بالجنابة وان لم يكن عالما بها او كان قد نسيها او غير
ذلك من صور الاضطرار حتى فيما يشترط فيه التتابع مع الوقوع فى الاثناء وان كان يقوى عدم بطلان التتابع به لعدم التقصير كما سمعته من الشهيد وعلى كل حال ف
من البقاء على الجنابة عمدا احداث سببها فى وقت لا يسع الغسل بعد حصول التيمم ولو وسع التيمم فقط عصى وصح الصوم على اشكال وتارك التيمم مع فقد الماء

حتى يصبح كان ترك الغسل لعموم المنزلة وما في المدارك من ان الاصح عدم وجوب التيمم مبني على اصل فاسد قد ذكرناه في كتاب الطهارة وعدم الامر به هنا في صحيح ابن مسلم
وخبر ابن عبيد لابتناء السؤال فيه ظاهرا على تخيل سعة الوقت لا اقل من احتمال ذلك فيهما فيبطل الاستدلال كما انه يبقى عموم المنزلة سالما فتدبر جيدا والاحوط بل
الاقوى وجوب البقاء منه مستيقظا حتى يصبح منه خلافا للرياض قال لان انتقاض التيمم بالنوم لا يحصل الا بعد تحققه وبعده يسقط التكليف لاستحالة تكليف
الغافل وهو كما ترى وكذا الكلام في كل ما يصح فيه الصوم بالتيمم عوضا عن الغسل ولو تيقظ بعد الصبح محتلما فان علم سبق الجنابة عليه ليس المني مثلا دخل في حكم تعمد
غير متعمد حتى يصبح والا فهو كمن اجنب بالنهار من غير ذوي الاعذار فلا يفرق فيه بين الموسع وغيره والله اعلم والظان حكم الحيض والنفاس كحدث الجنابة في الاكثار
بل هو اشد ضرورة بطلان الصوم بمفاجاته نهارا فليس هو الا للمنافاة بينه وبين الصوم فالبقاء متعمدا حتى الصبح يبطل الصوم كما اومى اليه موثق ابي بصير عن الصادق
ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم وعلى كل حال فالتردد في اصل الحكم كما هو ظاهر المعتبر ومحكي كري بل
عن نهاية الفاضل الميل الى العدم بل مثل انه لا يعطيه كلام الجمل وغيره في غير محله قطعا بل لعل المتجه وجوب الكفارة مع القضاء وان لم ينص عليها في الخبر الا انك
ستعرف ان ضابط وجوبها في تعمد الافطار وتنتقل الى التيمم عند حصول موجبه او كان الضيق بسوء الاختيار الموجب للاثم بل تبقى مستيقظة الى الصبح معه كالجنب
نعم لو حصل البقاء حيث لم تنو مقدار فرصة الغسل وبدله او اشتغلت بالغسل او بدله في وقت تظن سعته له ففاجاها الصبح ولم تعلم بنقائها في الليل حتى دخل
النهار صح صومها المعين في كشف اللثام الا المندوب وفي الموسع وهو مبني على ان المندوب بالنسبة اليها كالمندوب بالنسبة الى الجنب وفيه بحث يعرف مما تقدم
سابقا بل هو قال مثل ذلك لا فرق في الواجب الموسع بين تعمد الاصباح وعدمه في الافساد وفي التطوع لا باس به مطلقا على اشكال واما حدث الاستحاضة فقد تقدم
في كتاب الطهارة تفصيل البحث فيها خصوصا عند شرح قولهم واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر في الحدائق في المقام تارة الشهر بين الاصحاب توقف صوم المستحاضة على الاغسال
واخرى ان الحكم متفق عليه بينهم وفي المدارك ان المتاخرين قيدوا ذلك بالاغسال النهارية وحكوا بعدم توقف صوم يوم الماضي على غسل الليلة المستقبلة وترددوا
في توقف صوم يوم الآتي على غسل الليلة الماضية ولن يظهر لك التحقيق في ذلك كله بملاحظة تلك المقام الذي اتممناه فيه بعد كلام الاصحاب صحيح ابن مهزيار
كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل
لكل صلاتين هل يجوز صلاتها وصومها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلاتها ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك فيه وان كان فيه
من الاشكال بنفي قضاء الصلاة ما لا يخفى فلاحظ وتامل كي تعرف شرطيه ما له مدخلية في الصوم من افعالها او ان الغسل خاصة بل الغسل النهاري منه دون الليلي
لغد تعقل تلك الشرط وتعرف ايضا ان الصحيح لا مدخلية لشيء من افعالها في الصوم لعدم الغسل فيها او ان افعالها مدخلية كما هو مقتضى مفهوم قولهم
واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر وتعرف غير ذلك ايضا حتى ما في شرح اللمعة للفاضل الاصبهاني في المقام ان الوجوه ستة الاول اشتراط صومها بكل ما عليها كما هو
ظاهر الشيخ وابن ادريس الثاني عدم اشتراطه بشيء كما يظهر من ط وهي حيث شرط كلا منهما بالتوقف في القضاء ان خلت بالاغسال والثالث اشتراطه بالغسل النهاري
خاصة وهو اختيار كرى والرابع اشتراطه بالغسل الفجري مع اشتراطه بالغسل للظهرين اذا تجدد في الكثرة في اليوم وهو الذي احتمله في كرى الخامس اشتراطه
بالغسل الفجري خاصة وهو الذي احتمله في نهر مع وجوب تقديمه على الصوم بناء على انه لا يكون شرطا الا بما تقدمه السادس اشتراطه بما قارنه وتقدم عليه بما
تاخر عنه وهو الذي اختاره ثاني الشهيدين ويحتمله كلام اولهما في اللمعة وربما يحتمل وجوب القضاء مع صحة صومها لان القضاء امر جديد وورد به النص وفيه انه لا
دلالة على الفساد بل ايجاب له قضاء الا بدليل عليه والله اعلم بذلك كله في تعمد البقاء على الجنابة الى الصبح واما الواجب فنام غير ناو للغسل ولا العزم بل كان ذاهلا
او متردد او اتفق انه استمر نومه الى ان طلع الفجر فسد صومه كما عن الفاضل وغيره بل عن نهي الاول ان عليه مع ذلك القضاء ذهب اليه علماؤنا وظاهره الاجماع عليه
وبعضده تعبير كثير من غير خلاف يعرف بينهم ومنهم المص في المع الا انه استدل عليه بانه مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم وهو يعود كالمتعمد على البقاء على
الجنابة وفيه انه لا يلزم من انتفاء منه الغسل تحقق العزم على ترك الاغتسال الجواز الذهول عن كل منهما ومن هنا جعل في الرياض مراده صورة النوم مع العزم على الترك
قال والا لما توجه الاستدلال وورد عليه ذلك مع ان مورد الاستدلال ما هو الغالب ضرورة ندرة الذهول الى ان قال وح يمكن تنزيل باقي الاطلاق عبارات
القوم على ذلك مال الى عدم القضاء لعدم الدليل وان كان احوط واما الاستدلال عليه بصحيح احمد بن محمد عن ابي الحسن قال سالته عن رجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته
جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه والحلبي عن ابي عبد الله المتقدم انفا ففيه ما سمعته من ان الظاهر من تعمد النوم فيهما العزم على البقاء
على الجنابة ايضا فتنتفي الدلالة على وجوب القضاء في حال الذهول لذلك كله قال في المدارك ان وجوب القضاء في هذه الصورة غير واضح لكنها نادرة قلت بعد
الاغضاء عما في المناقشة في دلالة الصحيحين المزبورين يمكن دعوى دلالة خبر سليمان المروزي وخبر ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمين انفا في الكفارة على متعمد البقاء
بل منهما يتجه القول بوجوبها في المقام مع القضاء كما هو الاصل في كل مفطر فعل عمدا بل في ذلك مما يصح النومة الاولى بعد الجنابة مع نية الغسل ليلا والا
لم يصح النوم ولا بد مع ذلك من احتمال الانتباه والا كان كتعمد البقاء وشرط بعض الاصحاب مع ذلك اعتياد الانتباه والا كان كتعمد البقاء على الجنابة ولا باس به
لكن في المدارك انه مشكل جدا خصوصا على القول بان غسل الجنابة انما يجب لغيره مع انه لا معنى لتحريم النوم لسقوط التكليف معه ولعل المراد تعلق الحرمة بالتوجه اليه
والاخذ في مقدماته وكيف كان فلا ريب في تحريم العزم على ترك الاغتسال واما تعلق الحرمة بالنوم فغير واضح خصوصا مع اعتياد الانتباه قبل طلوع الفجر قلت قد يدل
عليه صحيح معوية بن عمار الاتي على حرمة النوم في الجملة واولى منه خبر ابراهيم بن عبد الحميد المتقدم سابقا والامر سهل ولو كان الجنب النائم قد نوى الغسل فاتفق انه استمر
الى ان اصبح صح صومه المعين لصحيح العيص وغيره من النصوص بلا خلاف اجده فيه بل عن ف الاجماع لكن في موضع من المعتبر لو اجنب فنام ناويا للغسل حتى اصبح فسد
صوم ذلك اليوم وعليه قضاؤه وعليه اكثر علمائنا ثم استدل عليه بصحيح ابن ابي يعفور الاتي وصحيح ابن مسلم وهو عجيب ضرورة ان المعروف بين الاصحاب ما ذكرناه بل هو
قال في موضع اخر من المع من اجنب ونام ناويا للغسل فطلع الفجر فلا شيء عليه لان نومه سائغ ولا قصد له في بقائه والقاعدة مترتبة على التفريط والاثم وليس احدهما

مفروضا اما لو انتبه ثم نام ثانيا ناويا للغسل فطلع الفجر فعليه القضاء لانه فرط في الاغتسال مع القدرة ولا كذا المرة الاولى لان في المنع منها تضييقا على المكلف ثم
استدل بصحيحي ابن عمار وابن ابي يعفور وهو صريح فيما ذكره الاصحاب فلا بد من حمل كلامه الاول على صورة الانتباه او غير ذلك ويكون قد علم عنه والطلاق صحيحي احمد
الحلبي وخبر ابي بصير وصحيح ابن مسلم وموثق سماعة بن مهران في القضاء يجب تقييده بمن لم ينو الغسل بل لعل المراد من التعمد فيها ذلك على معنى تعمد النوم الى الصبح
او بما اذا نام بعد الاستيقاظ او نحو ذلك مما لا باس به للجمع بين الفتاوى وما في النصوص التي هي كالمقيدة لهذه المطلقات فما عن نهي من انه لو اجنب ثم نام ناويا
للغسل حتى يطلع الفجر ولم يستيقظ فمفهوم ما تقدم من الاحاديث يدل على الافساد والقضاء في غير محله اذ لا ريب ان مراده الاطلاق المزبور الذي عرفت وجوب الخروج
عنه للنص والفتوى ومحكي الاجماع صريحا وظاهرا واما احتمال الفرق بين الجنابة مستيقظا مثلا وبينها محتلما فيجب القضاء في الاول بالنومة الاولى لانه كالمنتبه
ثم نام بخلاف المحتلم في نومة الفرض علم عليه حتى الصبح فانه لا قضاء عليه لعدم التقصير مثلا او وجه استيقاظ المحتلم ثم نومه كنوم الجنب مستيقظا فينبغي تساوي
الحكم فيهما فهو مجتهد في النصوص والفتاوى ضرورة صراحتهما بما في خلافه فلاحظ وتامل كي تعرف ذلك وتعرف ما في خبره ايضا من الاحتمالات في الجمع بين النصوص
هذا كله في غير المنتبه ولو كان قد انتبه ثم نام ناويا للغسل او لا فاصبح نائما فسد صومه وعليه قضاؤه لصحيح معوية بن عمار قلت للصادق في الرجل يجنب من اول
الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة وصحيح ابن ابي يعفور عنه ايضا قلت له الرجل
يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما اخر فان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه وجاز له وغيرهما المعتضدة بالشهرة العظيمة بل في ك
لا اعلم فيه مخالفا بل عن الخلاف الاجماع هذا وفي ك هنا ايضا قد تقدم ان النومة انما تصح مع العزم على الغسل وامكان الانتباه واعتياده فاذا نام بالشرط ثم
انتبه ليلا حرم عليه النوم ثانيا وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه لكن لو خالف واثم فاصبح نائما وجب عليه القضاء خاصة وتوقف بعد وضوح ماخذ الحرمة
وربما كان قوله عقوبة بناء على انها انما تكون على فعل المحرم وفيه ان ترتب مثل هذه العقوبة لا يقتضي تحريم الاصح باحة النومة الثانية بل والثالثة ايضا وان
ترتب عليهما القضاء كما هو ظاهر المحكي عن منتهى الفاضل للاصل السالم عن المعارض قلت خبر ابراهيم بن عبد الحميد واضح الدلالة على الحرمة للنهي فيه صريحا عن النوم
حتى يغتسل والامر سهل ضرورة كون المفروض الصوم المعين الذي يجب على المكلف حفظه من كل ما يقتضي ابطاله ومنه البقاء جنبا الى الصبح والله اعلم واما لو انتبه
في الفرض بعد ذلك ايضا فسيأتي التعرض له في كلام المص والمشهور فيه وجوب القضاء والكفارة فيكون حاصل ما عند الاصحاب في النوم مع نية الغسل انه على ثلاثة اقسام
الاول لا يوجب شيئا وهو الذي استمر الى الصبح الثاني الذي حصل معه انتباهه وهو موجب للقضاء خاصة الثالث ما حصل معه انتباهتان وهو موجب
للقضاء والكفارة لكن قد يناقش في عد الكفارة في الثاني ان لم يكن اجماعا بناء على ما اومانا اليه غير مرة من اصالة ترتبها على كل مبطل مقصود واقتضاء النصوص
هنا على القضاء اعم من عدمها كما انه ينبغي ان يعلم ان الفاضل الاصبهاني حكى عن فخر الاسلام في الارشاد انه قال الانتباه من الاحتلام وفي حال الجماع لا يعد من
الانتباهتين بل المعتبر انتباهه بعد نومه جنبا ثم ايده هو بالنصوص من الاصحاب والاخبار فان الحكم انما علق على النوم ثلاثا يتخللها انتباهتان بعد الجنابة قال ولو
اجنب في النوم ولم ينتبه بالاحتلام ثم انتبه فالظاهر انه ايضا غير معتد وانما المعتد ما بعد العلم بالجنابة كما هو نص الشه قلت قد اومانا سابقا الى بعض ذلك قلنا
الانتباه من الاحتلام كالجنابة مستيقظا ولا ريب في عدم عد ذلك ليقظة عندهم انتباهة نعم قد يعد حدوثه ثم نام جنبا ثم استيقظ وهو الذي ادعينا
وفتوى لان الاحتياط لا ينبغي تركه بحال والله اعلم وستسمع تمام البحث عند تعرض المص لحكم الانتباهتين كما انك تعرف فيما ياتي تمام الكلام فيما ذكره هنا من ان
لو استمنى او لمس امراة فامنى فسد صومه لكن ينبغي ان يعلم ان المراد بالاستمناء هنا طلب الامناء بغير الجماع مع حصوله لا مطلق طلبه وان كان محرما ايضا الا انه لا يترتب
عليه حكم سوى الاثم بخلاف الاول فانه لا خلاف اجده في حصول الافطار به بل في المع ويفطر بانزال الماء بالاستمناء والملامسة والقبلة اتفاقا ومحكي نهي الانزال
نهارا مفسد للصوم مع العمد سواء انزل باستمناء او ملامسة او قبلة بلا خلاف وفي ك قد اجمع العلماء كافة على ان الاستمناء مفسد للصوم وفي شرح الاصبهاني
للمعة فسادا مما اطبق عليه الاصحاب ونصت به الاخبار في صحيح ابن الحجاج سالت ابا عبد الله عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما
على الذي يجامع وخبر سماعة او موثقه سالته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين وخبر ابي بصير سالت ابا عبد الله عن رجل
وضع يده على شيء من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة بل في صحيح ابن مسلم انه سئل ابا جعفر
هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه الى غير ذلك من النصوص الظاهرة في الافطار وان لم يكن
قد قصد بذلك الامناء ولا كان من عادته كما هو مقتضى اطلاق الفاضلين وغيرهما مع انه لا يخلو من اشكال خصوصا اذا كان الملموس حلالا بل في ك الاصح ان
ذلك انما يفسد اذا تعمد الانزال وربما يؤيده انه المناسب للجمع بين اطلاق الاخبار السابقة وبين مرسل المقنع عن علي لو ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان
فامنى لم يكن عليه شيء وستسمع تمام الكلام في ذلك انشاء الله فيما ياتي ولو احتلم بعد نية الصوم نهارا لم يفسد صومه بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه من غير فرق بين
اقسام الصوم بل لا يجب عليه المبادرة الى الغسل وفي ك لا اعلم فيه خلافا ايضا وخبر ابراهيم بن عبد الحميد المتقدم انفا محمول على ضرب من الندب نعم لو ترك الغسل اليوم
الثاني فهو من متعمد البقاء على الجنابة بل لو كان ناسيا قضى في المعين على ما تسمع الكلام فيه انشاء الله كما انه لو كان جاهلا كان كذلك بل المتجه في الاخير الكفارة الا اذا كان
معذورا بعدم خطور السؤال بباله فعليه القضاء خاصة والله اعلم وكذا لا يفسد الصوم لو نظر الى امراة حلالا او حراما فامنى على الاظهر عند المص او استمع فامنى
للاصل وغيره خلافا للشيخ فعليه القضاء اذا كان المنظور الا تحل له بشهوة ولابي الصلاح فانه حكى عنه انه قال لو اصغى الى حديث او ضم او قبل فامنى فعليه القضاء
نعم قد يشكل فيما اذا لم يكن مقصوده الامناء ولا من عادته ومن هنا قال في ك الاصح ان ذلك غير مفسد الا اذا كان من عادته الامناء وكذا القول في التخيل لو ترتب
عليه الانزال ولا باس به وستسمع تحقيق الحال في ذلك بل وفي الحقنة وان الاقوى كونها بالجامد جائزة وبالمائع محرمة ويفسد بها الصوم لكن على تردد
عند المص وخلاف تعرف تمام الكلام فيه انشاء الله وهنا مسائل الاولى كما ذكرنا انه يفسد الصيام غير البقاء على الجنابة انما يفسده اذا وقع عمدا لا بدونه كالذباب

يطير الى الحلق والغبار الذى يدخل من غير قصد فانه لا يفسد الصوم بلا اشكال ولا احدا ونصوصا بخلاف الاول فانه يفسد باتفاقنا ايضا سواء كان عالما بكونه مفطرا او جاهلا به على تردد عند المصنف فى الجاهل الا الاول الذى لا ريب فى فساد الصوم معه بناء على الخلاف فيه فان المحكى عن الاكثر بل هو المشهور فساد صوم الجاهل فيجب عليه القضاء والكفارة لاطلاق ما دل على وجوبهما وعن الشيخ فى موضع من التهذيب انه اذا جامع او افطر جاهلا بالتحريم لم يجب عليه شىء وظاهره سقوطهما معا كما عن المنتهى احتماله لسقوط القلم عنه وفى المع الذى يقوى عندى فساد صومه ووجوب القضاء دون الكفارة وفى المدارك والى هذا القول ذهب اكثر المتاخرين وهو المعتمد قلت فيكون حاصل الاقوال ثلثة وربما كان التفصيل بين الجاهل المقصر فى السؤال فيجب عليه القضاء والكفارة وبين غير المقصر لعدم تنبهه فلا يجب عليه الكفارة خاصة واختاره بعض مشايخنا قولا رابعا اذ دعوى كون محل البحث الاول دون الثانى محل منع اللهم الا ان يقال ان الكفارة انما هى عقوبة ولا وجه لها مع عدم الاثم لان المفروض عدم تنبهه بحيث يصح عقابه فيه ان اطلاق بعض ادلة الكفارة شامل للجميع فيمكن منع اعتبار الاثم فى وجوبها وسقوطها فى النسيان ونحوه للدليل اعم من ذلك الا ان الانصاف عدم خلوه من الاشكال بل الذى يقوى فى النفس من ملاحظة النصوص والفتاوى حتى فى غير المقام اعتبار الاثم فى الكفارة لا اقل من الشك والاصل البرائة ومن ذلك يظهر لك قوة القول الاخير اما القضاء فلاطلاق ادلته الذى لا يعارضه موثق زرارة وابى بصير قالا سالنا ابا جعفر ع عن رجل اتى اهله فى شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شىء بعد ظهوره فى غير المتنبه من الجاهل او ان المراد من نفى الشىء عليه فيه نفى الكفارة وهو كذلك بناء على ما قدمنا بل هو شاهد له عند التامل كالنصوص الدالة على عذر الجاهل كقول الصادق ع فى صحيح عبد الصمد اى رجل ركب امرا بجهالة فلا شىء عليه بناء على ارادة عدم الاثم والمؤاخذة واحتمال ارادة الاعم من ذلك يدفعه ان التعارض بين الادلة من وجه لا ريب فى كون الرجحان لادلة القضاء من وجوه منها الشهرة ومنها الظهور وجملة من ادلة القضاء فى الجاهل كما لا يخفى على من لاحظ المقام وغيره واما الكفارة فلاطلاق موثق سماعة وصحيح ابن الحجاج وخبر عبد السلام ابن صالح الهروى وغيرها مما رتب فيها الكفارة على الجماع ونحوه مما لا ريب فى شموله للجاهل والعالم فما فى المدارك من انه لا دلالة فى شىء من الروايات التى وصلت الينا فى هذا الباب على تعلق الكفارة بالجاهل اذ الحكم فيها وقع معلقا على تعمد الافطار وهو انما يتحقق مع العلم بكون ذلك الفعل مفسدا للصوم فان من اتى بالمفطر جاهلا كونه كذلك لا يصدق عليه انه تعمد الافطار وان صدق عليه انه تعمد ذلك الفعل بل رواية ابن سنان التى هى الاصل فى هذا الباب انما تضمنت تعلق الكفارة بمن افطر فى شهر رمضان متعمدا من غير عذر والجهل بالحكم من اقوى الاعذار كما يدل عليه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتضمن لحكم تزويج المراة فى عدتها حيث قال قلت فاى الجهالتين اعذر جهالته ان ذلك محرم عليه ام جهالته انها فى عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك عليه وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الاخرى معذور قال نعم لا يخفى ما فيه بل قد يمنع عليه عدم تناول تعمد الافطار الجاهل ضرورة صدقه على من اكل المفطر فى الواقع وان لم يعلم كذلك ولو انه يعتبر فيه ذلك لم يتجه له الحكم بان عليه القضاء الذى اتفق من روايات القضاء تعلق الحكم فيها على من افطر عامدا والفرض عدم صدقه على الجاهل فالمتجه حينئذ نفى الكفارة فى غير محلها ودعوى ان مطلق الجهل عذر واضح المنع وخبر ابن سنان الاصرح فيه فى ذلك بل ولا ظهور بل اقل الظاهر منه غير المتنبه من الجاهل لا انه الذى لا يقدر على الاحتياط بخلاف المتنبه فانه يستطيع السؤال فالاستدلال به على ذلك فى غير محله كالاستدلال بموثق زرارة وابى بصير المتقدم سابقا الذى حملناه على غير المتنبه من الجاهل وبذلك كله ظهر لك ما فى تحقيق الاقوال خصوصا نفيهما معا فيه وان اختاره المحدث البحرانى والله هو العالم هذا كله فى تناول المفطر جهلا واما لو كان سهوا عن الصوم لم يفسد صومه سواء كان الصوم واجبا او ندبا فلا يترتب عليه قضاء فضلا عن الكفارة بلا خلاف اجده فيه كما عن المنتهى الاعتراف به قال لا خلاف بين علمائنا فى ان الناسى لا يفسد صومه ولا يجب عليه قضاؤه ولا كفارة بفعل المفطر ناسيا وفى صحيح الحلبى انه سئل عن رجل نسى فاكل وشرب ثم ذكر قال لا يفطر انما هو شىء رزقه الله فليتم صومه ونحوه غيره مما لا فرق فيه للاطلاق كالفتوى بين اقسام الصوم الواجب والمندوب والمعين وغيره ولا بين افراد المفطرات نعم قد عرفت فى الجملة وستعرف فيما ياتى حكم نسيان الجنابة حتى يطلع الفجر والله اعلم وكذا فى عدم فساد الصوم لو اكره على الافطار بان توعد على تركه بما يكون مضرا له فى نفسه او من يجرى مجراه بحسب حاله مع قدرة المتوعد على فعل ما توعد به وشهادة القرائن بانه يفعله لو لم يفعل او وجر فى حلقه بلا خلاف اجده فى الاخير لعدم صدق الاختيار الظاهر اعتباره فى الافطار من الادلة عليه كما هو واضح اما الاول فعن الاكثر انه كذلك للاصل وحديث الرفع ومشاركته الناسى فى عدم الاثم بالتناول ولا ينافيه ترتب القضاء على المريض بعد اختصاصه بالدليل والمحكى عن مبسوط الشيخ الفساد لصدق الاختيار معه ضعفه فى ك بانه ليس بمفطر اختيارا وقال نعم يمكن الاستدلال على هذا القول بعموم ما دل على كون الاتيان بتلك الامور المخصوصة مفسدا للصيام لكن فى اثبات العموم على وجه يتناول المكره نظر قلت الاولى الاستدلال بما دل على حكم اليوم الذى يفطر للتقية اذ هو فى معنى الاكراه كمرسل رفاعة عن الصادق ع انه قال دخلت على ابى العباس بالحيرة فقال يا ابا عبد الله ما تقول فى الصيام اليوم فقلت ذاك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرنا فقال يا غلام على بالمائدة فاكلت معه وانا اعلم والله انه من شهر رمضان فكان افطارى يوما وقضاؤه ايسر على من ان يضرب عنقى ولا يعبد الله وفى اخر افطر يوما من شهر رمضان احب الى من ان يضرب عنقى حيث اطلق عليه اسم الافطار مؤيدا ذلك كله بما ستطلع عليه من تتبع النصوص الواردة فى المتحير فى رمضان بعد الفجر قبل المراعاة وغيره من المنافاة بين الاكل ونحوه والصوم بحيث لم يجتمعا وان كان الاكل جائزا شرعا ولذا امر المتحير المزبور بعدم صوم يومه اذا كان قضاء عن رمضان ولو كان للفجر مراعيا على ان حقيقة الصوم ليست الا الامساك عن المفطرات وهو غير متحقق لغة وعرفا قطعا بل وشرعا اذ ليس هو الا ما عند المتشرعة ولا ريب ان الامساك عدم وقوع المفطر باختيار المكلف اصلا وهو منتف ولذا صح سلب الصوم والامساك عنه والمطلق عليه الافطار فى الخبر المزبور وليس هو الا للفساد بعد القضاء اذ لا قائل بالفرق بينهما كل هذا مع ضعف دليل الخصم ضرورة انقطاع الاصل وارادة رفع المؤاخذة من حديث الرفع لا القضاء وعدمه فى الناسى لدليل مخصوص لا له والمشاركة للناسى فى عدم الاثم لا توجب المشاركة فى عدم القضاء بعد حرمة القياس عندنا فقول الشيخ فى غاية القوة كما مال اليه شيخنا فى الرياض واختاره فى ك وستسمع تردد المصنف فيما ياتى ومنه يعلم حال اليوم الذى يفطر للتقية قبل ومنه الذى يفطر قبل الغروب قلت قد يفرق بامكان دعوى ان التقية التى هى دين باعتبار ذهابهم الى ان الغروب ذهاب القرص فلا يستعقب قضاء بخلاف الاول اللهم الا ان يدعى وجوب

ايضا الى ذلك باعتبار الاكتفاء بالبينة وان لم يكن عادلا او حرج منه فيفتح الفرق بين مسئلة الاكراه والتقية ويضعف خبر القضاء فيها بالارسال ويخص دليل القضاء فى الاكراه غير التقية بما ذكرناه مؤيدا والاحوط سلوك الجميع من واد واحد للشك فى شمول ادلة التقية لمثل ذلك الذى مرجعه فى الحقيقة الى موضوع مصداقه او مفهوما الا الحكم والتفصيل الحاصل فى شقوقها محل اخر وعلى كل حال فيكتفى فيها وفى الاكراه مطلق ظن الضرر بل خوفه كما هو المستفاد من النص والفتوى خلافا لما عساه يظهر من شذ من تخصيصه بخوف التلف ولعله للمرسلين السابقين الذين لا دلالة فيهما على التخصيص فلا يعارضان المطلقات نحو التقية فى كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين تنزل به ونحو التقية فى كل شىء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله تع هذا وفى ك حيث ساغ الافطار للاكراه والتقية فيجب الاقتصار على ما تندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر ومثله ما لو تادى بالاكل والشرب او بالعكس وهو جيد بالنسبة الى وجوب الاقتصار لكن قد يناقش فى وجوب الكفارة بناء على ما اختاره هو من فساد الصوم اذ الكفارة تختص بما يحصل به الافطار ويفسد به الصوم والفرض حصولهما بالمباح مما وقع عليه الاكراه فلا افساد ولا افطار بالزائد فلا تتعلق به الكفارة وان كان محرما لتعمد اخترام شهر رمضان مثلا والله اعلم **المسئلة الثانية** لا باس بمص الخاتم ومضغ الطعام للصبى وزق الطائر وذوق المرق ونحوها مما لا يتعدى الى الحلق للاصل واطلاق الصحيح لا يضر الصائم وخصوص صحيح الحلبى عن ابى عبد الله ع سئل عن المراة يكون لها الصبى وهى صائمة فتمضغ الخبز وتطعمه قال لا باس والطير ان كان لها وصحيح عبد الله بن سنان عنه ع فى الرجل يعطش فى شهر رمضان قال لا باس ان يمص الخاتم وصحيح حماد بن عثمان قال سئل عبد الله ابن ابى يعفور ابا عبد الله ع وانا اسمع عن الرجل يصب الدواء فى اذنه قال نعم ويذوق المرق ويزق الفرخ الى غير ذلك من النصوص المؤيدة بصدق اسم الصوم مع عدم الابتلاع ولا ينافيه خبر سعيد الاعرج سالت ابا عبد الله ع عن الصائم يذوق الشىء ولا يبلعه فقال لا بعد حمله على الكراهة التى هى اولى من جمع الشيخ بينهما بحمله على من لا يكون به حاجة الى ذلك قال والرخصة انما وردت فى ذلك لصاحبة الصبى او الطباخ الذى يخاف فساد طعامه او من عنده طائر اذا لم يزقه هلك فاما من هو مستغن عن جميع ذلك فلا يجوز له ان يذوق الطعام ضرورة قصوره عما دل على الجواز من العموم والخصوص المعتضد بالفتاوى فلا يجسر على هذا الحكم بمثله بل لو مضغ شيئا فسبق منه شىء الى الحلق بغير اختياره لم يفسد صومه على الاصح للاذن وصدق عدم التعمد لكن عن نهى انه لو ادخل فى فمه شيئا وابتلعه سهوا فان كان لغرض صحيح فلا قضاء عليه والا وجب القضاء ولا يخفى ما فيه من نظر بعد ما عرفت والله اعلم وكذا لا باس بالاستنقاع فى الماء للرجال بلا خلاف اجده فيه للاصل واطلاق بعض النصوص وخصوص خبر ابن راشد قلت لابى عبد الله ع الحائض تقضى الصلوة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس قلت فالصائم يستنقع فى الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا قلت من اين جاء هذا قال من ذاك وخبر حنان بن سدير عن ابى عبد الله ع ايضا قال سالته عن الصائم يستنقع فى الماء قال لا باس ولكن لا يغمس راسه والمراة لا تستنقع فى الماء لانها تحمله بقبلها بل مقتضاهما عدم الكراهة فى ذلك بعد حمل النهى فى الاول عنه بل الثوب وفى الثانى للمراة عليها كما هو كذلك كما ستعرف ان شاء الله تع والله اعلم ويستحب السواك للصائم باليابس بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل وبالرطب عند الاكثر بل عن نهى انه قول علمائنا اجمع الا ابن ابى عقيل فكرهه قلت ومقتضاه انه لا خلاف بين الجميع فى الجواز لكن فى المخ حكى عنه المنع وعلى كل حال فضعفه واضح اذ لا دليل عليه سوى حسن الحلبى سالت ابا عبد الله ع عن الصائم يستاك قال لا باس به قال لا يستاك بسواك رطب وحسن ابن سنان عنه ايضا انه كره للصائم ان يستاك بسواك رطب وقال لا يضر ان يبل سواكه بالماء ثم ينفضه حتى لا يبقى فيه شىء وموثق الساباطى عنه ايضا فى الصائم ينزع ضرسه قال لا ولا يدمى فاه ولا يستاك بعود رطب ونحوها وعلى تقدير ان قوله المنع يجب حمل الكراهة فى الحسن عليه كما انه على الكراهة يجب حمل النهى عليها لكن فى الاول انه قاصر عن مقاومة الاصل والعموما والاطلاقات خصوصا قول الصادق ع فى صحيح ابن سنان يستاك الصائم اى ساعة من النهار احب وغيره وخصوص صحيح الحلبى سالت ابا عبد الله ع ايستاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه فقال لا باس به من وجوه لا يخفى منها الاعتضاد بالشهرة العظيمة بل سمعت اجماع نهى واما الثانى فانه وان حكى عن الشيخ وابن زهرة وجماعة من المتاخرين التسامح فى الكراهة فينبغى حمل النصوص السابقة عليها ولكن لعل الاولى منه جمعا باعتبار مراعاة كلام الاصحاب ارادة الاقل رجحانا لا الاعم بالمرة او الحمل على التقية خصوصا بعد المروى عن قرب الاسناد بسنده عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال على ع لا باس بان يستاك الصائم بالسواك الرطب فى اول النهار واخره فقيل لعلى ع فى رطوبة السواك فقال المضمضة بالماء ارطب منه فقال على ع فان قال قائل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء قيل له فانه لا بد من السواك للسنة التى جاء بها جبرئيل وخبر موسى بن ابى الحسن الرازى عن ابى الحسن الرضا ع قال سال بعض جلسائه عن السواك فى شهر رمضان قال جائز فقال بعضهم ان السواك يدخل رطوبته فى الجوف فقال الماء للمضمضة ارطب من السواك الرطب فان قال قائل لا بد منه الخ ما نقل فى الخبر السابق وكيف كان فالامر سهل ان كان الخلاف فى الكراهة وعدمها وعن الشيخ فى يب ان الكراهة فى هذه الاخبار انما توجهت الى من لا يضبط نفسه فيبصق ما يحصل فى فيه من رطوبة العود اما من يتمكن من حفظ نفسه فلا باس باستعماله على كل حال وكانه جمع اخر لكن لا شاهد له والامر سهل بعد كون النزاع فى الكراهة وعدمها والله اعلم **المقصد الثانى** فيما يترتب على ذلك وفيه مسائل قد تقدم الكلام فى حكم **الاولى** منها وهى يجب مع القضاء الكفارة بسبعة اشياء الاكل والشرب المعتاد وغيره والجماع حتى تغيب الحشفة فى قبل المراة او دبرها وتعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر وكذا النوم غير ناو للغسل حتى يطلع الفجر والاستمناء وايصال الغبار الغليظ الى الحلق بل وفى غير ذلك مما عرفته مفصلا فلاحظ وتدبر **المسئلة الثانية** لا تجب الكفارة الا فى صوم شهر رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين وفى صوم الاعتكاف اذا وجب بلا خلاف فيما عدا الثانى من ابن ابى عقيل فلم يوجبها فيه وان اثم بالافطار كما فى ك لكن هو قد نقل عنه انه قال من جامع او اكل او شرب فى قضاء شهر رمضان او صوم كفارة او نذر فقد اثم وعليه القضاء ولا كفارة عليه ومقتضى اطلاقه خلافه فى النذر المعين ايضا بل حكى فى س عنه انه لا كفارة فى غير رمضان ثم قال وهو شاذ وعلى كل حال فلا ريب فى ضعفه للمعتبرة المستفيضة فى خصوص قضاء شهر رمضان بعد الزوال كخبر بريد العجلى وصحيح هشام بن سالم وموثق زرارة ومرسل حفص وان اختلفت فى كيفيتها وبها ينقطع الاصل ويطرح موثق الساباطى عن ابى عبد الله ع عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوى الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصيام فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الصيام ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء ليس عليه شىء الا قضاء ذلك اليوم الذى يريد ان يقضيه لقصوره عن المعارضة بوجوه او يحمل على التقية لا على ما عن الشيخ من ارادة ليس عليه شىء من العقاب

لان من افطر في هذا اليوم لا يستحق العقاب ان افطر بعد الزوال ولزمته الكفارة اذ هو مع انه مناف لقوله فيما سأل التفصيل بين قبل الزوال وبعده مخالف للمعلوم من ان
الكفارة لا تكون الا مع الذنب كما انه من المعلوم نصا وفتوى التحديد بالزوال فما في صحيح هشام من التحديد بالعصر مطرح او محمول على ارادة دخول الصلاتين بالزوال الا ان هذه
بل هذه اوان اللوم من التسامح بابدال الظهر بالعصر ونحو ذلك لانه يجمع بينهما بالاثم بالافطار بالزوال والكفارة بما بعد العصر لعدم المقاومة والشهرة العظيمة على الخلاف
بل العمل الفقيه لما مر يمكنه القطع بفساد ذلك فقيل بعض متاخري المتاخرين تبعا للاحتمال بعض المتقدمين اليه لا يلتفت اليه والله اعلم والمعتبر ايضا في صوم النذر منها
صحيح علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك
صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى والمعتبرة ايضا
في صوم الاعتكاف كموثقتي سماعة وخبر زرارة وعبد الاعلى بن اعين ان اختلفت في كيفيتها اذ الكلام الان في اصل وجوبها واليه الاشارة في مضانها البحث عنها بخلاف ابن عقيل
في ذلك مع انا لم نجد له شاهدا في الاخبار بما لا يصغى اليه سيما مع شهرة الاصحاب شهرة عظيمة بل لا باس بدعوى الاجماع منها والله اعلم ثم ما عداه لا يجب فيه الكفارة مثل
صوم الكفارات سيما النذر الغير المعين والمندوب وان فسد الصوم بلا خلاف اجده بل عن المنتهى انه قول العلماء كافة بل لا يبعد جواز الافطار قبل الزوال وبعده كما عن العلامة
وغيره التصريح به لكن في الدروس بما قيل يحرم قطع كل واجب لعموم النهي عن ابطال العمل وموضعه لما ذكرناه في بطلان الاستناد الى عموم الاية لوجوه والله اعلم فرع من
اكل ناسيا فظن فساد صومه وعليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال وفي وجوب الكفارة تردد كما في كل جاهل الحكم اذ ما نحن فيه من افراده وقد تقدم سابقا ان الاشبه لزوم
فيه الا اذا كان جهلا بحيث يرتفع الاثم معه فلاحظ وتدبر وكذا قد تقدم الكلام في حكم ما لو وجر في حلقه واكره اكراها يرتفع معه الاختيار وانه لا يفسد صومه قط واما
لو خوف فافطر وجب القضاء على تردد عند المص ولا كفارة قطعا لكن ينبغي ان يعلم انه قد اطلق المص وغيره عدم البطلان بالاكراه الرافع للاختيار مع ان من صوره الاغماء
والجنون ونحوهما ومحل البطلان فيهما لا يخ من اشكال اللهم الا ان يكون ذلك مستثنى باعتبار انه فعل الغير ويحمل كلامهم على ارادة رفع الاختيار لا على هذا الوجه بل المحقق
الثاني في حواشي المتن ينبغي ان يكون كذلك اي كالايجار ما لو اكره على الافطار حتى ارتفع قصده وذهب اختياره كما لو تهدده ذو شوكة بضرب شديد ونحوه او بتخويف عظيم
وتهديد بليغ حتى لم يملك امره ولم يمكن له بد من ايقاع الفعل ما لو خوف تخويفا الى ان ارتفع القصد لكن حصل شبه الخوف وشهدت القرائن بانه ان خالف وقع به لان
قصده لم يذهب واختياره لم يرتفع ففي افساده صومه قولان الخ وكذا في المسالك وظاهرهما عند التامل ان المراد برفع الاختيار ما لا يحصل معه زوال العقل وان الفرق بينه
وبين القسم الثاني انه وقع به الفعل بخلاف الثاني فالمخوف عن نوعه والله اعلم **المسألة الثالثة** المش بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه ان الكفارة في شهر
رمضان عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مخيرا في ذلك للاصل وصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله ع في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من
غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وخبر ابي بصير سالت ابا عبد الله ع عن رجل وضع يده على شيء من جسد امراته
فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثق سماعة المروي عن النوادر سالته عن رجل اتى اهله في شهر رمضان متعمدا قال
عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم ومن اين له مثل ذلك اليوم وصحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع
سالته عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد ونحوه حسن جميل في الامر بالصدقة الدال على عدم الترتيب والا لما ساغ
الاطلاق الامر بها المحمول على انها احد الخصال بقرينة النصوص السابقة وقيل والقائل ابن ابي عقيل والمرتضى في احد قوليه على ما حكي عنهما ليست على التخيير بل هي على الترتيب
بمعنى العتق الا فان لم يجد فالصيام فان لم يستطع فالاطعام لخبر عبد المؤمن بن الهيثم الانصاري عن ابي جعفر ع ان رجلا اتى النبي ص فقال هلكت واهلكت فقال ما اهلكك
قال اتيت اهلي في شهر رمضان وانا صائم فقال النبي ص اعتق رقبة قال لا اجد فقال صم شهرين متتابعين قال لا اطيق فقال تصدق على ستين مسكينا قال لا اجد فاتى النبي ص
بعذق في مكتل فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال له خذ هذا فتصدق به فقال والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فقال خذه فكله انت واهلك
فانه كفارة لك وهو مع اتحاده وقصوره سندا وعدم صراحته في الترتيب بل ولا ظهوره وان وقع الترتيب في الذكر واشتماله على كون الصدقة به على اهله كفارة له
قاصر عن معارضة النصوص السابقة المعمول بها بين الاصحاب ولو صح لانه لا يجب حمله على الندب لذلك كالمروي عن كتاب علي بن جعفر انه سال اخاه عن رجل نكح امراته
وهو صائم في رمضان ما عليه قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر الله او التقية
من المحكي عن ابي حنيفة والثوري والشافعي والاوزاعي على معنى ان ابا جعفر ع نقل الخبر الاول على حسب ما رووه تقية وان الكاظم ع ذكر الحكم على ما عندهم ومثل ذلك
القائل الصدوق انه يجب بالافطار بالمحرم ثلث كفارات وبالمحلل كفارة واحدة على التخيير فيكون مخالفا للمش في الشق الاول واطلاق النصوص السابقة حجة عليه
واحتمال تقييدها بخبر عبد السلام بن صالح الهروي قلت للرضا ع يا ابن رسول الله قد روي عن ابائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا
كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين
واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه مؤيدا بالملائمة لموثق
سماعة على ما رواه الشيخ بالواو لا او وبما في الفقيه من ان الخبر الذي روي فيمن افطر يوما في شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلث كفارات فاني افتي به فيمن افطر بجماع محرم
عليه لوجود ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري انتهى ولفظ القضاء ذلك بالناحية لانه من وكلائها الاول لا ينطبق الا
عنها فرع المقاومة المفقودة بقلة القائل بل شهرة القائل بالخلاف شهرة عظيمة وفي المحكي عن معتبر المص ان هذه الرواية لم يظهر العمل بها بين الاصحاب ظهورا
يوجب العمل بها وبالحملنا ها على الاستحباب ليكون اكد في الزجر مضافا الى ما في سندها من ان في طريق هذه الرواية علي بن محمد بن قتيبة وهو غير موثق بل ولا ممدوح
مدحا يعتد به وعبد السلام بن صالح الهروي وفيه كلام فيشكل التعويل عليها في اثبات حكم مخالف للاصل وان امكن المناقشة بان العلامة في المحكي عن تحريره قد حكم
بصحتها وفي الخ ان عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري لا يحضرني الان حاله فان كان ثقة فالرواية صحيحة يتعين العمل بها وظاهره عدم التوقف فيها الا

من عبد الواحد الذي هو من مشايخ الصدوق والمعتبرين الذين اخذ عنهم الحديث قد اكثر في الرواية عنه في كتبه كما ان ابن قتيبة قد قيل انه من مشايخ الكشي وقد اكثر
النقل عنه في كتابه فلا اقل من ان يكونا هما من مشايخ الاجازة المتفق بينهم كما قيل على عدم احتياجهم للتوثيق واما حمدان بن سليمان فهو ثقة في كتب الرجال
بلا خلاف فيه واما عبد السلام فقد وثقه النجاشي وقال انه صحيح الحديث وما ذكره الشيخ في كتب الرجال من انه عامي فهو وهم وقد اورد الكشي روايات تدل على انه
من فضلاء الشيعة وبالجملة يمكن تصحيح الخبر المزبور بناء على الظنون الاجتهادية الا انه مع ذلك لا يخ من تردد عندي والعمدة ما ذكرناه سابقا ومنه قد ظهر لك مع كون
الاول اكثر فائدة الاظهر دليلا فلا مناص للفقيه عنه لان الاحتياط لا ينبغي تركه واما الكلام في باقي احكام الكفارة فيأتي في محله انشاء الله والله اعلم **المسألة الرابعة**
اذا افطر زمانا نذر صومه على التعيين كان عليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى وكفارة كبرى مخيرة كشهر رمضان عند المش بين الاصحاب بل عن
الانتصار الاجماع عليه لخبر عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله ع من جعل عليه ان لا يركب محرما سماه فركبه قال ولا اعلمه الا قال فليعتق رقبة وليصم شهرين او ليطعم ستين مسكينا
وخبر القاسم بن فضيل قال كتبت اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما لله فوقع ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فاجاب يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة
مؤمنة او نحوه مكاتبة علي بن مهزيار والاقتصار فيهما على التحرير محمول على التخيير بقرينة الخبر السابق وعدم القائل به خصوصا وقيل والقائل الصدوق كفارة يمين
لصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع سالته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال ان سميت فهو ما سميت وان لم تسم شيئا فليس بشيء فان قلت لله علي فكفارة يمين
وصحيح علي بن مهزيار كتب بندار مولى ادريس يا سيدي اني نذرت ان اصوم كل سبت وان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك
صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم لسبعة مساكين والاول اظهر عند المص وغيره خلافا للسيد المرتضى
فالثاني لصحة السند بخلاف ذي الخبر الاول فانه غير موثق ولا ممدوح مدحا يعتد به وجهالة القاسم بن فضيل واضمار الثالث الذي في طريقه علي بن محمد بن جعفر الرزاز وهو غير
موثق ايضا مع تضمن الاخير بين الامر بالتحرير خاصة ولم يقل به احد والجمع بالتخيير بينه وبين باقي خصال الكبرى اولى من الجمع بالتخيير بينه وبين كفارة اليمين
ويحمل الرواية الاولى على الاستحباب فلذلك لا ريب ان الاحوط الاول وتحقيق الحال ياتي انشاء الله في محله وان كان جميع ما ذكره واضح الدفع والله اعلم **المسألة الخامسة**
التي ذكرها المص هنا وهي ان الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة حرام على الصائم وغيره وان تاكد على الصائم لكن لا يجب به قضاء ولا كفارة على الاشبه
السادسة وهي ان الارتماس حرام على الاظهر ولا يجب به كفارة ولا قضاء وقيل يجبان به والاول اشبه فقد عرفنا الكلام فيهما مفصلا ومنه تعرف ما في كلام
المص فلاحظ وتامل وتدبر والله اعلم **المسألة السابعة** لا باس بالحقنة بالجامد على الاصح وفاقا للاسكافي والشيخ وابن ادريس وجماعة من المتاخرين بل معظمهم للاصل
وحصر ما يضر الصائم في غيره وكثير مما تسمعه في التقطير كما في الاحليل ومما يصل الى الجوف من غير الحلق وغير ذلك خصوص صحيح علي بن جعفر سال اخاه عن الرجل
والمراة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صائمان فقال لا باس وموثق ابن فضال كتبت الى ابي الحسن ع ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم
فكتب لا باس بالجامد بل لا اجد فيه خلافا قبل الفاضلين في المع والمخ فحرمها الاول خاصة واوجب الثاني القضاء خاصة نعم اطلق ابنا بابويه عدم الجواز و
المفيد الفساد والمرتضى في المحكي عن جمله عن قوم من اصحابنا وجوب القضاء والكفارة وعن اخرين القضاء خاصة وعن ناصرياته واما الحقنة فلم يختلف في
انها تفطر وفي الغنية وجوب القضاء بها خاصة كالمحكي عن ابي الصلاح ويمكن ارادة الجميع المايع كما هو المنساق من الاحتقان فينحصر الخلاف حينئذ فيمن عرفت وضعفه
واضح لابتنائه على عدم حجية الموثق الذي يصلح لتقييد صحيح البزنطي سال ابا الحسن ع عن الرجل يحتقن يكون به العلة في شهر رمضان فقال الصائم لا يجوز له
ان يحتقن مؤيدا بما عن فقه الرضا ع لا يجوز للصائم ان يقطر في اذنه شيئا ولا يسعط ولا يحتقن وبه مضافا الى ما هو محرر في الاصول من حجية الموثق سيما مع
اعتضاده بما سمعته انه يمكن دعوى انسياق المايع من الصحيح المزبور كما اعترف به في الكفاية وغيرها فيبقى غيره على مقتضى الاصل ومن ذلك كله ظهر لك انه لا ينبغي
التوقف في انه يحرم الاحتقان بالمايع وان حكي عن ابن الجنيد اطلاق استحباب الامتناع عن الحقنة لانه يصل الى الجوف بل عن جمل المرتضى ان قوما قالوا
بان الحقنة تنقض الصوم ولا تبطله وهو الاشبه لكن لا يخفى عليك ان الصحيح المزبور وما سمعته من الناصريات ومحتمل اجماع الغنية حجة عليهم بل وعلى معتبر المص
لا المنافي له من ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيكون بين الصوم والاحتقان الذي هو نقيض المعلول منافاة فثبوت احد المتنافيين يقتضي عدم
الاخر وذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان لكن اورد عليه في ك وغيرها بان نقيض المعلول انما هو جواز الاحتقان لنفسه واللازم من ذلك انتفاء
الصوم عند جواز الاحتقان لا عند حصوله وان كان محرما كما هو واضح وان امكن مناقشته فيه بل مقتضاه البطلان ولو جاز الاحتقان لمرض ونحوه بل الظاهر انتفاء
البطلان عن امثال نحو هذه النواهي في العبادات لا الحرمة خاصة كما هو محرر في محله وح فيجب به القضاء على الاظهر خلافا لمن عرفت بل الاقوى انه لم ينعقد
اجماع كما حكاه في المخ عن السيد بل وجوب الكفارة به لانه ذا جرم فيمن افطر متعمدا اللهم الا ان يدعى انسياق غيرها وفيه بحث ومن الغريب بعد ذلك كله ما في الرياض
من انه لولا اشتهار القول بالتحريم بالمايع بل عدم الخلاف فيه الا من المرتضى حتى انه يستفاد من الناصريات والغنية الاجماع على الافطار به والقضاء لكان القول
بالجواز غير بعيد لما مر من الادلة في السعوط مع قوة احتمال الجمع بين اخبار المسألة بالحمل على الكراهة سيما الرضوي المتضمن للنهي عن السعوط بكلمة لا يجوز الدالة
على كليهما وهي بالاضافة الى السعوط الكراهة فليكن بالاضافة الى الاحتقان كذلك لئلا يلزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز اذ هو كما ترى جمع لا شاهد
عليه ولا داعي اليه نعم ما ذكره غير واحد من الاصحاب من كراهة الاحتقان بالجامد لم اقف فيه على خبر بالخصوص الا انه لا باس به للتسامح فيها وكراهة بعض النظائر و
الاحتياط ونحو ذلك بل قد يتكلف له بدعوى ارادة الاعم من الحقيقة والمجاز من النهي في الصحيح بقرينة ما في الموثق وغيره مما يدل على الجواز في الجامد فيبقى ارادة
الاعم من المايع من الاحتقان فيه والله اعلم **المسألة الثامنة** من اجنب ونام ناويا للغسل قبل الفجر ثم انتبه ثم نام كذلك ثم انتبه ونام ثالثا ناويا حتى
طلع الفجر لزمته مع القضاء الكفارة على قول مشهور بل في ف والغنية والوسيلة وجامع المقاصد الاجماع عليه وهو الحجة مع خبر المروزي ومرسل عبد الحميد بعد
تقييدهما بما دل على القضاء خاصة في الانتباه الواحد لانه كتعمد البقاء على الجنابة لندرة الانتباه قبل الفجر زائدا على ذلك لكن مع ذلك كله فيه تردد

سند المص لا جزم بعدم الكفارة في لمع وتبعه الفاضل في شي وبعض متاخري المتاخرين للاصل وقصور سند الخبرين بل ودلالتهما الا طلاقهما الكفارة على تارك الغسل
حتى الصبح وتقييده مما اذا تعمد الترك كان خبر ابي بصير ممكن بل واولى من التقييد المزبور والبحث في مثل هذا الاجماع معلوم وفيه ان الاصل مقطوع والقصور مجبور بل
نفي انه لا لزم ضرورة امكان التقييد بهما معاد لو سلم فهو اولى للشهرة وغيرها مما عرفت والبحث هنا ضعيف لشهادة التتبع لرفيل المص واضعف منه البحث في اصل الحجية
والتامل في تعين الغسل في الانتباهتين واحدهما اولى لوجوب والظاهر انه لا اثم عليه في النوم وان زاد على الثالث مع احتمال الانتباه اخبار لا معتد به للاصل ولا ملازمة بين
الكفارة والاثم **المسئلة التاسعة** يجب القضاء خاصة في الصوم الواجب المعين كشهر رمضان بتسعة اشياء عند المص الاول فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة
تمسكا بالاستصحاب ثم ظهر سبق طلوعه بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل في صريح الانتصار وظاهر الغنية الاجماع عليه مضافا الى عموم الفوائت وجملة الصادق بعدم
اتمام اليوم سواء كان ظانا بقاء الليل او شاكا فيه وظانا عدمه لاشتراك الجميع في جواز الاقدام لقاعدة اليقين للاية الكريمة الظاهرة في علق اعتبار الامر
بامساك النهار واقعا كي يحتج بباب المقدمة المقتضية للصوم مع ظن البقاء ايضا فضلا عن الشك مع انه لا خلاف في جواز تناول المفطر فيه كما اعترف به بعضهم وفي
نفي الكفارة بالاصل السالم عما توهمه بعض العبارات من وجوبها على الشاك فضلا عن الظان للعكس واضح المنع والمعروف بين الاصحاب بل في الرياض لا خلاف اجده فيه
على العاجز عن المراعاة كالمحبوس والاعمى بلا خلاف اجده للاصل وجواز التناول له مع اختصاص النص والفتوى بحكم التبادر وغيره بصورة القدرة كما لا يخفى على من تدبرهما
لكن قد يناقش بانقطاع الاصل بعموم فانه بناء على صدق تسهر عليه بعد الامساك في بعض اليوم في اي حال يكون الا ما علم عدم الباس فيه كالنسيان ومن هنا كان تناول
المفطر في غير شهر رمضان بعد طلوع الفجر مفسدا للصوم واجبا كان او مندوبا مع المراعاة وبدونها كما عن العلامة وغيره التصريح به وقد رواه الحلبي عن الصادق في
غير رمضان واسحق بن عمار وعلي بن ابي حمزة عن ابي ابرهيم في قضاء شهر رمضان لكن في انه ينبغي تقييد ذلك بغير الواجب المعين اما هو فالاظهر مساواته لصوم شهر رمضان وهو لا يخ
من نظر نشير فيما ياتي وبان جواز التناول له للاستصحاب لا ينافي ثبوت القضاء عليه بمنع اختصاص النص بالقادر فالاحتياط لا ينبغي تركه ومراعاة غير العادل
كعدمها وفي معامله التحو معاملة العاجز او تكون مراعاته رجوعا الى غيره فيكون هو المدارج في القضاء وعدمه وجهان اقواهما الاول والثاني الافطار اخلادا الى من اخبر
كالجارية ونحوها ان الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالعا بلا خلاف اجده فيه ايضا بل في الغنية الاجماع عليه لاصالة عدم الكفارة وعموم الفوائت في القضاء
في وجه وقال معوية بن عمار للصادق امر الجارية ان تنظر الطلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع بعد فاكل ثم انظر فاجده قد كان طلع حين نظرت فقال تتم يومك وتقضيه
اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه وصريحه كالموثق سقوط القضاء مع المراعاة بنفسه مع انه لا خلاف فيه بل في صريح الانتصار وظاهر المحكي
عن في وغيره الاجماع عليه بل ظاهر النص والفتوى سقوطه مع المراعاة وان كان شاكا او ظانا بالفجر ثم تبين انه تناول بعده لكن قد يشكل باطلاق ما دل على القضاء
بتناول المفطر وبانه اولى بذلك من الظان ببقاء الليل باخبار الجارية والاستصحاب ومن هنا مال اليه بعض وهو احوط ان لم يكن اقوى نعم ظاهرهما اي الصحيح والموثق
كالفتاوى اعتبار المباشرة في ذلك فلا يجزي غيره وان كان نائبا عدلا لا متعددين واختصاص السؤال في صدره بالجارية لا ينافي العموم المستفاد من الجواب خلافا للمحكي عن التحقيق
والتهذيب وغيرهما فاسقطوا القضاء بالعدلين لكونهما حجة شرعية بل عن غيرهما الاكتفاء بالعدل الواحد بناء على ان المقام من الاخبار لا الشهادة فيكون الواحد فيه
حجة شرعية وهما معا كما ترى ضرورة انه ليس المدار في سقوطه على كون التناول بحجة شرعية والا لكفى الاستصحاب بل على مباشرة المراعاة فيبقى ما سواها مندرجا
تحت اطلاق ما دل على القضاء بل ذلك من خبر علي بن ابي حمزة وغيره وحجية العدلين والعدل الواحد لا تنافي ثبوت القضاء والا وجب تخصيص ما دل عليها بما هنا
والثالث ترك العمل بقول المخبر بطلوعه اي الفجر والبقاء على ما كان عليه من الافطار لظن ارادة المخبر كذبه للسخرية ونحوها بلا خلاف اجده بل في ظ ك وعن غيرها الاجماع عليه
بل هو اولى قطعا من الاولين في وجوب القضاء وسئل عيص بن القسم الصادق عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم
وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي اما الكفارة فالجميع مشتركون في نفيها بالاصل ولا فرق بين تعدد المخبر واتحاده وعدالته وفسقه خلافا لجماعة فاستقربوا
الكفارة باخبار العدلين لعلهم يريدون ذا لم يظن التسخير باخبارهما فان جواز التناول مع اخبارهما بل اخبار العدل الواحد ترك المراعاة اعتمادا على الاستصحاب
الذي يشك في حجيته مع هذا الفرض لا يخ من نظر بل لعل الحجة الكفارة لانقطاع الاصل بالخبر فهو كالمتعمد نعم لو اخبر العدلان او العدل الواحد فراعا فلم يتبين له ذلك
ساغ له التناول سواء ظن الخطاء اولا بناء على جواز التناول له حال الشك وفي الموثق عن رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال
فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي زعم انه راى الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين الخ ومن ذلك بان ان الاحوال الثلثة ولعل التقييد
بما في المتن الكذب شاذة اليها او الى متيقن منها كما ان نصوص نفي الشي على من راعى بنفسه فلا خطاشاملة باطلاقها لمثل المقام وان كان المخبر عدلا او عدلين الظ
اختصاص هذا الحكم وسابقيه بشهر رمضان دون غيره من الواجب والمندوب المضيق والموسع المعين وغيره بلا اشكال في شي منه الا في المضيق والمعين خصوصا بعد ما ورد
من استقبالنا يوم اخر وانظار ذلك اليوم في نهار رمضان الذي هو اولى من غيره بالالحاق بل يمكن دعوى ان مقتضى اطلاق خبري ابن ابي حمزة واسحق بن عمار ذلك وان تضمنا
رمضان بل في الثاني منهما التعليل بانك اكلت مصبحا او نحو ذلك الى ما بعد كما انه اطلق في صحيح الحلبي الافطار وان تسحر في غير شهر رمضان الى انه الموافق للضوابط
ظهور الادلة كقول الباقر في صحيح ابن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس ونحوه مما اطلق فيه اعتبار الاجتناب عن ذلك
في اعتبار الصوم اللغوي في الشرع الا ما خرج بالدليل من النسيان ونحوه بل في خبر ابي بصير وسماعة في المسئلة الاتية كالصريح في ذلك بل منه يظهر دلالة قوله تعم ثم اتموا الصيام
عليه فلاحظ وتدبر وح فهو في الفرض مفطر لا يصلح للامتثال به لامر الصوم فان كان مما له بدل انتقل الى بدله والا سقط ودعوى ان صحيح معوية بن عمار بل وموثق
سماعة كالصريحين في اطلاق القضاء مع المراعاة من غير فرق بين شهر رمضان وغيره بل ربما قيل ان الصحيح منهما عام بترك الاستفصال فيه يدفعها معارضتها باطلاق نصوص
الافطار في قضاء رمضان وترك الاستفصال فيهما مع رجحانها عليها بظهور الصحيح وتصريح الموثق بكون ذلك في شهر رمضان ومن ذلك بان ضعف الحاق المعين فضلا
عن غيره به وان كان قد يحتج للاول بعدم معلومية القضاء شرعا الا عند فساد الصوم لعذر منه كما في الناسي ومع احتمال ذلك يجب امساكه بتحصيل الامتثال الامر القطعي فلا

يجب القضاء الا انه بامر جديد ولا نوان معلوم بعد عدم التقصير في الاجتهاد نعم هذا مختص بالواجب المعين لانه الذي يفرض فيه القضاء الموقوف على امر جديد المنفي فيما نحن فيه
ولا كذلك الواجب المطلق لان امره لعدم توقيته بوقت باق فلا بد من الخروج عن عهدته ولا يحصل بمثل هذا الصوم المشكوك في صحته وفساده ومن هنا يظهر الحكم في المنذور
بقسميه ونحوه على النصوص بانها مع ضعف السند في بعضها بين مختص برمضان مورد فلا يعارض وارد في قضائه مما لا يجري فيه الاصل المذكور ومنشأ منه عدم المراعاة
لكن الجميع كما ترى خصوصا بعد ما عرفت من ظهور الادلة في اعتبار الامساك عن المفطرات في الصوم شرعا الا ما ثبت فيه خلافه كالناسي ونحوه ومقتضى الافطار في الجميع
الصوم ليس الا عبارة عن الامساك عن المفطرات وهو في المقام لم يتحقق قطعا لا لغة ولا عرفا ولا شرعا اذ ليس معناه الا ما هو المتبادر عند المتشرعة من الامساك
وعدم وقوع المفطر باختيار المكلف اصلا وهو منتف لذا يصح سلب اسم الصوم والامساك عنه كما يصح اطلاق لفظ الافطار عليه منه فيقدح الاستدلال عليه ايضا
بما في بعض نصوص القضاء من ظهور دورانه على تحقق الافطار وانه متى ثبت القضاء بل لا يخفى على من تتبع النصوص خصوصا الواردة منها فيما تقدم من المسئلتين
غاية وضوحها في التنافي بين فعل المفطر والصوم بحيث لا يجتمعان وان كان التناول جائزا شرعا الاستصحاب ونحوه والله اعلم وكذا يجب القضاء خاصة في الرابع من التسعة
وهو الافطار تقليدا لمن اخبر ان الليل دخل حيث يجوز له التقليد لعمى وشبهه وقلنا بجواز التعويل فيه على العدل الواحد والعدلين ثم تبين فساد الخبر ضرورة عدم
منافاة الجواز شرعا للقضاء الذي قد عرفت ظهور النصوص في ثبوته بمطلق فعل المفطر الا ما قام الدليل عليه بل هو اولى بالقضاء من المتناول في الليل باخبار
المخبر بقاءه المعتضد بالاستصحاب وحجية البينة وخبر العدل ليست بابد من ذلك فلا يلزم شي منها سقوط القضاء المترتب على ما عرفت مع ان في الخلاف والغنية
الاجماع على القضاء خاصة على من افطر شاكا في دخول الليل وكان غير داخل ويندرج فيه بعض افراد المقام بل لو اريد من الشك ما يشمل الظن كما هو معناه لغة
ويفهم من كثير من الاخبار الواردة في بحث الخلل في الصلوة بل ومتناوي الفقهاء اندرج فيه جميع افراده اذ لا يحصل من الخبر نفسه لو كان شهادة ازيد من الظن الفرض
اندراجه في الشك واما الكفارة فالاصل عدمها بعد عدم الاثم في التناول والجواز شرعا نعم لو تناول باخبار المخبر وكان لا يجوز له التقليد اتجه وجوبها مع القضاء
لصدق الافطار عمدا حتى لو كان جاهلا بعدم جواز التقليد في وجه بل في بعض النصوص الصحيحة ما يقتضي وجوبهما مط من غير تقييد بالعمد بل هو في اكثر اخبارها في كلام
الرواة خاصة فلا يصلح مقيدا لما الملق من اخبارها وح فالاصل وجوبها مط الا ما قام الدليل فيه على العدم وليس منه ما نحن فيه وبعض الاخبار الدالة على اشتراط التعمد
بالنسبة اليها بل والقضاء ايضا ضعيف السند بل والدلالة ومن ذلك كله يظهر لك محل النظر فيما في جملة من كتب الاصحاب خصوصا ك وذخيره بل ومع صدق ان دعوى
ظهور المتن فيمن لا يجوز له التقليد اذ لا اشكال في سقوط القضاء عمن يجوز له كالاعمى ونحوه كما انه لا كفارة على من لا يجوز له التقليد للاصل واضح النظر من وجوه
لا تخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا اللهم الا ان يقوم اجماع على بعضها كسقوط القضاء عمن جاز له التقليد عمن اخذ بخبر العدل او العدلين بناء على جوازه لك ودونه
ثبوته خرط القتاد فتجنبه والله اعلم بحقيقة الحال والخامس الافطار للظلمة الموهمة اي الموجبة لحصول الوهم بالمعنى المصطلح بدخول الليل والشك كما هو لفظ النهاية
مقابلا له في ثبوت القضاء بغلبة الظن وح لا خلاف ولا اشكال في وجوب القضاء بل الاجماع بقسميه عليه لعموم ما دل عليه مما عرفت لكن قد يشكل عدم الكفارة
ح بما سمعت ومما يقتضي وجوبها بل هو هنا من العالم العامد لو بملاحظة الاصل الشرعي وعدم جواز الاقدام له حتى لو استمر الاشتباه ودعوى اعتبار العلم بالاثم
بالنهار في وجوبها بحيث لا يكفي الاصل ونحوه واضحة المنع كما عرفته سابقا واجماع الغنية ومحتمل اجماع الخلاف على سقوطها عمن تناول شاكا في الليل كما هو صريح لفظ
متبين خلافه نعم قد يقوى بانتفائها مع جهله بعدم جواز الاقدام بذلك بناء على سقوطها عن الجاهل بالحكم وبه ايضا مع مصادفة الواقع للاصل مع ان في مواثك
ومما شئت الا ان لا اشكال في الاثم كنظائره من الافطار معتقدا انه من رمضان ظاهرا انه عيد ونحوه لكن قال بعد ذلك في الاول الذي يتسا اليه النظر حصول
الاثم دون الكفارة وان اريد من الوهم الظن كما هو احد اطلاقاته بل ينبغي ارادة غير الغالب هنا بقرينة قوله فلو غلب على ظنه لم يفطر فلم يقض ففيه ان سقوط القضاء
مع دون الثاني مذهب ابن ادريس خاصة لم يساعد عليه شي من الادلة ضرورة عدم الفرق فيها بين مراتب الظن حيث يجوز التعويل عليه ولا يجوز بل لعل دعوى
استفادة سقوطهما معا عن الغالب والكفارة خاصة عن غيره من الادلة ولو بدعوى انه مقتضى الجمع الذي لا شاهد له بين النصوص من الغرائب لذا اشتد النكير عليه في الخ
وجعل منشأ خياله هذا ما توهمه من كلام شيخنا ابي جعفر مما هو ليس مقصوده وشبهة في الغرابة ما عن الشهيد من تفسير الوهم على هذا التقدير بترجيح احد الطرفين لامارة
غير شرعية والاخر الترجيح لها مع ما في ضمنه من انه غير تام ايضا لان الظن المجوز للافطار لا يفرق فيه بين الاسباب المثيرة له لكن الانصاف ان تفسيرها للمتن وما شابهه بلاولى
اي ارادة الشك من الوهم والطرف المرجوح بعيد ايضا جدا بل قد عرفت ما فيه من اشكال عدم الكفارة ولعل الاولى ارادة الخطاء منه بمعنى ان الظلمة اوقعت الصائم
فيها حتى تخيل الليل وشمله بحيث فيه وجوب القضاء للاطلاق السابق وخصوص موثق سماعة هنا بخلاف ما لو علم ان في السماء علة من سحاب ونحوه وظن دخول الليل معه
فانه لا يقضي لان الرخصة له شرعا اذ قد عرفت عمية ما من سقوط القضاء وها الا ان في الطلاق ما يقتضيه بل الاز بالصباح الكناني سئل ابا عبد الله عن رجل صام
ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء غيم فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه لا يقضيه والشحام روى عنه ايضا في رجل صائم ظن ان الليل قد كان
وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه الباقر قال لزرارة وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته
بعد ذلك وقد صليت اعد الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا وهما يقيدان الطلاق ما دل على القضاء على الاول بناء على ما ذكره من التفسير
مضافا الى الطلاق موثق سماعة سالته عن قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فظنوا انه ليل فافطروا ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس فقال على الذي
افطر صيام ذلك اليوم ان الله تعالى يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وهو كالصريح فيما ذكرنا بل من علم ان نظر
الاصحاب في تعبيرهم الى النصوص وانهم كالناقلين بالمعنى يقطع بكون المراد ما في هذا الخبر وهو ما او صريح في تخيلهم كون السحاب الليل والمراد من الظن القطع نحو قوله
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم المعلوم منه عدم جواز الاعتماد عليه مع عدم العلة والمناقشة في دلالته على القضاء باحتمال ارادة وجوب اتمام صيام ذلك اليوم والاستدلال
بالاية لا ينافيه بل تؤكده كقوله فمن اكل الخ اذ التعمد في الاكل الموجب للقضاء انما يتصور بعد الانجلاء لانه افطار لا قبله اذ هو تعمد للاكل كناسي الصوم لا للافطار

كما ترى انه هو مخالف للظاهر من وجوه خصوصا بعد فهم معظم الاصحاب منه من ذلك المعبر عنه بالافطار وظهور الاسناد الى نفسه بقرينة تمسكه بقوله من اخّر في ازاد مبيانه

ذلك اليوم كما هو واضح نعم لا وجه للاستدلال به كما عن المعظم على القضاء على من افطر بظن الدخول ولو للعلة في السماء مؤيدا باطلاق ما دل عليه والطعن في سند المعارض

وفي دلالة الصحيح منه بان مضي الصوم لا يستلزم عدم القضاء وشدة ذا العمل باطلاقه الشامل لصورة الوهم والشك لا قائل بها قطعا كالظن مع التمكن من العلم بالمراعاة

[illegible]

[illegible]

ونصوص المقام محمولة على ما اذا حصل الغلس قهرا ولم يصل به الطعام الى الفم ومن ذلك كله ظهر لك ان الاشبه القضاء والكفارة ايضا في ابتلاع الخارج من الغذاء من بين
الاسنان في العمد بل لا اجد فيه خلافا مصرحا الا ايجاب القضاء عليه عن ابي حنيفة من غير تعرض للكفارة لا يقتضي نفيها واما في السهو فلا شيء عليه قطعا ان لم يكن بقصر
في التخليل اما معه فيجري لو نوى بقيته طعام في خلال الاسنان في فوائد الشرائع كالارشاد جو القضاء خاصة لتعريضه صومه للافطار لشهادته في تخليل الاسنان وللنظر فيه مجال
والله اعلم **الثالث** لا يفسد الصوم ما يصل الى الجوف بغير الحلق من منافذ البدن المعلومة عدا ما عرفت البحث فيه من الحقنة بالمائع لصدق اسم الصوم معه شرعا
لكون المعتبر فيه عدم الوصول الى الجوف بما يسمى اكلا او شربا بالاطلاق لو اصل او الموصول اليه كيف ما كان واما الا لقم فيما لو كان ذلك ظاهرا بعد الانعقاد ونحوه مما
تقدم من كراهة الكحل والسعوط والاحتقان بالجامد والتقطير في الاذن وابتلال الماء من منافذ الشعر بل الثوب في الجسد بنحو ذلك ونحوها وحصر الباقر ما يضر الصائم في اربع
الطعام والشراب والجماع والارتماس بل في اخر عن الصادق الصيام من الطعام والشراب كما ان في جملة من النصوص تعليل عدم الفطر بالكحل والذباب بانه ليس بطعام والثاني
فيما يصل بغير الحلق من منافذ البدن لا يسمى طعاما ولا شرابا نعم لو فرض منفذ ولو بالعارض لما في البدن افطر به قطعا ان كان مما يصل به الغذاء اما لو كان في مكان لا يتعلق
بالوصول منه لسفله عن المعدة مثلا ففيه وجهان اقواهما عدم الافطار وح فما قيل من ان صب الدواء في الاحليل حتى يصل الجوف يفسد كما حكاه في المخ عن ط قال قال وان كان
يا بسا لم يفطر واختاره هو فيه كما حكي عن جماعة مسندا لا بانه قد وصل جوفه مفطرا باحد المسلكين فان المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار كما في الحقنة في
غاية الضعف خصوصا مع امكان منع نفوذ المثانة الى الجوف وانه انما يرشح بها رشحا او مغلوقية واضعف من ذلك ما حكاه عنه ايضا فيه مع اختياره له ايضا من الافطار
بطعنه نفسه او امره به فوصل الى جوفه بخلاف ما لو طعنه غيره الذي هو كما لو اوجر في حلقه لكن لا كفارة للاصل بل استقرب فيه ايضا مستظهرا له من ط الافطار بوصول الدواء
الجرح الى جوفه والجميع كما ترى مع انه مخالف للمشهور بين الاصحاب بل الشيخ نفسه صرح في الخلاف بعدم الافطار بالتقطير في الذكر ولا بوصول الدواء الى جوفه من جرحه لا بوصول
الرمح مثلا اليه سواء كان او بايسا استقر في الجوف ولا باختياره او مقتصرا في حكاية الخلاف في ذلك على العامة ومن ذلك كله ظهر لك ما في قول المص وفيه تردد ولو
وضع الشيء في المنفذ ولم يعلم وصوله الى الجوف فلا افطار قطعا بل وكذا لو وصل وكان غير مقصود ولا معتاد واحتمال الافطار بهذا التعريض في غاية الضعف فحمل المحقق على
الموضوع بقصد الايصال فوصل وكان معتادا الوصول بالوضع فقد عرفت ان الاقوى فيه العدم ايضا والله اعلم **الرابع** لا يفسد الصوم ابتلاع النخامة وهي في مختصر البرهان
التي تخرج من اقصى الحلق من مخرج الخاء المعجمة وفي الصحاح النخامة النخاعة وبالعكس لكن في المختصر المزبور النخاعة البزقة التي تخرج من اصل الفم مما يلي النخاع وعن بعض اهل اللغة
او ما يخرج من الصدر او الخيشوم عند التنخع على كل حال فلا يفسد ابتلاعها ولا اجتلابها ولا ابتلاع البصاق المجتمع في الفم ولو كان عمدا ما لم ينفصل عن الفم بل في كره نسبة الثاني الى
علمائنا اقل سؤال جمعه فيه ثم ابتلعه ولو بجمعه فوقف نفي الخلاف فيه بل ظاهره ذلك في النخامة ايضا للاصل في الجميع السيرة في بعض والحرج فيه في اخر حتى اثر النخامة المختلف
بعد العيون وقول الصادق في الموثق لا باس بان يزدرد الصائم نخامته لاطلاق قوله ايضا في خبر عبد الله بن سنان من تنخع في المسجد ثم ردها في جوفه لم يمر بداء في جوفه
الا ابرأته ونحوه بعض نصوص الغلس وغير ذلك مما لا فرق فيه بين الوصول الى فضاء الفم وعدمه وبين جلبها وعدمه واحتمال ان الثاني من قبيل القيء كما عن بعض العامة ومقتضاه
الافطار به ولو ردده بابه لدعوى مساواة فضاء الفم الخارج عنه كما اختاره اول الشهيدين وثاني المحققين وغيرهما في غاية الضعف انما لا شاهد لهما بل عليهما متحقق كما عرفت
نعم لو انفصلا عنه ثم ابتلعهما افسد كما لو كانا من اجنبي بل في كره كونه لا نعرف فيه خلافا لشبههما واخرجها عليها بانه من الريق ثم اعادها وابتلع الريق افطر وان كان قليلا فاشكال
ينشأ من انه لا يزيد على رطوبة المضمضة ومن انه ابتلعه دفعه منفصلا عن فمه فافطر به كالكثير وفيها ايضا لو بل الخياط الخيط بالريق والغزال المغزل بريقه ثم رده الى الفم على
ما يفعلانه عند الفتل فان لم يكن عليه رطوبة تنفصل فلا باس وان كانت وابتلعها افطر عندنا وهو قول اكثر الشافعية ان كان في جميع ما ذكره منع واضح متى استهلك
ما في الفم بحيث بعد ابتلاع ريقه لا غيره وعليه يحمل نصوص ذوق المرق ونحوه ومضغ الطعام ونحوه ومثل الرضاعة في خبر ابي الحسن الرازي عن السواك الرطب يدخل رطوبة
في الحلق فقال الماء للمضمضة اطيب من السواك الرطب بل وخبر ابي بصير وعلي بن جعفر في امتصاص احد الزوجين الاخر مع انه اعم من الابتلاع كما ان النبوي العامي من مصه
لسان عائشة كذلك مع انه اعم من رطوبته ايضا بل وخبر ابي ولاد الحناط الذي قال للصادق اني اقبل بنتا لي صغيرة وانا صائم فيدخل في جوفي من ريقها شيء فقال لا باس ليس عليه
شيء ولعله اولى من حمله على عدم القصد على كل حال فمتى استهلك لم يكن به باس بل كان كما لو اخرج لسانه ثم رده وابتلع ما عليه كما صرح غير واحد بعدم البطلان
به بل في كره عندنا واما ما ينزل من الفضلات من راسه اذا استرسل وتعدى الحلق من غير قصد له لم يفسد الصوم بلا خلاف ولا اشكال ولو تعمد ابتلاعه افسد كما في د وفي س وغيرها
ان صار في فضاء الفم وربما كما حكى فوائد الشرائع بما بعد الحاء المهملة والاقوى كونه كالاول لا يبطل مط وفاقا للجماعة بل المشهور على الظاهر الاكثر ما سمعته وجميعه حتى غير النخامة بناء
على شمولها للخارج من الجوف والراس كما في خبر بل لو سلم وجب الاجتناب مط او اذا وصل الى فضاء الفم تحصيلا لليقين بالبراءة مع فرض الشك فيها بدونه امكن القول بعدم القضاء
معه ايضا في احد الوجهين بل جزم به في خبره وض في مواضع لعدم العلم بتحقق سببه من الافطار ونحوه بذلك اذ الفرض احتمال كونه مفطرا وان كان قد يناقش بامكان تحقق
سببه باصالة عدم دخول المراد والمطلوب فيندرج فيما دل على القضاء اذا لم يفعل وكيف كان فعلى القضاء يجب الكفارة مع القضاء بل ربما قيل بوجوب كفارة الجمع بناء على
حرمة ابتلاعه ووجوبها فيه فيهما معا نعم لو خرج من فيه مثلا دم فابتلعه مكن ونحو ذلك بناء عليه قد يحتمل عدم الافطار به لانه من الريق وان حرم ابتلاعه لانه دم
ولو شك في القضية هل هي من الراس او الصدر بناء على الفرق بينهما كان له ابتلاعه للاصل ولو اشبهت عليه محصوره لا يجوز له الابتلاع الا انه اذا ابتلع لا قضاء ولا كفارة
عليه في وجه قوي **الخامس** مضغ الطعام اذا لم يتعد الريق بطعمه من غير انفصال اجزاء منه كالعلك ونحوه وقيل والقائل كما قيل الشيخ في به والاسكافي يفسد الصوم وان كان الذي عثرنا
عليه في الاولى نفي جواز العلك للصائم والاقرب بعده في موجبات القضاء ولا مفسد الصوم فيمكن ارادة الكراهة منه والمحكي عن ابن الجنيد فيما حضرني من المخ غير صريح فيه
وقيل والقائل الاكثر والمش لا يفسد وهو الاشبه للاصل وحصر الباقر ما يضر الصائم في غيره ومضغ العلك وهو صائم في صحيح ابن مسلم الا انه حذف منه لانه قد وجد في
نفسه منه شيئا وخبر ابي بصير سئل الصادق عن الصائم يمضغ العلك قال نعم ان شاء لكن عن الشيخ انه غير معمول عليه ولعل المراد ظهوره او اشعاره في عدم الكراهة لا في الرخصة
فيه نعم هو مكروه كما يستفاد من التحذير السابق والجمع بين ما عرفت وحسن الحلبي وصحيحه قال للصادق الصائم يمضغ العلك فقال لا فالقول بعدم الجواز لذلك لا لان الدم لا

كتاب الصوم

انتقال الاعراض فوجود الطعم لا يكون الا بتخلل اجزاء ذي الطعم وابتلاعها مفسد فيه منع التخليل اولا ولعل الطعم المزبور بالمجاورة وعن هي قد جبل من لطخ باطن قدميه بالحنظل
وجد طعمه لا يفطره اجماعا ومنع الافطار بمثل هذه الاجزاء التي لا تدرك بالحس وانما يعلم وجودها بوجود بعض الاعراض الحالة فيها ثانيا نعم لو كان مفتتا ووصل
منه شيء الى الجوف بطل صومه كما لو وضع سكرة في فمه وابتلع الريق بعد ما ذاب فيه والله اعلم **السادس** اذا طلع الفجر وفي فيه طعام لفظه ولو ابتلعه فسد صومه وعليه
مع القضاء الكفارة اجماعا بل في كره انه موضع وفاق بين العلماء كما انه معلوم من نصوص المذهب واحتمال الحاق ما في الفم بما في الجوف فيجوز ابتلاعه لا ينبغي الالتفات
اليه **السابع** المنفرد برؤية هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم فاذا افطر كان عليه القضاء والكفارة لتناول الادلة له خلافا لما عن بعض العامة فيصوم مع جماعة الناس وعن ابي
حنيفة فلا تجب الكفارة وان وجب القضاء **المسئلة العاشرة** لا اشكال ولا خلاف في انه يجوز الجماع في ليلة الصيام حتى يبقى لطلوع الفجر مقدار ايقاعه و
الغسل فان عصى ولم يغتسل كان عاصيا بذلك لا بجماعه ولو تيقن ضيق الوقت عن الجماع والغسل فواقع وطلع عليه الفجر وهو جنب اثم قطعا وفسد صومه وكان عليه
الكفارة مع القضاء بناء على ما عرفته من وجوبهما بذلك نعم في الاجماع عليه نظر لو قيل بشرعية التيمم بدله للضيق عنه كالصلاة امكن القول بصحة صومه عدا الكفارة
وان كان قد اثم بنقله حال الاختيار الى الاضطرار ولو فعل ذلك ظانا سعته فبان عدمها فان كان مع المراعاة لم يكن عليه شيء كما في الاكل اذ لا فرق بين سائر المفطرات
في ذلك لان الدليل مختص به يخرج عن ظهوره وما يقتضي القضاء من النصوص مخصوص بما ينافي الاستصحاب فان اهمل المراعاة فعليه القضاء خاصة لا عدا الكفارة والطائفي
الادلة في القضاء فقد عن سيد المدارك والفاضل الخزيني فيه بانه لا دليل عليه سوى باب التشبيه بوجوب القضاء بالاكل قبل المراعاة وهو موقوف على ثبوت التعليل الا
وفيه تامل في الثاني في غير محله بعد ما سمعت من احتياج عدم القضاء الى المخرج لا القضاء **المسئلة الحادية عشر** تتكرر الكفارة بتكرر الموجب ان كان في يومين من صوم
يتعلق به الكفارة من شهر واحد فضلا عن الشهرين اجماعا بقسميه من غير فرق بين تخلل التكفير وعدمه واتحاد جنس الموجب وعدمه والوطي وغيره لصدق الافطار المعلق عليه
الكفارة خلافا للمحكي عن احمد والزهري فواحدة وابي حنيفة ان لم يكفر في احدى الروايتين وفي الاخرى كالاول وان كان تكرر الموجب في يوم واحد قيل تتكرر الكفارة مط
كما عن المرتضى في احدى الروايتين وفي الاخرى الوطي خاصة وثاني المحققين بل وثاني الشهيدين وان قال انه لم ينعقد الاجماع على خلافه بل صرح الاول بتعدده في الاكل والشرب
بتعدد الازدراد وفي الجماع بالعود بعد النزع وكذا الثاني منهما لكن قال يتحقق في الشرب مع انفصاله وان طال للعرف وقيل ان تخلل التكفير والا فلا كما عن الاسكافي وقيل
ان اختلف الجنس او تخلل التكفير واختاره الفاضل في المخ في احدى الروايتين في الوطي خاصة في اللمعة ومن بالوطي مط ومع تخلل التكفير او تغاير الجنس في غيره لكن في من منهما
في الاجزاء على الاحوط وقال فيها ومع اتحاده فلا تكرار قط وفي ضمه من المهذب اجماعا وقيل لا تتكرر مط كما هو خيرة الشيخ وابن حمزة والمص والفاضل في المحكي عن شهادة و
غيرهم وهو الاشبه في غير الوطي سواء كان من جنس واحد او لا تخلل التكفير او لا للاصل وما تسمعه من خبر العيون وتعليقها في اكثر النصوص على الافطار ونحوه المتحقق بالاول
بل قيل جميع النصوص كذلك حتى النادر منها الذي علق فيها في كلام السائل على العبث باهله حتى امنى ضرورة ارادة المفطر منه لا مطلقا حتى يرد لا يجب عليه صيام السفر ونحوه
خصوصا بعد عدم استفصاله كذلك عن الافطار مع غلبة تعدده ان كان بالاكل بناء على حصوله بتعدد الازدراد وكعدم امره بالتعدد بالجماع الذي هو في الغالب
الاستمتاع مع ادخال الفرج في الجماع وهما سببان بل المامور به له كفارة واحدة اما الوطي فقد يتحقق بالتعدد لما رواه الصدوق في العيون والحكي عن الخصال باسناده عن الفتح بن
يزيد الجرجاني انه كتب الى ابي الحسن يسأله عن رجل واقع امرأة في شهر رمضان من حلال او حرام في يوم عشر مرات قال عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فان اكل او شرب فكفارة
يوم واحد وما في المخ عن ابن ابي عقيل انه قال ذكر ابو الحسن زكريا بن يحيى صاحب شمس المذهب عنهم ع ان الرجل اذا جامع في شهر رمضان عامدا فعليه القضاء والكفارة
وان عاد الى المجامعة في يومه ذلك مرة اخرى فعليه في كل مرة كفارة وفي المع لا ادري ان قول الشيخ ليس لاصحابنا فيه نص وهم والا فقد روي عن الرضا ان الكفارة تتكرر
بتكرر الوطي واختاره المرتضى وعن المنتهى بعد نقلها في حجة السيد انه يحتمل ان يكون قول الشيخ وقيل وتوقف على هذه الرواية لكن اجاب عنها بانه لم يحضرني
الان حال رواتها وبالجملة القول بالتكرر في خصوص ذلك غير بعيد لا مط فانه لا دليل عليه سوى اصالة تعدد المسببات بتعدد الاسباب وفيه منع السببية بعد ان كان
المعلق عليه الافطار وسوى دعوى وجوب الامساك بعد الافطار كالامساك به وفيه ان الاول موقوف على ابطاله اسم الافطار بخلاف الثاني بل لا يتكرر لظهور النصوص وصراحتها
في كون الاول سببا للكفارة لا الاعم منه من الاخير ولا مع شيء من التفاصيل السابقة فلا اثر لاختلاف الجنس ولا لما في المخ بان الكفارة مترتبة على كل واحد من
المفطرات فمع الاجتماع لا يسقط الحكم والا لزم خروج الماهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى غيرها فلا يكون تلك الماهية تلك الماهية وهذا خلف بل وفيه مع انه
يمكن تغيرها في غير الفرض حسب ما عرفت من صدق السبب حالة الانفراد دون الاجتماع فلا تغير للماهية التي هي الافطار وانما اختلف لها حالتا الاجتماع والانفراد كما هو واضح ولا اثر ايضا
لتخلل التكفير بعد ما عرفت من ان السبب صدق الافطار الذي لا تفاوت فيه بين التكفير وعدمه ومن الغريب الاستدلال عليه في المخ بان الثاني موثر كالاول لا شتراكهما في
فاما ان يكون اثره الاول ويلزم تحصيل الحاصل او غيره وهو المطلوب واما اذا لم يكفر فلان الحكم معلق على الافطار وهو اعم من المتحد والمتعدد والاصل براءة الذمة
مع انه مخالف للدعوى وتعليقها على اسم المتناول لا الافطار في السابق وان تخلل التكفير غير مجد على كل حال وانا رددت تمام العجب فالمحظ ما في المخ ومن ذلك كله ظهر لك
انه لا كفارة في افساد ما وجب فيه نائما من الصوم بترك مراعاة ونحوه من الاسباب السابقة لانه مما لا صوم صحيح الا كان مسقطا للقضاء واحتمال كون وجوب صوم اخر غيره حكما
شرعيا الا انه باطل وهذا انما اراد له يدفعه اطلاق النص والفتوى عليه اسم القضاء كاطلاق اسم الافطار على فعله وكذا لا يجب الكفارة بافطار الصوم الذي عرض له مشكوك
المنافية مثلا بناء على ان تمامه عند اهل هذه القاعدة لتوقف يقين البراءة عليه لا فهو غير معلوم كونه صوما صحيحا الا فاسدا فلا يجب قضاؤه بعروض الشكوك
مثلا لعدم العلم بالفوات ولا وجب عليه حينئذ الاحتياط الواجب فلو تناول مفطرا في مثل هذا اليوم الذي قد فرض سبق عروض المشكوك قبل تناوله لم يجب عليه
الكفارة لعدم العلم بكونه افطارا لاحتمال بخففه قبله بعروض ذلك الذي لم يكن متعمدا للدوام به يتحقق الافطار فتدبر جيدا **فرع** من فعل ما تجب به الكفارة ثم سقط فرض
الصوم بسفر فيه او حيض او جنون وشبهه قيل تسقط الكفارة واختاره الفاضل في جملة من كتبه ان لم يكن فعل المسقط للتخلص منها وقيل كما في فوائد الشرائع تسقط
ان لم يكن المسقط اختياريا كالسفر ونحوه وان كنت لم اتحقق قائله وقيل لا يسقط مط كما هو خيرة الاكثر بل في الخلاف الاجماع عليه وهو الاشبه كذلك لا لاصالة الافطار

اذ التحقق بانتفاء الامر المشروط مع العلم بانتفاء شرطه نعم يمكن ان يكون مبنى الكفارة ولو بمعونة الاجماع السابق المعتضد بفتوى الاكثر التكليف ظاهرا الذي به يحصل هتك الحرمة بالجرأة بل قد يظهر ذلك ايضا من صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام الوارد في الفار من الزكاة بعد تعلقها وانه كالفار من الكفارة بالافطار بالسفر في اخر النهار والا فهو دال على بعض الدعوى وهو ما اذا كان المسقط من فعل المكلف مقصودا به ابطال الكفارة وان حكى عن بعض المتاخرين ان موضع الخلاف في غيره ولعله لانه لو لم يكن كذلك لتصاعد الاسار العقلاء المتناولين للمحرمات سيما مع الجزم بوجوب الكفارة على من افطر من المسافرين قبل البلوغ الى محل الترخص وان سافر بعد ذلك حتى بلغه لعله يخرج عن موضع النزاع ايضا كما ان ظاهر اصل وغيره خروج سقوط الكفارة عمن افطر ثم بان انه من شوال عن ذلك ايضا وانه من المسلمات ولا باس به ان كان اجماعا او قلنا ان مدار وجوبها على افطار شهر رمضان واقعا والا فبناء على ان مدار الكفارة التكليف شرعا ظاهرا يتجه وجوبها فيه ايضا كما لو طرء الحيض ونحوه بعد الخطاب بالصوم واضحى يتحقق افطاره **المسئلة الثانية عشر** من افطر في شهر رمضان عالما عامدا فان كان مستحلا فهو مرتد لانكاره الضروري لو كان باكل وشرب وقال الباقر عليه السلام في صحيح بريد في رجل شهد عليه انه افطر من شهر رمضان ثلاثة ايام يسئل هل عليك في افطارك اثم فان قال لا فان على الامام ان يقتله وان قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا واليه اشار المصنف وغيره بقوله عزر مرة فان عاد كذلك عزر ثانيا لكن قد يستفاد من الخبر في المسئلة الاتية تقدير تعزيره بخمسة وعشرين سوطا بناء على مساواة الجماع لغيره وان كان ظاهر الفتاوى عدم التقدير كما انك سمعت ما في الصحيح المزبور وعلى كل حال فان عاد قتل عند اكثر الاصحاب بل قيل انه المشهور ورواه وقيل يقتل في الرابعة للمرسل عنهم عليهم السلام ان اصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة وهو وان كان معاضدا للاول بالتعميم والتخصيص بل هذا المرسل معارض بالصحيح اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة الا انه احوط خصوصا في الدماء وخصوصا بعد الطعن في سند الخبر معا ولتمام الكلام في المسئلة محل اخر وعلى كل حال فالظاهر كونه انما يقتل في الثالثة او الرابعة لو رفع كل مرة الى الامام وعزر واما اذا لم يرفع فعليه التعزير خاصة **المسئلة الثالثة عشر** من وطئ زوجته في شهر رمضان وهما صائمان مكرها لها كان عليه كفارتان وتعزيران بمجموعهما خمسون سوطا ولا قضاء عليها ان كان برفع الاختيار وبغيره في المسالك بل ظاهر الاجماع عليه وعلى كل حال لا كفارة عليها فان طاوعته فسد صومهما وعلى كل واحد منهما كفارة عن نفسه ويعزران اي كل منهما بخمسة وعشرين سوطا كل ذلك لقول الصادق عليه السلام في خبر المفضل بن عمر في رجل اتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال ان كان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا ولا يقدح ضعفها في اثبات حكم مخالف للاصل لانجباره بعدم الخلاف المعتد به بين الاصحاب بعد انجبارها بفتوى المشهور عظيمة بل لا اجد فيه خلافا الا ما حكاه في المختلف عن ظاهر العماني مع ان ما حكاه من عبارته يمكن منع ظهوره فيه بل في ظاهر المعتبر وغيره الاجماع عليه بل في المعتبر وعن المنتهى والتنقيح ان علمائنا ادعوا الاجماع على ذلك مع ظهور القول بها ونسبة الفتوى الى الائمة عليهم السلام يجب العمل بها وتعلم نسبة الفتوى الى الائمة باشتهارها بين ناقلي مذهبهم كما نعلم اقوال ارباب المذاهب بنقل اتباعهم مذاهبهم وان استند في الاصل الى الاحاد من الضعفاء وهو جيد جدا والمناقشة فيه في الذخيرة واهية فلا ينبغي التوقف في الحكم المزبور خصوصا بعد مخالفته للجمهور وامكان تقريبه من الاعتبار بانه باكراهه صار كانه الفاعل فيضمن ما يجب عليها لو فعلته نعم ينبغي الاقتصار عليه فلا يلحق بالجماع غيره ولو للزوجة ولا اكراهها اياه ولا اكراه الاجنبي لهما على الفعل ولا على اكراه الاخر ولا النائمة خلافا للشيخ ولا المدلس عليها ولا تندرج الامة في المرأة المضافة اليه كما عثرنا عليه في رواية الخبر المزبور في كتب الفروع والاصول بل لم نعثر على نسخة بالتجريد من الاضافة على ان اندراجها في المرأة فيه ما فيه كدعوى الالحاق وان لم نكن من اتجه خلافا للفاضل فاستقرب الكفارتين باكراهها ايضا وقد يجتمع في حالة واحدة الاكراه والمطاوعة ابتداء واستدامة فيلزمه حكمه ويلزمها حكمها كما في ضة وض ولعله لظهور النص في استمرار الاكراه الى الفراغ فينبغي غيره على مقتضى الضوابط فلا حاجة الى دعوى الاندراج في المطاوعة في النص الواضح منها نعم قد يتوقف فيما لو اكرهها ابتداء انه وجب عليه الكفارتان باول الجماع ومطاوعتها بعد ذلك سبب اخر لوجوب الكفارة عليها باعتبار صدق الافطار عليها عمدا ان لم تكن قد افطرت بالاكراه الاول ان كان رافعا للاختيار او قلنا بعدم الافطار به مطلقا والا فلا كفارة عليها لانها افطرت وعنه بعد ان افطرت اللهم الا ان يدعى ظهور النص المزبور في كون الموجب للكفارتين الاكراه بتمام الوطي حتى انه لو انقطع صدق الاكراه في الاثناء بنوم ونحوه بحيث كان وقوع تمام الفعل لا للاكراه الاول لم يجب الكفارتان وفيه بحث ولو كان مفطرا بسفر ونحوه وهي صائمة فاكرهها ففي بعضهم وجوب الكفارة عنها وعنه وقد يحتمل كما في عد السقوط لكونه مباحا غير مفطر لها الانتفاء المقتضي للتحريم وهو منع الصوم المفروض ان صومها لا يفسد بذلك لكن في ك ان الاصح التحريم لاصالة عدم جواز اجبار المسلم على غير الحق الواجب عليه وفيه بحث والله العالم والتقييد في المتن بشهر رمضان خال عنه النص فيمكن طرد الحكم في كل ما له كفارة من الصوم الواجب عليهما او في خصوص قضاء الصوم عند تعينه اللهم الا ان يدعى انسياق شهر رمضان والحكم مخالف للقواعد منه يعلم ما في قول المص وكذا يجب الكفارتان لو كان الاكراه لاجنبية حاكيا له عن بعضهم تعزيرا … قوله وقيل لا يتحمل هنا وهو الاشبه لما عرفت غلظ الذنب لا يقيد ولو يزاد ذلك لا يقبل التكفير لعظمه كما في تكرار الصيد عمدا الا ان لا ترك القول في جملة ما سمعت فالاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا لو اكرهها على الفاحشة ثم بان انها اجنبية اذ لا اعظم فيه للذنب فتح كما انه لا يخفى عليك بعد ما ذكرنا ما يمكن تصوره من الفروع وان كثرت والله اعلم **المسئلة الرابعة عشر** كل من وجب عليه شهران متتابعان في نذر او كفارة مرتبة او مخيرة كذا قيل ويمكن دعوى اندراج المعينين من المتن وما شابهه بل البحث في الخبرة الانتقال الى الفرد الاخر من التخيير كما ان البحث عن عنوان الحكم المستفاد من الخبر الاتي به بمثل هذه العبارة الظاهر في المباينة لها باعتبار اشتراطه بفقد الخصال الثلث في الانتقال الى الثمانية عشر ولعله لذا عبر في س بما يفيد ذلك فقال ولو عجز عن الخصال الثلث صام ثمانية عشر يوما متتابعا على الاشبه قد يظهر من الاول وامر الخبر بان الذي ينبغي مراعاته من الثلث عند تعذر الاطعام لانه اخفها ومع فرض التخيير انما يطالب المكلف به لا بالاداني بما يمثل به فلو عجز صام او لعل صحيح التصدق بما يطيق مر يوميا الى ذلك الى قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وعلى كل حال فلو عجز صام ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام ولو عجز عن الصوم اصلا استغفر الله في باب الكفارات بل في معقد ما حكي من شهرته لك وما حكي ايضا في ضر عن الشيخ وجماعة تصدق بمد عن كل يوم من الستين او الثمانية عشر على اختلاف الوجهين كما في ضر وفيه نظر يعرف مما مر بياني ولا استغفر الله فهو كفارته لانه لم اقف في الادلة على ما يدل على ذلك نعم في الموثق عن رجل ظاهر من امرأته فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدق ولا يقوى على الصيام قال يصوم ثمانية عشر يوما وخبر ابي بصير وسماعة اذ سألا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه صيام شهرين

متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام كما ترى غير دال على تمام ذلك ومقتضاهما كما في ك الانتقال الى الثمانية عشر بعد العجز عن الخصال الثلث وان كان ما ذكره لا يخ من نظر بل الاول منهما في خصوص الظهار وفي خبر ان شيئا الثاني … واختصاص الحكم بصيام … العجز عن الخصال الثلث هي في ك لكفارة خاصة في هذا الصوم خارج عن مورد هذه البتة لكن قد يناقش فيه بظهور السؤال في الاعم ولا ينافيه ذكر العجز عن العتق والصدقة … التكفير بها لو عجز عن … ايضا انه جيد فالاولى التعميم بالنظر الى هذا الحكم نعم قد يقال ان مقتضى الجمع بينهما وبين الصحيح في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر يتصدق بما يطيق التخيير في البدل كما في المح وس انه الصوم خاصة كما عن ك لا … طرح الصحيحين لا التصدق المزبور المقتضي طرح المعتبرين ولو بالعمل ولا دليل على الجمع بينهما بالترتيب بمعنى انه ان عجز عن الصوم تصدق بما يطيق فلم يبق الا التخيير وما في ك بعد ان حكى عن جده القطع به من انه جيد لو تكافأ الدليلان وليس لضعف سند الاولين وصحة الاخير فيه ما لا يخفى من … بالعمل وفي اشتراط التتابع في الثمانية عشر قولان ينشئان من الاطلاق كما اختاره في س ولو حصل العجز بعد صوم شهر ففي س احتمال وجوب تسعة لان الثمانية عشر بدل عن الشهرين فيكون نصفها بدلا عن الشهر واحتمال سقوط الصوم لصدق صيام الثمانية عشر ووجوب الثمانية عشر بعد العجز لان الانتقال الى البدل لا يكون الا بعد العجز عن المبدل وما صامه اولا انما كان محسوبا من المبدل فلا يجزي عن البدل وهذا الاحتمال لا يخ من قوة قلت قد يتجه بناء على المختار السقوط والتصدق بما يطيقه الذي كان يجزي من العجز اولا والله اعلم ولو عجز عن الثمانية عشر اتى بالممكن من الصوم والاطعام … مخيرا … هو الاتيان بالممكن منهما ابتداء حتى لو … من الشهرين متفرقين ولو قدر على صيام الاكثر من ثمانية عشر ففي تعين … وجه نظر قلت ظ الادلة عدمه كان ظاهرها عدم الاول ولو قدر عليه … واما الاستغفار فلم اجد في النصوص تعيين بدليته ايضا نعم قال الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير كل من عجز عن الكفارة التي يجب عليه صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار والباقر عليه السلام في الموثق في كفارة اليمين لما قيل له فان عجز عن ذلك قال فليستغفر الله عز وجل ولا يعود وهما غير عامين لجميع صور تعذر وجوب … بل في اولهما التصريح بخروج يمين الاستظهار ثم ان المعلوم منه كالفتوى مرة واحدة بالنهية عن الكفارة مضافا الى اللفظ الدال على الندم على ما فعل والعزم على عدم العود كما عن … قلت ان لم ينعقد اجماع كما عساه يظهر من ك حيث قال ان هذا الانتقال مع العجز عن الصوم الى الاستغفار مقطوع به في كلام الاصحاب بل ظاهرهم انه موضع وفاق فانه والا امكن ارادة سقوط الكفارة من الخبر ما دام عاجزا والاجتزاء بالتوبة لا على انها بدل عن الكفارة وربما يومي اليه ما في الموثق في المظاهر انه يستغفر ربه فاذا وجد الكفارة كفر وعن الشيخ العمل به في النهاية بل لو كان بدلا لاجزأ وان تمكن … ولو قدر بعد الاستغفار فاشكال اذ لا يجب الكفارة على الفور ومن الامتثال اما لو قدر بعد الثمانية عشر وما امكن منها فلا شيء لعل فيه شهادة على بعض ما ذكرنا وتمام الكلام في المسئلة في باب الكفارات ان شاء الله **المسئلة الخامسة عشر** لو تبرع متبرع بالتكفير عمن وجبت عليه الكفارة جاز وان كان حيا الا الصوم بل ونحوه من الصوم منزلة الدين وذلك مضافا الى … على التخفيف لكن مقتضى ذلك عدم الفرق بين الصوم وغيره كما هو المحكي عن الشيخ واختاره … في خصوص الصوم الوفاة كما اختاره المص وان كان قد يوجه بان الصوم كالصلوة لا يؤدى عن الحي اصالة وان اذن وفيه بحث انه لم ينعقد اجماع على خلافه والاقوى عدم التبرع عن الحي مط وفاقا لجماعة بل لعله الاشبه الاصل اما الميت فالمعروف بين الاصحاب صحة التبرع عنه مط لكن ظ س ترتيب الاجزاء وعدمه في المحكي على القولين في الميت قال والاولى المنع لعدم … ولتحقيق الحال في ذلك محل اخر والله اعلم

المقصد الثالث فيما يكره للصائم وهي عند المص تسعة اشياء **الاول** مباشرة النساء تقبيلا ولمسا وملاعبة مع ظن عدم الامناء لمن لم تحرك شهوته بذلك اجماعا عن هي وفي وتكره القبلة للشاب اذا كان صائما ولا يكره للشيخ دليلنا اجماع الفرقة وفي كره اجمع العلماء على كراهة التقبيل الذي للشهوة وسئل الحلبي الصادق عليه السلام عن مس الصائم شيئا من المرأة ايفسده ام ينقصه فقال له ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وسماعة ايضا عن الالصاق بالاهل فقال ما لم يخف على نفسه فلا باس ومنصور بن حازم عن تقبيل الجارية والمرأة فقال ان الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا فانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث وزرارة الباقر عليه السلام عن المباشرة والتقبيل فقال له فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه من ذلك كله مقيد اطلاق الكراهة بما عن جماعة من الاصحاب منهم الفاضلان والشهيدان وغيرهم لكن فيه ان المسامح وما يحقق في الاصول من عدم حمل المطلق على المقيد في امثال المقام واحتمال ان مثل الكراهة للتلذذ كما ورد في كراهة شم الرياحين لا لخوف الوقوع في المبطل بل قد يومي اليه قول النبي لما سئل عن قبلة الرجل امرأته وهو صائم هل هي الا ريحانة يشمها بقرينة ما ستسمعه من كراهة شم الرياحين للصائم يقتضي الجمع بين ذلك وبين ما يستفاد منه اطلاق الكراهة كراهة الاستمتاع في خبر الاصبغ قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال اقبل وانا صائم فقال عف صومك فان بدو القتال اللطام وقال عليه السلام ايضا ما يستحيي احدكم ان لا يصبر يوما الى الليل انه كان يقال ان بدو القتال اللطام وصحيح ابن مسلم سئل الباقر عليه السلام عن الرجل يجد البرد ايدخل مع اهله في لحاف وهو صائم فقال له يجعل بينهما ثوبا باشتداد والضعف ولعله لذا اطلق جماعة الكراهة منهم المص هنا وفي فع بل هو مقتضى ما في … عبد الله بن سنان رخصة للشيخ في المباشرة من اطلاق اسم الرخصة بل سئل سماعة ابا عبد الله عليه السلام عن رجل لامس جارية في شهر رمضان فامذى فقال ان كان حراما فليستغفر الله استغفار من لا يعود ابدا ويصوم يوما مكان يوم وان كان من حلال فليستغفر الله ولا يعود ويصوم يوما مكان يوم ولكن نسبته … الى الشذوذ ومخالفته لفتوى اصحابنا كلهم ثم الى وهم الراوي لانه شرع فيه لتفرق بين الحلال والحرام ثم سوى بينهما في الحكم ولعل حمله على الاستحباب كما عن موضع اخر من يب اولى وفي الوافي ان التقييد بالابد لفظي زادة رمضان غيره في الاول دون الثاني يرفع التسوية المزبورة وكذا الفرق بين رمضان وغيره في الحلال وقد يشهد له خبر ابي بصير سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل كلم امرأته في شهر رمضان وهو صائم فقال ليس عليه شيء والمباشرة ليس بها باس ولا قضاء يومه ولا ينبغي ان يتعرض لرمضان وكيف كان فلا اشكال في اصل الجواز خصوصا بعد ما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام نفي الباس عن وضع الرجل يده على جسد امرأته وهو صائم وعن تقبيلها وعن مصها لسانه وعلي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام نفي الباس عن مص كل منهما لسان الاخر نعم ينبغي تقييده بما اذا لم يقصد الانزال بذلك ولا كان من عادته والا حرم في الصوم المعين لانه كنية الابطال اللهم الا ان يدعى توقفها على حصول الانزال والا فلا كما عرفته سابقا واما اذا لم يغلب على ظنه ذلك فتحتمل ان الاقرب الكراهة لا الحرمة لان التعرض للافساد مشكوك فيه لا يثبت التحريم بالشك قلت قد يومي اليها ايجاب الكفارة بناء على ملازمتها للاثم الا ان يعلم العدم

اللازم باهله فانزل في الموثق الشامل لمحل الفرض كغامد الاجماع عليها وان لم يكن من قصده الانزال كما هو في كره في المقام اذا عرفت هذا فلو قبل لم يفطر اجماعا فان انزل
وجب القضاء والكفارة عند علمائنا اه بل قال احمد مالك بل تدبق بارادة الحرمة من تلك النصوص المقيدة حتى ما ورد بلفظ الكراهة منها بناء على ان الدائم منها هو من
المصطلح في العرف القديم ومنه ينقدح وجه الجمع بينها غير ما ذكرناه من الشدة والضعف كما انه ينبغي في ذلك حكم الاصحاب هنا بالكراهة اما مطلقا او المخصوص من تحرك شهوته
ولا يملك نفسه الشامل لصورة الظن بل يمكن ان يكون هذا منهم مع ضميمة ما ذكروه سابقا من الكفارة لو انزل بالملامسة والتقبيل وان لم يكن من قصده لعدم التلازم عندهم
بين الكفارة والاثم كما اوما اليه في السابق بوجه يباح بذلك لا بناء في الكراهة في مقدمة الانزال كما هو صريح نهاية الشيخ او كصريحها فتجيد والله اعلم **قوله الثاني**
الاكتحال بما فيه صبر ونحوه مما يجد طعمه او مسك بلا خلاف اجده وهو المراد من الباس في مفهوم مضمر سماعة اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس
قول احدهما في صحيح ابن مسلم اذا لم يكن كحلا يجد له طعما في الحلق فلا باس لا الحرمة اجماعا محكيا صريحا وظاهرا ان لم يكن محصلا مضافا الى نهي الباس عن مطلق الكحل في خبر ابن مسلم وابن
ابي العلاء وابن ابي يعفور والقداح معللا بانه ليس بطعام ولا شراب وعن خصوص ما فيه مسك في خبر ابن ابي عند الائمة بعلم ببطلان احتمال الجمع بينها بالاطلاق والتقييد
كما في خبره على انك قد عرفت الاجماع على الكراهة نعم قد يحتمل الجمع بين هذه النصوص وبين النهي عن الكحل بالذرور وشبهه في موثق ابن فضال وعن الكحل في صحيح الحلبي
معللا بانه يخاف ان يدخل [illegible]

للشرايط عندهم اذا تعقبه الايمان مع ان الحنفي خلافه وان عدم التدارك لما فعله غير الزكوة تفضل من الله تعالى ولا يصح صوم المجنون ولا صوم المغمى عليه لان رفع الله القلم
عنه مطبقا او ادواريا مستغرقا للوقت وبعضه لفوات الامر المعتبر نيابة في صحة العبادة وغيره ممن فقد العقل الذي هو شرط في التكليف المعتبر في صحة العبادة ضرورة كونه
كالمجنون بل اولى لان الثاني يحكى في الاستدلال على ذلك بانه بزوال عقله سقط التكليف عنه وجوبا وندبا فلا يصح منه الصوم مع سقوطه وزاد بان كلما افسد الصوم اذا وجد
في جميعه افسده واذا وجد في بعضه كالجنون والحيض وبان سقوط القضاء يستلزم سقوط الاداء في الصوم والاول ثابت على ما ياتي فيتحقق الثاني لكن مع ذلك كله في المقنعة فان استهل
عليه الشهر وهو بعقله فنوى صيامه وعزم عليه ثم اغمي عليه وقد صام شيئا منه او لم يصم ثم افاق بعد ذلك فلا قضاء عليه لانه في حكم الصائم بالنية والعزيمة على اداء الفرض ونحوه
في [illegible] له بقوله وقيل اذا سبقت من المغمى عليه النية كان بحكم الصائم بل في [illegible] انه نقل عن ظ الشيخ في [illegible] ايضا انه ساوى بين المجنون وبين الاغماء في الصحة مع
سبق النية قال ولا يخ من قرب [illegible] في جميع ما تقدم بمنع الملازمة فان النائم غير مكلف قطعا مع ان صومه لا يفسد بذلك اجماعا وبالمنع من كون الاغماء مفسدا للصوم مع سبق
النية بل ذلك محل النزاع فكيف يجعل دليلا وبان سقوط القضاء يجامع صحة الاداء وفساده كما ان وجوبه يجامع وجوب الاداء وعدمه لانه فرض مستانف فيتوقف على الدليل
وينتفي بانتفائه فلا يكون في سقوط القضاء دلالة على سقوط الاداء ثم قال والحق ان الصوم ان كان عبارة عن مجرد الامساك عن الامور المخصوصة مع النية كما هو المستفاد من العمومات
وجب الحكم بصحة صوم المغمى عليه اذا سبقت منه النية كالنائم والسكران وان اعتبر مع ذلك وقوع جميع اجزائه على وجه الوجوب او الندب بحيث يكون كل جزء من اجزائه موصوفا
بذلك اتجه القول بفساد ذلك الجزء الواقع في حال الاغماء لانه لا يوصف بوجوب ولا ندب ويلزم من فساده فساد الكل لان الصوم لا يتبعض الا ان ذلك منفي بالاصل ومنقوض
بالنائم فانه غير مكلف قطعا مع ان صومه لا يفسد بذلك اجماعا وفيه ما لا يخفى من وضوح الفرق بين النوم والغفلة وبين الجنون والاغماء ولو من حيث الدلالة الشرعية
ومن ان المراد من الدليل الثاني اقتضاء الصحة في المجنون ونحوه الذي لا ينبغي لفقيه الترام ضرورة معلومية عدم الاكتفاء في الصوم بالنية واتفاق الامساك ولو مع عدم القصد
الا لزم صحته من الميت ونحوه اذ لا فرق بينه وبين المجنون في دفع التكليف بل العقل المعتبر بناء على ما ذكره الصحة ولو مع عدم الامساك ضرورة عدم الافطار بما
يقع منه كالغافل والناسي والنائم ومن ذلك ظهر لك ما في كلامه الاخير الذي ظاهره فيه الميل الى الشق الاول من الشقين مضافا الى القطع بعدم كفاية ذلك بعد
ظهور النصوص في اعتبار مصاحبة النية لتمام العمل وهذا من جملة المؤيدات لكونها هي الداعي الذي يمكن دعوى مصاحبته لتمام العمل بخلاف الاخطار والتصور مع زواله
في الاثناء في النائم والغافل الدليل غير قادح في ذلك مع انه يمكن دعوى عدم زواله في الغافل وانه انما زال الالتفات اليه بل ربما ادعي ذلك في النائم ايضا لكنه بعيد
محامل ومن ان المراد من الدليل الثالث ان سقوط القضاء دليل على سقوط الاداء والاصل عليه اسم الفوات الذي علق عليه ذلك القضاء فليح مولاكالصبي ونحو
مما لم يصدق عليه اسم الفوات فهو جيد وبذلك كله ظهر لك ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده اذ لا ينبغي عدم صدق الصائم على المجنون والمغمى عليه والسكران
بخلاف النائم ونحوه ولعل مراد الشيخين من كونه بحكم الصائم بالنسبة الى سقوط القضاء لا الصحة بمعنى امتثال الامر وكان الذي دعاهما الى التعبير المزبور فرقهما في القضاء
وعدمه في المغمى عليه بذلك فاوجباه على من لم تسبق منه النية بخلاف من سبقت منه فوجه التعبير عنه بصحة صومه انه بحكم الصائم من هذه الجهة لانها عند
الفقهاء بمعنى اسقاط القضاء ومن هنا نقل ثمرة الخلاف في الفرض بناء على سقوط القضاء عنه كما تسمعه في الحال فيه وعلى كل حال فيصح صوم الصبي المميز مع جمعه لما
عدا البلوغ من الشرائط صحة شرعية يترتب عليها الثواب بناء على ما سلف لنا سابقا من كون عباداته شرعية كما لا تمرينية ولا انها صحيحة بمعنى جواز وصفها
بها باعتبار كونها من احكام الوضع الذي لا يعتبر فيها البلوغ فيكون حينئذ معنى صحتها ترتب الاثر عليها لولا ان تفقد الامر ولعل هذا هو المراد مما حكي من ثاني الشهيدين
من ان الصحة لا تستلزم كون صومه شرعيا الا انها من خطاب الوضع وهو لا يتوقف على التكليف وان كان هو كما ترى في لزمه غير جيد قد تقدم تفصيل الحال في ذلك
والله اعلم واما النائم فلا خلاف ولا اشكال في صحة صومه اذا سبقت منه النية ولو استمر الى الليل بل الاجماع بقسميه عليه بل لعله من الضروريات المستغنية عن الاستدلال
بالاجماع والروايات فما في ... من ان النائم غير مكلف بالصوم وليس صومه شرعيا محمول على ارادة ان الامساك في حال النوم لا يوصف بوجوب ولا ندب لعدم الاثم
فلا يوصف بالصحة الذي هي بمعنى موافقته بخلاف الصحة التي هي بمعنى اسقاط القضاء فما في ... من تغليطه في ذلك قائلا انه بحكم الصائم وانه لا يسقط عنه التكليف
بذلك لزوال عذره شرعا في غير محله خصوصا وقوله اخيرا وانه لا يسقط الخ وان زاد منه ما اطال به ثاني الشهيدين في مسالكه حيث قال ان تكليف النائم والغافل
وغيرهما ممن يفقد شروط التكليف قد ينظر فيه من حيث الابتداء به بمعنى توجه الخطاب الى المكلف بالفعل وامره بايقاعه على الوجه المامور به بعد الخطاب وقد ينظر
فيه من حيث الاستدامة بمعنى انه لو شرع في الفعل قبل النوم والغفلة وغيرهما ثم عرض له ذلك في الاثناء والقسم الاول لا اشكال في امتناع التكليف به عند المانع
من تكليف ما لا يطاق من غير فرق فيه بين انواع الغفلة وهذا هو المعنى الذي اطلق الاكثر من الاصوليين وغيرهم امتناعه كما يرشد اليه ذلك دليلهم عليه وان اطلقوا
الكلام فيه لانهم احتجوا عليه بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال الامر يقتضي العلم به المستلزم للعلم بتوجه الامر نحوه فان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة
في كثير من الموارد اجماعا اذ لا يتوقف صحتها على توجه الذهن اليه فضلا عن ايقاعها على الوجه المطلوب كما سنبينه ان شاء الله واما الثاني فالعارض قد يكون مخرجا
عن اهلية الخطاب والتكليف راسا كالجنون والاغماء على اصح القولين وهذا يمنع استدامة التكليف كما يمنع ابتداءه وقد لا يخرج عن ذلك كالنوم والسهو والنسيان
مع بقاء العقل وهذه المعاني وان منعت من ابتداء التكليف بالفعل لكن لا تمنع استدامته اذا وقع على وجهه مواضعا كما ترى مخالف لاطلاق كلامهم في امتناع
تكليف الغافل وحده مع العلم والتصريح لدليل الذي عولت عليه الامامية في امتناعه من كونه مستحيلا عقلا جاريا مجرى تكليف البهائم والجمادات من غير فرق بين الابتداء
والاستدامة والاكان ثمة الاختلال بها وهو باطل بما تفرع نعم لا باس بدعوى اجزاء الشارع اياه مجرى الصحيح في استحقاق الثواب وفي اسقاط القضاء وفي نحو ذلك
فان كان المراد بالاستدامة ذلك على معنى اكتفاء الشارع في المركبات بالنية اولا ثم وقوع الفعل جامعا للشرائط ايضا فرحبا بالوفاق والا كان محلا للمنع كمنع دعوى مساواة
الجنون والاغماء للنوم والغفلة ضرورة وضوح الفرق بينهما ولو باعتبار الشرع ولهذا كونهما كالطبيعة الثانية للانسان بل لا يمكن تعيشه بدون النوم ولعله لذا فرقت
الادلة بينهما وكفى بها فارقا والله اعلم نعم لو لم ينعقد صومه بالنية مع وجوبه ثم طلع الفجر عليه نائما واستمر حتى زال الشمس فعليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال لفساد

ثانيا

كتاب الصوم

الاداء بفوات النية التي هي شرط فيه بل الحجة بناء على ما قدمنا سابقا ووجوب الكفارة عليه ايضا مع تعمد الترك في صوم شهر رمضان بلا خلاف كما ستعرفه وكذا لا خلاف
ولا اشكال في انه لا يصح صوم الحايض ولا النفساء بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص متواترة في الحايض المعلوم حكم النفساء منها على ما بيناه في محله سواء حصل العذر قبل
الغروب وانقطع بعد الفجر وكذا لا اشكال فيه ولا خلاف في انه يصح من المستحاضة اذا فعلت ما يجب عليها من الاغسال او الغسل وغيرهما وانما الكلام في بطلان
صومها اذا اخلت بذلك وبالاغسال خاصة والنهارية منها خاصة بالنسبة الى يوم الصيام بخلاف اليوم الذي بعده فانه يخل فيه الاخلال بغسل الليلة وقد تقدم الكلام في ذلك
مفصلا في باب الحيض وغيره فلاحظ وتامل وكيف كان فالمشهور نقلا وتحصيلا انه لا يصح الصوم الواجب صوم شهر رمضان وغيره من مسافر يلزمه التقصير الا ثلاثة ايام
في بدل الهدي والثمانية عشر يوما في بدل البدنة ممن افاض من عرفات قبل الغروب عامدا والنذر المشروط سفرا وحضرا على قول مشهور بلا خلاف معتد به للنصوص التي يمكن دعوى
تواترها منها قول ابي جعفر عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر كقول الصادق عليه السلام في خبر اسماعيل لا يحل الصوم في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية وقوله في صحيح عمار
مروان من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او في معصية الله او رسول لمن يعصي الله عز وجل او طلب عدو او شحناء او سعاية او ضرر على قوم مسلمين قال سماعة سالته
عن الصيام في السفر فقال لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فسماهم العصاة الا الثلاثة الايام التي قال الله عز وجل في الحج وقال محمد بن حكيم سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه الى غير ذلك من النصوص نعم يستثنى من ذلك صوم الثلاثة ودون السبعة للاية والاجماع المحكي ان لم يكن المحصل والخبر المزبور وخبر
يونس عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل متمتع لم يكن معه هدي قال يصوم ثلاثة ايام قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال فقلت له اذا دخل يوم التروية وهو لا ينبغي
ان يصوم بمنى ايام التشريق قال اذا رجع الى مكة صام قال قلت فان عجل اصحابه ابوا ان يقيموا بمكة قال فليصمها في الطريق قال فقلت يصوم في السفر قال هو ذا يصوم
في عرفة واهل عرفة هم في السفر ولا ينافي ذلك صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام الصوم الثلاثة ايام ان صامها فاخرها عرفة وان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها
في اهله ولا يصومها في السفر بعد القطع بارادة الرخصة منه انه لا يجب عليه ان يصومها في السفر كما عن ابي ظاهر الاية على ما اومى اليه نبني الامر فيما ارسله المفيد
قال سئل عمن لم يجد هديا وجهل ان يصوم الثلاثة ايام كيف يصنع فقال عليه السلام اما انه لا يؤمر بالرجوع الى مكة ولا شق عليه ولا امره بالصيام في السفر ولكن يصوم اذا رجع الى اهله وصوم
الثمانية عشر يوما ايضا للصحيح ضريس عن ابي جعفر عليه السلام سالته عن رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما
بمكة او في الطريق او في اهله لكن قد لا ينصاق الاستثناء على غيره في المحكي عن المرتضى في الجمل والشيخ في الاقتصاد وسلار والراوندي وابو حمزة وذهب هذه بعضهم عدم جوازه
للاطلاق المقيد بما عرفت عن الصدوق من جواز صومها اي الثمانية عشر سفرا في جزاء الصيد وستسمع الكلام فيه ان شاء الله واما النذر المقيد به فقد تسمع عبارة المتن من وجود
الخلاف فيه الا اني لم اجده لاحد من اصحابنا كما اعترف به بعضهم للصحيح علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان انا لم اصمه
ما يلزمني من الكفارة فكتب وقراته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم
على سبعة مساكين ولا يقدح جهالة الكاتب بعد قراءة علي ولا اضمار المكتوب اليه بعد العلم بكونه الامام عليه السلام كما هو محرر في محله ولا اشتماله على كون كفارة النذر الصدقة
على سبعة وكون المرض كالسفر مع احتمال رفع الاخير بدعوى تخصيص الاشارة في السفر ولا احتمال كون المراد نوى الصوم ثم سافر فيخرج عن الدلالة على المطلوب ضرورة
عدم منافاته للظهور الذي هو مناط الاستدلال في اكثر الاحكام عليه فهو حينئذ جامع لشرائط الحجية خصوصا بعد اعتضاده بما عرفت فما في المحكي من انه لمكان ضعف هذه
الرواية جعلناه قولا مشهورا اما يشعر بتوقف فيه تبعه بعض متاخري المتاخرين في غير محله قطعا كما ان من الواضح حمل خبر ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام
مرة قال سالته عن الرجل يجعل الله عليه صوم يوم مسمى قال يصوم ابدا في السفر والحضر مما بعد معارضته بخبر كرام قلت لابي عبد الله عليه السلام اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم
القائم عليه السلام فقال صم ولا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه من رمضان وخبر القسم بن ابي الصيقل قال كتبت اليه يا سيدي رجل نذر
ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك يوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفر او مرض هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي
فكتب اليه قد وضع الله عنك الصيام في هذه الايام كلها وتصوم يوما بدل يوم ان شاء الله وخبر زرارة ان امي جعلت عليها نذرا ان رد الله عليها بعض ولدها من شيء كانت
تخاف عليه ان تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت فخرجت معنا مسافرة الى مكة فاشكل علينا لمكان النذر اتصوم او تفطر فقال لا تصوم وضع الله عز وجل حقه
عنها وتصوم هي ما جعلت على نفسها وخبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يجعل لله عليه ان يصوم شهرا او اكثر من ذلك فيعرض له امر لا بد ان يسافر ايصوم وهو مسافر
قال اذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية وغيره من النصوص الكثيرة فما عن المفيد والمرتضى وسلار من الاكتفاء
باطلاق النذر لتناوله السفر وعموم الوفاء بالنذر واضح الضعف ضرورة اشتراط تضمنه خصوص السفر نصا او نفيا الى الحضر فلا يكفي قصد ما يشمله على الاجمال
العموم المزبور مع ان التعارض بينه وبين ما دل على النهي عن الصوم في السفر من وجه والرجحان لما هنا من وجوه يجب تخصيصه بما عرفت لا اقل من بعد الدليل في عدم
مشروعيته مع اطلاق النذر وان قلنا بجواز صوم الندب في السفر لا لاعتبار مشروعيته بالنذر عليه خصوصا وان قلنا بحرمة الصوم ندبا في السفر كما هو واضح والله
اعلم واضعف من ذلك ما عن المفيد ايضا من جواز مطلق الصوم الواجب عدا شهر رمضان في السفر لاطلاق ما دل على وجوبه الذي يجب الخروج عنه ببعض ما عرفت
فضلا عن جميعه لان الافطار في السفر رخصة من الله للناس وهدية لهم فيما اوجبه هو عليهم فلا ينبغي ان ترد هديته لا فيما اوجبوه على انفسهم بسبب من الاسباب
كما اومى اليه بعض النصوص كخبر الحسن بن اسباط عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رايناه هلال شهر رمضان فافطر
فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا
ان نفعل الا ما امرنا ونحوه خبر اسماعيل بن سهل عنه ايضا الا انه كما ترى لا يصلح بمثل ذلك الخروج عن تلك النصوص الدالة على خلاف ذلك نعم ان تم الاجماع امكن
دعوى جواز ما بل خبر كرام المتقدم يدل على خلاف ما ذكره ولذا اسقط الصوم الذي ابتدأ الله بايجابه عليه ولم يسقط ما اوجبه المكلف على نفسه في خبر محمد بن
مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وان ظاهره وهو مسافر اطرحه بعد مضافا الى ما تقدم وغيره من النصوص الدالة على خلافه بالخصوص فضلا عن العموم المقطوع بعدم

ارادة خصوص شهر رمضان منه هذا وربما قيل ان الخلاف المفيد ابن في مطلق الواجب كما حكاه عنه الفاضلان والشهيد وغيرهم بل انما هو في خصوص المتعين لو تابع الشروع
فيما يجب فيه التتابع ونعم يؤيده صدق عبارته المحكية عنه لكن ذيلها وما فيها من التعليل يشهد للاول فلاحظ وتامل وعلى كل حال ضعفه بمكان من الوضوح كضعف
المحكي عن الصدوق من جوازه سفرا في كفارة جزاء الصيد وربما يأتي ان شاء الله التعرض له والله اعلم هذا كله في الواجب وهل يصوم مندوبا قيل نعم والقائل الصدوقان وابنا
البراج وادريس وغيرهم على ما يحكى عن بعضهم لا يجوز بل نسبه الاخير الى جملة المشيخة الفقهاء من اصحابنا المحصلين وقيل والقائل ابن حمزة نعم يجوز بلا كراهة وقيل و
القائل الاكثر على ما في شرح الاصبهاني يكره وهو الاشبه عند المصنف وجماعة جمعا بين ما دل على المنع من الاطلاقات والعمومات وخصوص صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام لم يكن
رسول الله يصوم في السفر في شهر رمضان ولا غيره وكخبر محمد بن مسلم المروي عن تفسير العياشي عنه ايضا انه لم يكن رسول الله يصوم في السفر تطوعا ولا فريضة وصحيح
البزنطي سأل ابا الحسن عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر قال افريضة فقلت لا ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم وخبر الساباطي
عن ابي عبد الله اذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية وبين ما دل على الجواز من مرسل ابن سهل عن ابي عبد الله
خرج ابو عبد الله من المدينة في ايام بقين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان في السفر فافطر فقيل له اتصوم شعبان وتفطر في شهر رمضان فقال نعم
شعبان الي ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله عز وجل على الافطار وخبر الحسن بن بسام الجمال قال كنت مع ابي عبد الله فيما بين مكة والمدينة في شعبان
وهو صائم ثم راينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل
ما شئنا وهذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا ويقوى ما دل على جواز ندب الظاهر في ثبوت مشروعيته قبله وما عساه يشعر به سؤال ابي الحسن في صحيح البزنطي المتقدم ولما
في سنده مما يمنعها الانجبار بما عرفت في لانها باحتمال الاشارة بلا نية او ندب الصوم فيه من خلاف الظاهر منها ان لم يكن المقطوع به فلا باس ح بالعمل بهما لا للتسامح
في ادلة السنن كي يرد عليه ان هنا دائر بين الوجوب والحرمة الذاتية كصوم يوم العيد مستلزم لتخصيص ادلة الحرمة بل الجمع بهما شرايط الحجية ولو بملاحظة الانجبار بالشهرة و
الاعتضاد بالخلاف فيما اذا على حرمة الصوم تعارض العموم من وجه وعلى كل حال فينبغي من الكراهة والحرمة صوم الثلاثة الايام للحاجة بالمدينة بلا خلاف فيه لقول الصادق في
صحيح معاوية بن عمار ان كان لك مقام بالمدينة ثلاثة ايام صمت اول يوم الاربعاء وتصلي ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة التي كان ربط فيها
نفسه حتى نزل عذره من السماء وتقعد عندها يوم الاربعاء ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها مما يلي مقام النبي ليلتك ويومك وتصوم يوم الخميس ثم تأتي الاسطوانة التي تلي
مقام النبي ومصلاه ليلة الجمعة فتصلي عندها ليلتك ويومك وتصوم يوم الجمعة وان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد
الا لحاجة ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل ثم احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كان لي
اليك من حاجة شرعت انا في طلبها والتماسها او لم اشرع سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة في قضاء حوائجي صغيرها وكبيرها فانك حري
ان تقضي حاجتك ان شاء الله ولقول المفيد في عبارته المشاهد قال فيها ولا يجوز لاحد ان يصوم في السفر تطوعا ولا فرضا الا صوم ثلاثة ايام لدم المتعة من جملة العشرة
الايام ومن كانت عليه كفارة يخرج عنها بالصيام وصام الندب اذا نواه في الحضر والسفر معا او علقه بوقت من الاوقات وصوم ثلاثة ايام للحاجة اربعاء وخميس وجمعة متواليات
عند قبر النبي او في مشهد من مشاهد الائمة وقد روي حديث في جواز التطوع في السفر بالصيام وجاءت اخبار بكراهة ذلك وانه ليس من البر الصيام في السفر وهي اكثر و
عليها العمل عند فقهاء العصابة فمن اخذ بالحديث لم يأثم اذا كان اخذه من جهة الاتباع ومن عمل على اكثر الروايات واعتمد على المشهور منها في اجتناب الصيام في السفر على كل وجه
سوى ما عددناه كان اولى بالحق وعنهم ابن ادريس ففهمها حرمة صوم التطوع ولعل ذلك هو الظاهر منها بل يمكن ارادة الحرمة من الكراهة في اخرها الا ان قوله فمن اخذ الخ
ينافي ذلك بل هو نص في الجواز بل يؤيده ما يحكى عنه قبل ذلك من جواز صوم الواجب غير شهر رمضان في السفر فضلا عن المندوب وقد عرفت تحقيق الحال في ذلك اما ما
يحكى عنه بعد ذلك من صوم الواجب في السفر من المحرمات وصوم النافلة فيه من المكروهات قال ولا يصوم المسافر تطوعا ولا فرضا الا صوم الثلاثة الايام لدم المتعة وصوم
الندب اذا علقه بوقت حضر وسفر وصوم الثلاثة ايام للحاجة اربعاء وخميس وجمعة وقد روي جواز صوم التطوع في السفر فقيل العلل ان ادبني الصيام في السفر ما يعم التحريم
والكراهة وبالجواز انتفاء الكراهة وهو كما ترى قال ابن حمزة واما صيام النفل فضربان مستحب وجائز فالاول صيام ثلاثة ايام عند قبر النبي لصلوة الحاجة والثاني ما سوى
ذلك وروي كراهة الصوم في السفر والاول اثبت فقيل هو يعطي جواز المندوب في غير الثلاثة بالمعنى الاخص المرادف للمباح وفيه ان الصوم الشرعي لا يكون الا عبادة والعبادة لا تقع
الا راجحة فيمكن ان يكون المراد بالاستحباب التأكد منه وبالجواز غير التأكد والامر سهل بعد ان عرفت حقيقة الحال والله اعلم هذا كله في الصوم في السفر الموجب للتقصير
اما المنقطع فلا اشكال في صحة الصوم منه وح فيصح ممن له حكم المقيم في وطنه عشرا والمتردد ثلاثين يوما والعاصي بسفره وكثير السفر وغيرهم ممن تقدم تفصيله في الصلوة
بلا خلاف فيه لقول الصادق هما يعني التقصير والافطار واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت كما هو واضح والله اعلم هذا وقد تقدم الكلام في
انه لا يصح صوم شهر رمضان ولا غيره من الصوم الواجب من الجنب اذا ترك الغسل عامدا مع القدرة حتى يطلع الفجر واما لو استيقظ بعد طلوع الفجر جنبا فالمعروف بين الاصحاب
انه لم ينعقد صومه قضاء عن شهر رمضان لصحيح عبد الله بن سنان كتبت الى ابي عبد الله وكان يقضي شهر رمضان وقال اني اصبحت بالغسل واصابتني جنابة فلم اغتسل
حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غدا وما رواه هو ايضا عنه في الصحيح انه سأله عن الرجل يقضي شهر رمضان فيجنب من اول الليل ولا يغتسل حتى يجيء
اخر الليل وهو يرى ان الفجر قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره وفي لسان الاطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في ذلك بين من اصبح في النومة
الاولى والثانية ولا في القضاء بين الموسع والمضيق وفيه منع الاطلاق في النص يقتضي الاخير خصوصا بعد قوله وصم غدا بل قد يمنع شمول الاطلاق الفتوى لذلك
نعم هما مطلقان بالنسبة الى الاول ومن هنا استدل في الك على اصل الحكم مضافا الى الاطلاق بالخبرين ان القضاء موسع ومقتضاه ان المقتضي لعدم الانعقاد كونه موسعا
ثم قال نعم لو تضيق رمضان امكن جواز القضاء للثاني كما ينعقد مع ذلك كل صوم معين في انه يحتمل مساواته لصوم رمضان فيبطل اذا اصبح في النومة الاولى جنبا
وفيه انه لا دليل على المساواة المزبورة على وجه يخرج عن القياس المحرم فلا يبعد الحكم بصحته تمسكا بالاطلاق المقتصر في تقييده بالاجماع على خلاف الفرض

الذي هو بحكم الجنابة في النهار نسيانا ونحوه بل ان لم ينعقد اجماع على البطلان في الموسع امكن ذلك فيه ايضا ويحمل الصحيح المزبور على الاستحباب مع عدم
ظهوره في ذلك ومن هنا حكي عن الذخيرة الاعتراف بعدم وضوح الدلالة على البطلان وعدم الانعقاد ولو سلم فينبغي قصر الحكم عليه خاصة لكن في الك ان في حكم
القضاء الندب المطلق والكفارة قبل التلبس بها بل في ظ حاشية الكركي على الكتاب نسبة الحاق ذلك الندب الى الشيخ والاصحاب وان عليه الفتوى ولعل الوجه فيه ان مبنى البطلان
في القضاء التوسعة المشتركة بين الجميع لكن قد يمنع ذلك من هنا قال انه لا يمكن المناقشة في الحاق الندب المطلق وصوم الكفارة بالقضاء لعدم وضوح مستند ظ
ويؤيده الاطلاق لا صحابنا في اول الكتاب ان المفطر تعمد البقاء على الجنابة الظاهر في عدم الفطر بغيره وفي عدم الفرق بين صوم شهر رمضان وغيره وفي الك ايضا انه لو كان
في اثناء الكفارة حيث يشترط التتابع او في اثناء صوم يشترط تتابعه فوجهان اجودهما عدم صحة الصوم ولا ينقطع التتابع لعدم التقصير وناقشه في المدارك بان عدم التقصير انما
يقتضي انتفاء الاثم لا تحقق الامتثال مع عدم الاتيان به على وجهه قلت يمكن ان يكون مستنده ما ستسمعه في محله ان من عدم قطع التتابع بما يقع قهرا كالمرض والحيض
ونحوهما نعم يتجه المناقشة في حكمه بفساد الصوم بما عرفت بل هنا اولى بالصحة لانه كالمعين من ذلك كله يعرف الوجه فيما يشعر به قول المصنف قيل ولا يصح الصوم ايضا ندبا
في الفرض من تمريض هذا القول وان نسبه الكركي الى الشيخ والاصحاب كما سمعت ان مبنى البطلان فيه الالحاق بالقضاء لعدم التعين فيه لان الجنب غير قابل للصوم في تلك
الحال والصوم لا يتبعض لكن قد عرفت ان لا الحاق بعد عدم الدليل عليه لا يخرج عن القياس كما اعترف به في الك مع ان عبد الله بن بكير قد روى عن الصادق في الرجل يجنب
ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار وحبيب الخثعمي عنه ايضا في الصحيح قلت لابي عبد الله اخبرني عن التطوع وعن هذه
الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم او لا اصوم قال صم بل مقتضى الخبر الاول الجواز في القضاء ايضا باعتبار سعة
الامر فيه لكن خرج للادلة السابقة فيبقى غيره على الجواز وفي بعضها ان كان الصوم نفلا ففي رواية ابن بكير صحته ولو علم بالجنابة ليلا وفي رواية كليب الاطلاق لصحته ان لم
يحمل على المعين والنهي للنهي عن قضاء الجنب في رواية عبد الله بن سنان لكن في الك ان ما اسنده الى رواية كليب هو مضمون رواية ابن بكير والرواية التي ذكرها لم اقف عليها
في كتب الاخبار بعد الفحص والتتبع قلت لكن حمله الرواية على ما ذكره ظ في المعين والندب وفي الك انه يؤيده ايضا جواز تجديد النية في الندب للعازم على
الافطار خصوصا بعد الزوال وهو ايضا مناف للصوم وعدم قابلية الصوم للجنب انما يمنع من حال الجنابة اما بعد الغسل فلا ويمنع عدم تبعض الصوم ظ كيف وقد تقدم النص
الصحيح بان الناوي بعد الزوال انما له من الصوم ما بعد النية وهذه الادلة وان قصر بعضها الا انها لا تقصر عن دلالة جواز صوم النافلة سفرا وقد عمل المص وجماعة بها
تساهلا بادلة السنن بخبر من بلغه شيء من اعمال الخير شيئا وما فيه في ان وان وافق على الجواز فيما عدا شهر رمضان وقضائه للاصل وصحيح الخثعمي ومن ذلك كله ظهر لك
الحال في الالحاق المزبور وان لا نوى القضاء مع نقله الاصحاب جانبا في الندب فضلا عن حال عدم التعدد ان لم ينعقد اجماع على الخلاف فلاحظ وتامل وكيف كان فان كان
في رمضان صوم صحيح وكذا في الندب المعين بلا خلاف ولا اشكال كما لا خلاف ولا اشكال في انه يصح الصوم من المريض ما لم يستضر به بلا خلاف ولا اشكال لاطلاق الادلة
السالم عن معارضة اطلاق ما دل على الافطار للمريض من الاية والروايات بعد معلومية كون المراد منه خصوص المتضرر به منه نصا وفتوى لا مطلق المرض وعلى ذلك نزل
خبر عقبة بن خالد عن الصادق في رجل صام وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد ضرورة عدم جواز الصوم للمريض الذي يتضرر بالصوم بزيادة مرضه او بطوء برئه او حدوث مرض
اخر او مشقة لا تتحمل او نحو ذلك وانه اذا تكلفه مع ذلك لم يجزه بل كان اثما بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص مستفيضة فيه او متواترة مضافا الى قوله
تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل لا يبعد البطلان مع الغفلة عن المرض كما ستعرف والمدار في معرفة الضرر الى الانسان على نفسه بصيرة قال سماعة سألته
عن حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الافطار كما يجب عليه في السفر فقال هو مؤتمن عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا فليفطر وان وجد قوة فليصم كان المرض ما كان
وقال عمر بن اذينة كتبت الى ابي عبد الله اسأله ما حد المرض الذي يفطر فيه صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه فيه الصلوة من قيام قال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذلك اليه
هو اعلم بنفسه ونحوهما غيرهما ويكفيه الظن بالضرر ظ من امارة او تجربة او قول عارف ونحو ذلك بل قد يقوى الاكتفاء بالخوف الذي لا يعتبر في صدقه حصول الظن
كما هو مقتضى تعليق الحكم على الخوف في الطلاق المحكي عن الاكثر بل العلة المراد من الظن في عد وش والتمعة نعم نص شارح الاخير على الخوف في عدم كفاية مجرد الاحتمال فاوجب الصوم
مع اشتباه الحال المتوهم في الذهن فيستصحب ما لم يعلم مسقطه هو العلم بالضرر او ظنه وفيه ان الاصل براءة الذمة الى ان يحصل القطع وصوم كل يوم عبادة متجددة و
باطلاق ادلة الصوم ابين بانه اولى من التمسك باطلاق الاية والنصوص مضافا الى تعليق الحكم على الخوف في صحيح حريز عن الصادق الصائم اذا خاف على عينه من الرمد افطر ودعوى
ارادة الظن منه لا شاهد عليها كما انه لا مقتضي لها بل منافية لنفي الحرج في الدين وارادة الله بالناس اليسر دون العسر وسهولة الملة وسماحتها نعم يعتبر فيه كونه خوفا معتدا
به لا الخوف الناشي من الاوهام السوداوية وكذا الكلام في غير المقام المشترك معه في كون المدار حصول الخوف بل عن كل ما فيه خوف بل ربما كانت النفوس مجبولة عليه من غير اعتبار
للظن بل ربما لا يمكن حصوله في كثير من المقامات كما هو واضح والله العالم وعلى كل حال فاذا بان عدم الضرر لم يكن عليه اثم في افطاره لتعبده بظنه انما الكلام في القضاء لو صام
بزعم عدم الضرر فبان خلافه فيحتمل عدمها لعدم الامر له في الواقع به وان تخيل هو الامر فهو كونه كالحائض التي لم تعلم بحيضها والمسافر الذي لم يعلم بسفره ودعوى ان
القضاء هنا للنهي عن التغرير بالنفس مثلا وليس في الفرض لتخيل عدم الضرر فيه فيها منع كون القضاء لذلك بل الظاهر دلالة المقام في اخراج هذا الموضوع عن الاوامر بل
وان النهي في المنفي عنه الصوم وانما يحتمل الصحة لتعليق الحكم في صحيح حريز على الخوف المفروض انتفائه فيكون ح مأمورا والامر يقتضي الاجزاء وتعليقه في غيره على الضرر
الى الواقع لا يجدي بعد الصحيح المزبور الذي هو بمنزلة المقيد له ويكون الحاصل من المجموع انه اذا خاف الضرر وجب الافطار عليه لعل ان الاول من قوة وكيف كان فقد ظهر
لك ان المدار في الافطار على خوف الضرر من غير فرق بين المريض والصحيح في ذلك للاطلاق وقوله كل ما اضر به الصوم فالافطار له واجب ولانه المناسب لمقتضى سهولة الملة
وسماحتها وارادة الله اليسر بالناس دون العسر ولظهور النصوص في ان المبيح الفطر في المريض الضرر فلا يتفاوت بين الصحيح والمريض معه لكن يتردد فيه في الصحيح الذي يخشى المرض
بالصيام من ذلك من عموم الامر بالصوم السالم عن معارضة المرض وفيه ما لا يخفى خصوصا بعد ما عرفت من عدم مدخلية المرض ولا يبيح الافطار مع عدم الضرر وهو معلوم
البطلان نصا وفتوى بل الدائر على الضرر لذلك لا تفاوت فيه بين الصحيح المريض الذي من اقسامه من يخشى حدوث مرض اخر بالصوم الذي هو كالصحيح الذي يخاف المرض بالصوم

وبالجملة فالعمدة اتحاد اشتراك الصحيح المريض في معظم ما هو المسوغ للافطار كما هو واضح والله اعلم **مسئلة الاولى** البلوغ الذي يجب معه العبادات وتصح معه المعاملات
الاحتلام اي خروج المني من الذكر والانثى في اليقظة والنوم بالجماع وغيره او الانبات للشعر الخشن على العانة خمس عشرة سنة في الرجال على الاظهر الاشهر بل لا شهرة عظيمة
خلافا لابن الجنيد فاكتفى ببلوغ الاربع عشرة ولا ريب في ضعفه ضعف غيره من الاقوال المحكية في المقام على فرض ثبوتها او بلوغ تسع سنين في النساء كما بيناه كله وغيره على وجه
لم نسبق اليه في كتاب الحجر مفصلا عند تعرض المصنف فلاحظ وتامل **المسئلة الثانية** يستحب للولي ان يمرن الصبي والصبية على الصوم وغيره من العبادات قبل البلوغ و
يعودا عليه سواء قلنا بشرعية عباداتهما او لا عند تميزهما على وجه يمكن حصول الصوم منهما او في المتن ويحكى عن جد ويرد غيرهما ويشدد عليهما لسبع مع الطاقة ومقتضاه
حصول التمرين قبلها وهو جيد اذا فرض حصول التمييز والطاقة قبلها وفي المعتبر يؤخذ الصبي بالصوم اذا بلغ ست سنين او اطاق الصوم استحبابا وفي صحيح زرارة والحلبي وحسنهما
عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة قلت متى تجب الصلوة عليه قال اذا كان ابن ست سنين والصيام اذا اطاقه وخبر سماعة
سألته عن الصبي متى يصوم قال اذا قوي على الصيام لكن في اللمعة وقع انه يمرن الصبي لسبع لعله لحسن الحلبي عن ابي عبد الله ع انا نأمر صبياننا بالصيام اذا كانوا بني سبع سنين بما
اطاقوا من صيام اليوم فان كان الى نصف النهار او اكثر من ذلك او اقل فاذا غلبهم العطش افطروا حتى يتعودوا الصيام ويطيقوه فمروا صبيانكم اذا كانوا ابني تسع سنين بما اطاقوا
من صيام فاذا غلبهم العطش افطروا وفيه مع اشتماله على الفرق بين صبيانهم ع وصبيان غيرهم الذين هم محل البحث ولذا والمرسل عن الصادق ع الصبي يؤخذ بالصيام اذا بلغ
تسع سنين على قدر ما يطيقه فان اطاق الى الظهر او بعده صام الى ذلك الوقت فاذا غلب عليه الجوع والعطش افطر على التمرين فيه كالمحكي عن ابني بابويه على الطاقة والتسع انه
يمكن ان يكون ذلك مبنيا على ما هو كالغالب من الفرق بين صبيانهم وصبيان غيرهم في شدة التمييز والطاقة الذين هما المدار في التمرين ويشتد باشتدادهما وربما كان
في المحكي عن ط نوع ايماء الى ذلك قال ويستحب اخذه اي الصبي بذلك اذا اطاق وحده ذلك بتسع سنين فصاعدا وذلك بحسب حاله في الطاقة هذا كله بناء على تفرقة الروايتين بين
صبيانهم وصبيان غيرهم اما على كونها بالسبع فيهما كما رواها في الخ فلا دلالة فيه على استحباب التمرين للسبع كما سمعته من بعضهم وعلى كل حال فالتحقيق الذي يجتمع عليه الادلة ما ذكرنا
ولا ينافيه صحيح معوية بن وهب سألت ابا عبد الله ع في كم يؤخذ الصبي بالصيام فقال ما بينه وبين خمس عشرة سنة واربع عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه ولقد صام
ابني فلان قبل ذلك فتركته ضرورة عدم المنافاة بين الاخذ في هذا الوقت وبين الامر به قبل هذا الوقت مع احتمال كون المراد الاخذ الشرعي دون التمريني على ان يكون المراد
انه يؤخذ به اذا بلغ ويحصل البلوغ بالاحتلام ونحوه في احد السنين غالبا فانه جيد ومن الغريب ما عن الشارح من ان مقتضى هذه الرواية عدم تحديد مبدأ وقت التمرين
اذ فيه انه لو كان كذلك لم يبق لقوله فان هو صام قبل ذلك فدعه وقوله ولقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته فائدة واما ما رواه السكوني عن ابي عبد الله ع اذا اطاق الغلام صوم
ثلاثة ايام متتابعة فقد وجب عليه صيام شهر رمضان فلم اجد من افتى به سوى ما يحكى عن المقنعة من انه يؤخذ الصبي بالصيام اذا بلغ الحلم او قدر على صيام ثلاثة ايام متتابعات
قبل ان يبلغ الحلم ولعل الشيخ حمله على شدة التشديد عليه اذا كان كذلك والله اعلم وقد ظهر لك مما ذكرنا انه لا فرق في استحباب التمرين بين الصبي والصبية على الوجه الذي ذكرنا
ضرورة اشتراكهما في حكمته التي اومى اليها الحلبي وفي ك انه قطع الاصحاب باستحباب تمرينها قبل البلوغ والتشديد عليها للسبع لكن قال ولا ريب في استحباب التمرين الا ان
تعيين مبدأه يتوقف على الدليل قلت قد عرفت الحال فيهما مما سمعته من الصبي على كل حال فقد قيل انه يتخير في الصوم الواجب وغيره من كل عبادة واجبة يمرن عليها بين نية
الوجوب والندب فالوجوب لان الغرض التمرين على الفعل الواجب والندب لعدم وجوبه عليه في ضه انه قد ذكر ذلك المص وغيره قلت لكن في ن رجح الوجوب قال وينوي الصبي الوجوب
ولو نوى الندب جاز وفي كره هل ينوي الوجوب والندب الاجود الاول لنية التمرين موقعه قال ويكون المراد بالوجوب في حقه ما لا بد منه يعني ولو تمرينا او المراد به الواجب
على المكلف ويمكن التخالف وجعل الوجوب في حقه وفي ضه ان الندب اولى وعن لك انه اقتصر عليه واختاره بعض المتأخرين لانه لا معنى لفعل شيء الوجوب على غيره ولا معنى للوجوب
التمريني الا اولوية المحققة في الندب او الوجوب العقلي لقبح مخالفة الامر والد ونحوه عقلا ولا عبرة به اذا خالف الشرع ولا يجدي كون الغرض التمرين على فعل الواجب فان التمرين
عليه لا يستلزم التمرين على ايقاعه لوجهه على ان الغرض من التمرين تسهيل التكليف عليه لتعوده به ولا صعوبة في النية ليمرن عليها بل الاولى ان لا ينوي الا القربة فان الندب
ايضا لا معنى له في حقه فان الاحكام الشرعية كلها متساوية في انتفائها من غير المكلف فكما لا وجوب عليه شرعا لا ندب بالنسبة اليه الا ان يمنع عدم خطاب المميز بالندب بناء
فانها باعتبار انه مكلف بها ومعنى رفع القلم انما هو رفع قلم الايجاب ورفع المؤاخذة فان من البين كونه يثاب بفعل الطاعات بل ذلك متعين بناء على شرعية
عبادة الطفل على جهة الندبية ولا ينافيه كون الحكمة في ذلك التمرين ضرورة كون المراد منه التمرين على نفس الافعال لا نياتها كما هو واضح ثم بناء على التمرينية تدخلها
ذلك تكون لاثم نية الوجوب في الواجب والندب في المندوب ودعوى انه لا معنى للوجوب التمريني الا اولوية المحققة في الندب او الوجوب العقلي لقبح مخالفة الامر والد ونحوه
عقلا ولا عبرة به اذا خالف الشرع بل فيها بعد الاغضاء عما فرضه من مخالفة الشرع لما حكم العقل بقبح مخالفته ان المراد منه التشبيه بالبالغين بابراز الصورة الصادرة
منهم كما هو واضح والله اعلم

النظر الثاني في

اقسامه اي مطلق الصوم الشامل للصحيح والفاسد وهي اربعة واجب وندب ومكروه كراهة عبادة ومحظور ولو للتشريع اما
الواجب فستة باستقراء الادلة الشرعية والاجماع بقسميه الاول صوم شهر رمضان والثاني صوم الكفارات التي سيأتي تفصيلها انشاء الله والثالث صوم بدل دم المتعة في الحج و
الرابع صوم النذر وما في معناه من العهد واليمين ونحوهما والخامس صوم الاعتكاف على وجه كالنذر واعتكاف يومين الموجب لاعتكاف ثالث والسادس صوم قضاء الواجب
القول في شهر رمضان والكلام في علامته وشروطه واحكامه اما الاول فلا اشكال ولا خلاف بيننا في انه يعلم الشهر برؤية الهلال وحينئذ فمن رآه وجب عليه الصوم ولو
انفرد وكذا لو شهد فردت شهادته وكذا يفطر لو انفرد برؤية هلال شوال كل ذلك لصدق الرؤية المأمور بالصوم والافطار لها وصدق شهادة الشهر والسنة المستفيضة والمتواترة
والاجماع بقسميه خلافا لما عن بعض العامة من عدم صوم المنفرد وفطره الا في جماعة الناس وهو محجوج بالكتاب والسنة والاجماع واما من لم يره فلا يجب عليه الصوم للاصل وظاهر كثير من النصوص
الا ان يمضي من شعبان ثلثون يوما فيجب الصوم حينئذ اجماعا او ضرورة من الدين او يرى رؤية شايعة على جهة تفيد العلم الذي هو مدار التكاليف فيجب الصوم ح بلا خلاف ولا
اشكال ضرورة عدم اعتبار الزايد على ذلك نعم ان لم يكن الشياع على الوجه المزبور بل كان مفيد الظن كان المتجه عدم الاجتزاء به للاصل السالم عن المعارض وظاهر النصوص
خلافا للفاضل في كره فاكتفى بمساواة الظن الحاصل من شهادة العدلين بل حكاه في ك عن الشارح وغيره قال واحتمل في موضع من الشرح اعتبار زيادة الظن على ما يحصل منه بقول

او بلوغ

العدلين لتحقق الاولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة الا ان ذلك كله كما ترى ضرورة توقفه على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتها الظن ليتعدى الى ما يحصل منه ذلك
ولتحقق الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة به مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل من القرائن اذا ساوى الظن
الحاصل من شهادة العدلين وكان اقوى وهو باطل اجماعا فلا دليل له ح سوى معلومية الاكتفاء بالعلم في جميع التكاليف فيكون الامر دائرا مداره وما اطنب به في ك من الاستدلال
به عليه بصحيح محمد بن مسلم وموثق عبد الله بن بكير وخبر ابي العباس وخبر ابرهيم بن عثمان الخزاز التي سمعت بعضها المشتملة على تفسير الصوم للرؤية بما يرجع الى الشياع الذي هو مفيد
على غير المفيد للعلم كما اعترف هو به لعدم ذكر لفظ الشياع فيه نفسه حتى يستند الى صدقه بعد ثبوت شموله للاعم وكذا الاستدلال عليه بخبر سماعة المشتمل على الامر بالصوم اذا راه اهل
المصر وكانوا خمسمائة وخبر عبد الحميد الازدي وخبر ابي الجارود المشتملة على الامر بذلك بالصوم بصوم الناس والفطر بفطرهم ان لم يحملها على ارادة الصوم بصوم العامة والافطار
بفطرهم للتقية وعلى كل حال لا دلالة فيها على غير ما عرفت نعم لا يعتبر المخبرون في عدد ولا يفرق في ذلك بين خبر المسلم والكافر والصغير والكبير والذكر والانثى كما قرر في حكم
التواتر ضرورة كون المدار على حصول العلم الذي هو مدار معظم التكاليف وكيف كان فان لم يتفق ذلك شهد شاهدان عدلان قيل والقائل لا يقبل وقيل القائل
الصدوق والشيخ وبنو زهرة وحمزة والبراج وابو الصلاح تقبل مع العلة خاصة ومع عدمها يعتبر الخمسون نعم في عباراتهم خلاف بالنسبة الى داخل المصر وخارجه فعن المقنع
واعلم انه لا يجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة ويجوز شهادة رجلين عدلين اذا كانا من خارج البلد او كان بالمصر علة ومقتضاه قبول شهادتهما
مع الخروج عن البلد مط لكن في شرح الاصبهاني للمعة ان الموجود فيما عندنا من نسخ المقنع بالواو ثم قال ولعلها ارجح لان الظاهر انه افتى بمضمون خبر حبيب الجماعي وقد ذكرنا
من غير تغيير وقال في محكي ط ما حاصله انه مع العلة تقبل شهادتهما من البلد وخارجه وبدونها لا يقبل الا شهادة القسامة خمسين رجلا من البلد او خارجه ونحوه عن ابني زهرة وحمزة و
قال في محكي ف لا يقبل في هلال رمضان الا شهادة شاهدين فاما الواحد فلا يقبل منه هذا مع الغيم فاما مع الصحو فلا يقبل فيه الا القسامة خمسون او اثنان من خارج البلد وقال في
محكي يه ان كان في السماء علة لم يثبت الا شهادة خمسين رجلا من اهل البلد او عدلين من خارجه ان لم يكن هناك علة وطلب فلم ير لم يجب الصوم الا ان يشهد خمسون من خارج
انهم راوه وكذا عن ابن البراج لكن من المعلوم ارادتهم اعتبار الخمسين ذلك لم يحصل الشياع بالاقل والا اجزأ قطعا كما هو واضح ومن ثم قال القائل انه تقبل مط سواء كان في السماء
علة او لا وهو الاظهر سواء كانا من البلد او خارجه لاطلاق ما دل على قبولهما من خصوص المعتبرة المستفيضة كصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع ان عليا ع كان يقول لا اجيز في رؤية الهلال
الا شهادة رجلين عدلين وصحيح منصور بن حازم عنه ايضا انه قال صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما رأياه فاقضه وصحيح عبد الله الحلبي عنه ايضا
قال علي ع لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين وصحيح الشحام عنه ايضا انه سئل عن الاهلة فقال هي اهلة الشهور فاذا رأيت الهلال فصم واذا رأيته فافطر
فقلت رأيت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان تشهد لك بينة عدول فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم الى غير ذلك من النصوص
المعتضدة بغيرها التي لا معارض لها سوى خبر ابرهيم بن عثمان الخزاز عن ابي عبد الله ع قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني
وليس رؤية الهلال ان تقوم عدة فيقول واحد قد رأيته ويقول الاخرون لم نره اذا رآه واحد رآه مائة واذا رآه مائة رآه الف ولا يجوز في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة اقل
من شهادة خمسين واذا كان في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر وخبر حبيب الجماعي قال ابو عبد الله ع لا يجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا
عدد القسامة وانما يجوز شهادة رجلين اذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فاخبرا انهما رأياه واخبرا عن قوم صاموا للرؤية الذين ردهما في المع بان اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم
سوى قسامة الدم ثم لا يفيد اليقين بل قوة الظن وهي تحصل بشهادة العدلين الى ان قال وبالجملة فانه مخالف لعمل المسلمين كافة فيكون ساقطا وفي محكي ف بالمنع من صحة السند ولعله
لما قيل من ان في طريق الاول العباس بن موسى وهو غير معلوم الحال وان كان الظاهر انه الوراق الثقة الذي هو من اصحاب يونس لتكرر روايته عنه مضافا الى ما في يونس من كلام وجهالة حبيب
في سند الثانية وفي محكي لف بالحمل على عدم عدالة الشهود وحصول التهمة في اخبارهم رضوان الله عليهم انهما تعريض لما في يد العامة من الاجتزاء بشهادة رجلين في الصحو مع القطع
بكذبهما باعتبار عدم العلة في الرائي والمرئي وكثرة المطلعين وغير ذلك وعلى كل حال فلا ريب في سقوطهما في مقابلة ما عرفت لكن المنسب في تحو ظني انه قد جاء في الباب بما لم يلم به احد من
الاصحاب وهو الجمع بين هذا الخبر وبين غيرهما من النصوص الدالة على الاجتزاء بشهادة الشاهدين بانه لا بد من العلم مع عدم العلة من الغيم ونحوه ولا يجزي الظن وان
كان من شهادة العدلين وهذا هو الذي اشار اليه بقوله اذا رآه عشرة رآه مائة وليس معنى رؤيته ان يقوم واحد من العشرة فيقول رأيته ويقول التسعة لم نره نعم لو كان
هناك غيم ونحوه اجتزي بالشاهدين لامكان اختصاصهما بالرؤية دون غيرهما بل لعل اعتبار كونهما من خارج البلد يرمي لغالبية انهما لو كانا قد رأياه وهما
من اهل البلد لرآه غيرهما ايضا بخلاف الخارجين كما ان اعتبار الخمسين في الخبر ليس الا لارادة حصول العلم ونصوص الاجتزاء بالشاهدين ليس فيها الا الاهمال المنزل على حال الغيم
وعلى تقدير الاطلاق فهو مقيد بالخبرين المزبورين لا ان ذلك جميعه كما ترى انه موضع امكان تحصيل الاجماع المركب بل لا تأمل لضعف الوجه بعد ما عرفت من
منشأ تلك النصوص الانكار على ما هو متعارف عند العامة من الشهادة على الهلال نور واحد منهم فيقول رأيته من بين الجم الغفير بل ربما ادعى رؤيته في غير مكانها
كما لا يخفى على من له علم باحوالهم وفساد مذهبهم فخرجت هذه النصوص مخرج الانكار عليهم لا لبيان عدم الاجتزاء بالشاهدين العدلين الذين قد اكتفى الشارع بهما في جميع
التي منها ما هو اعظم من رؤية الهلال بلا ريب لذا ونحوها فلا ينبغي التوقف في ذلك لا الاطناب فيما يخالف امر الله هو العالم والظاهر من النص والفتوى الاجتزاء بهما من
غير اعتبار لحكم الحاكم بشهادتهما بل لكل من قامت الشهادة عنده الصوم والافطار بعد فرض جواز العمل بها تمسكا باطلاق الادلة بل قال الصادق ع في صحيح منصور بن حازم فان
شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما رأياه فاقضه وفي صحيح الحلبي قد قال له ارأيت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان تشهد لك بينة عدول فان شهدوا
انهم راوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم بل الظاهر من ملاحظته الاجتزاء بهما وان ردهما الحاكم لعدم تحقق عدالتهما او نحو ذلك مما لم يكن كذلك عند غيره ممن شهدا عنده ولو
اختلف الشاهدان في صفة الهلال بالاستقامة والانحراف ونحو ذلك مما يقتضي خلاف المشهود عليه بطلت شهادتهما وكذا لو اختلفا في زمان الرؤية مع اتحاد الليلة
ولو شهد احدهما برؤية شعبان الاثنين وشهد الآخر برؤية رمضان الاربعاء احتمل القبول لاتفاقهما في المعنى وعدمه لان كل واحد يخالف الآخر في شهادته ولم يثبت احدهما
ولعل الاول اقوى هذا وفي ك لا يكفي قول الشاهد اليوم الصوم او الفطر بل يجب على السامع الاستفصال لاختلاف الاقوال في المسئلة فيجوز استناد الشاهد الى سبب لا يوافق

مذهب السامع نعم لو علمت الموافقة اجزاء الاطلاق كما في الجرح والتعديل وقد يناقش بان مقتضى شهادتهم كونه كذلك واقعا وهو لا اختلاف فيه ولذا لم يجب استفصال الشهادة بالملك والغصب والنجاسة ونحوها مما هي مختلفة الاسباب ايضا وكذا الجرح والتعديل وان ظهر منه المفروغية من وجوب استفصال الشاهد بهما ولعل الامر بالعكس كما يشهد له الاكتفاء بما يذكره علماء الرجال فيها بل السيرة من العلماء وغيرهم على عدم استفصال الشاهد اذا شهد بالفسق او العدالة وما ذاك الا لما ذكرناه فتدبر جيدا والله اعلم ثم ان الظاهر ثبوت الهلال بالشهادة على الشهادة لاطلاق او عموم ما دل على قبولها ولان الشهادة حق لازم الاداء فيجوز الشهادة عليه كسائر الحقوق خلافا للفاضل في المحكي عن تذكرته فلم يثبته بها بل اسنده فيها الى علمائنا مشعرا بالاجماع عليه مع انه لم يتحقق بل الظاهر خلافه وانما استند الى اصالة البراءة واختصاص مورد القبول بالاموال وحقوق الادميين وفيه بعد انقطاع الاصل بما عرفت ان اختصاص مورد القبول بذلك لا يقتضي تخصيص العموم كما ان الظاهر ثبوته بحكم الحاكم المستند الى علمه لاطلاق ما دل على نفوذه وان الراد عليه كالراد عليهم من غير فرق بين موضوعات الخاصة وغيرها كالعدالة والفسق والاجتهاد والنسب ونحوها ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولان المرجع في الاكتفاء بشهادة العدلين وما يشهد به العدالة الى قوله فيكون مقبولا في جميع الموارد ومقتضى المفروغية من الثبوت بحكمه المستند الى شهادة العدلين ترجيح الاسناد لانه في المقام ضرورة كون المستند في الثبوت عند الغير في المشبه به ليس الا الحكم الحاصل في الفرض من شهادة الشاهدين عنده وقوله لا تجزي في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين مراد منه بالنسبة الى الشهادة يعني انه لا تجزي في الشهادة على رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين لا فاسقين او مجهولين كما هو عند العامة ولا عدل واحد لا ان المراد عدم ثبوته الا بذلك ضرورة ثبوته بالشياع وبالحكم بالبينة بغير ذلك فاحتمال العكس للخبر المزبور كما هو بعد الاغضاء عما ذكرناه ومعارض لما دل على قبول حكمه من جهة لا ريب في رجحانه عليه من وجوه في غاية الضعف منه لا اشكال في عدم ثبوت عموم حكم الحاكم لما يشمل ذلك انما المسلم منه في خصوص موضوعات المخاصمة دون غيرها انه وكما ترى مناف لاطلاق الادلة وتشكيك فيما يمكن تحصيل الاجماع عليه خصوصا في امثال هذه الموضوعات العامة التي من المعلوم الرجوع فيها الى الحكام كما لا يخفى على من له خبرة بالشرع وسياسته بكلمات الاصحاب في المقامات المختلفة فما صدر عن بعض متاخري المتاخرين من الوسوسة في ذلك من غير فرق بين حكمه المستند الى علمه او البينة وغيرها لا ينبغي الالتفات اليها لما عرفت من ثبوت الهلال بذلك بل الظاهر عدم الفرق في ذلك بين الحاكم الاخر وغيره فيجب الصوم والفطر على الجميع نعم لو قال اليوم الصوم او الفطر من غير تصريح بكونه لرؤية او شهادة ففي وجوب استفساره على السامع ثلثة اوجه ثالثها ان كان السامع مجتهدا استفسر قلت قد يقوى في النظر عدم وجوب استفساره ضرورة كون ذلك منه حكما فيجب اتباعه به لاطلاق ما دل عليه وكيف كان فاذا رأى الهلال في البلاد المتقاربة كالكوفة وبغداد ونحوهما مما لم تختلف فيه المطالع وجب الصوم على ساكنيهما اجمع بلا خلاف ولا اشكال بعد قول الصادق عليه السلام في صحيح منصور فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما رأياه فاقضه وفي صحيح هشام فيمن صام تسعة وعشرين يوما ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤيته قضى يوما وغيرهما من النصوص دون البلاد المتباعدة كالعراق وخراسان ونحوهما مما علم فيه اختلاف المطالع او احتمل فلا يجب الصوم ولا القضاء بل يلزم حينئذ للاصل بعد انصراف النصوص الى غير الفرض لكنه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع في الربع المسكون اما لعدم كروية الارض بل هي مسطحة فلا يختلف المطالع واما لكونه قدرا يسيرا لا اعتداد باختلافه بالنسبة الى علو السماء وربما يومي الى ذلك مضافا الى الاطلاق المزبور خصوص صحيح هشام المشتمل على النكرة الشايعة المتناولة للجميع على البدل وقوله في الدعاء وجعلت في نهار الجميع للناس مرئيا واحدا وعدم اتفاق حصول الاختلاف بين البلاد الشرقية والغربية في ذلك ولعله لذا قال في ... بعد نسبته ما في المتن الى قول الشيخ يحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد المشرقية وان تباعدت للقطع بالرؤية عند عدم المانع بل الظاهر المحكي عن ... اختياره في اول كلامه لكن قال في اخره وبالجملة ان علم طلوعه في بعض الاصقاع وعدم طلوعه في بعضها للتباعد عنه لكروية الارض لم يتساو احكامهما اما بدون ذلك فالتساوي هو الحق واستجوده في ... ويمكن ان لا يكون ذلك ضرورة عدم اتفاق العلم بذلك عادة فما لو يحتج على الجميع مطوي ومع ذلك يسقط ما ذكره في ... من التفريع عما لو رأى الهلال في بلده وسافر الى اخرى ... انتقل حكمه اليه فيصوم ثلاثا او يفطر على ثمانية وعشرين يوما وحق لو اصبح معيدا ثم انتقل امسك لو اصبح صائما للرؤية ثم انتقل ففي جواز الافطار نظر اذ لو رأى الهلال في بلد ليلة الجمعة مثلا ثم سافر الى بلد بعيد شرقية قد رأى الهلال فيها ليلة السبت او بالعكس صام الاول احدى وثلثين يوما ويفطر في الثاني على ثمانية وعشرين يوما ولو اصبح معيدا ثم انتقل ليومه ووصل قبل الزوال امسك بالنية واجزأ ولو وصل بعد الزوال امسك مع القضاء ولو اصبح صائما للرؤية احتمل جواز الافطار لانتقال الحكم وعدمه لتحقق الرؤية وسبق التكليف بالصوم ضرورة سقوط ذلك كله على المختار ... لو رعى الاحتياط في هذه الفروض كان اولى في لسانه لا ريب في ذلك لان المسئلة ... لا اشكال قلت لكن يسهل الخطب عدم وقوع شي من الفروض لسابقه والله اعلم ولا يثبت الهلال بشهادة الواحد على الاصح خلافا لسلار فاجتزأ في هلال شهر رمضان بالنسبة الى الصوم دون حلول الاجل ونحوه بشهادة العدل الواحد لقول ابي جعفر عليه السلام في خبر محمد بن قيس قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام الى الليل وان غم عليكم فعدوا ثلثين يوما ثم افطروا لكن مع ندرته وخلافه بل يمكن دعوى تحقق الاجماع بعده بل وقبله على ذلك كونه خبرا في شوال مضافا الى الطعن في سنده باشتراك محمد بن قيس بين الثقة والضعيف وان كان قد يدفع بان هذا البجلي الثقة بقرينة كون الراوي عنه يوسف بن عقيل وفي دلالته بصحة اطلاق لفظ العدل على الواحد فما زاد لانه مصدر يقع على القليل والكثير فيقال رجل عدل ورجلان عدل ورجال عدل واضطرابه لان الشيخ رواه في الاستبصار بطريقين احدهما ما سمعت والثاني اذا رأيتم الهلال فافطروا او تشهد بينة عدل من المسلمين وفي التهذيب بطريقين ايضا احدهما ما سمعت والثاني اذا رأيتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدول من المسلمين فضلا عن المعارضة للمعتبرة المستفيضة المتضمنة لعدم الاكتفاء بما دون العدلين من وجوه لا ينبغي الالتفات اليه كما هو واضح وكذا لا يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمات الى الرجال اجماعا بقسميه ونصوصا وكذا لا اعتبار في ثبوته بالجدول الذي هو حساب مخصوص عند المنجمين ماخوذ من سير القمر واجتماعه مع الشمس لاستفاضة النصوص في عدم ثبوت دخول الشهر الا بالرؤية او مضي ثلثين يوما من الشهر السابق على ان اكثر احكام المنجمين من الحدس الذي خطاؤه اكثر من صوابه بل هم لا يثبتون اول الشهر على وجه لزوم الرؤية بذلك انما هو على معنى تاخر القمر عن محاذات الشمس ليرتبوا عليه مطالبهم من حركات الكواكب وغيرها ويعترفون بانه قد لا يمكن رؤيته وانما يظنون في بعض الاحوال مقارنة الرؤية للتاخر المفروض فقد يخطي وقد يصيب وقد ضبط الحساب المزبور كونه كايام الاسبوع عندنا وانه من القطعيات وليس من احكام المنجمين لا تقتضي تحقق الرؤية التي ظنها المنجم بسبب التاخر المزبور ... عن بعض الجمهور

وشاذ منا لم يتحققه من الثبوت به لقوله تعالى وبالنجم هم يهتدون وبان الكواكب والمنازل يرجع اليها في القبلة والاوقات التي هي امور شرعية واضح الضعف ضرورة تحقق منه بالنجم بمعرفة الطرق ومسالك البلدان ومعرفة الاوقات ونحو ذلك وان الذي يرجع اليه في الوقت والقبلة مشاهدة النجم لا ظنون اهل التنجيم الكاذبة في اكثر الاوقات الذين هم مما ورد فيهم من صدق كاهنا او منجما فهو كافر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله وكذا لا اعتبار بالعدد المراد به هنا ما صرح به المص في المحكي عن معتبره من عد شعبان ناقصا ابدا وشهر رمضان تاما ابدا الذي يكذبه الوجدان والنصوص الصحيحة الصريحة كقول الصادق عليه السلام في صحيح حماد بن عثمان شهر رمضان شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان وقال له الحلبي في الصحيح ايضا ارايت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان تشهد لك بينة عدول فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم وقال ابو جعفر عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم اذا كانت علة فاتم شعبان ثلاثين يوما الى غير ذلك من النصوص التي لا يعارضها غيرها من النصوص المنسوبة الى اهل البيت التي جميعها او اكثرها لا يخرج عن ضعف وان تكثر عددها واشتملت على القسم بالله خصوصا بعد اعراض الاصحاب عنها بل في محكي المعتبر ان عمل المسلمين على خلافها بل لو صح سندها لوجب تاويلها ذكره الشيخ في كتابي الاخبار او بغيره او طرحها بعد منافاتها للوجدان والمشاهد بالعيان فما عن قوم من الحشوية كما في المعتبر من العمل بها لا ينبغي ان يلتفت اليه ولعل المراد بها سيما المشتمل منها على القسم بالله على ان شهر رمضان لا ينقص ابدا انه لا ينقص الشهر بما يشتغله المخالفون في هذه الازمنة من نقصان يوم او يومين بدعوى رؤية الهلال على جهة ... وكذبها او لم يروه فصوموا العيد فطرا او الاضحى ... ومن الغريب ما عن المفيد في بعض كتبه من القول بالعدد اللهم الا ان يريد به عدد الشهور الذي ستعرف الحال فيه واغرب منه ما عن ... الفقيه حيث انه بعد ان ذكر جملة من الروايات الدالة على ذلك المشتركة في الضعف كما في ... قال من خالف هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقي كما يتقى العامة ولا يتكلم الا بالتقية كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد ويبين له فان البدعة انما تمات وتبطل بترك ذكرها ولا قوة الا بالله وكانه اليه اشار المص ببعض الحشوية لكن لا ينبغي ترك الادب معه لانه من اجلاء الطائفة ومن خزان الحديث فهو اعلم بما قال وان صدر منه ما هو اعظم من ذلك من القول بجواز السهو على المعصومين ودفعه من ضروري مذهب الشيعة خلافه ونسئل الله العفو والعافية والمغفرة لنا وله فانه الغفور الرحيم الرؤف الحليم العليم الحكيم وكذا لا اعتبار بغيبوبة الهلال في ليلة الرؤية بعد الشفق في ثبوت كونه لليلة السابقة لما عرفته من النصوص المستفيضة بالعمل بل العلم الوجداني بانه قد يكون كذلك فيما هو معلوم انما هو هلال الليلة اذا كان الشهر تاما خلافا للصدوق ايضا في المحكي عن مقنعه قال واعلم ان الهلال اذا غاب قبل الشفق فهو لليلة وان رأى فيه ظل الرأس فهو لثلاث ليال ولعله لقول الصادق عليه السلام في خبر اسمعيل بن الحر اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة وان غاب بعد الشفق فهو لليلتين الذي هو مع ضعفه معلول القصور عن معارضة غيره من وجوه بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه مضافا الى ما سمعته من دعوى الوجدان الذي لا يصلح هذا الخبر لمعارضته والله اعلم وكذا لا اعتبار برؤيته يوم الثلثين قبل الزوال في ثبوت انه لليلة الماضية على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة يمكن تحصيل الاجماع معها ولذا نسبه في الذكرى الى ... اصحابنا الا من شذ منهم بل في الغنية دعواه اجمع على ذلك معللا له بان من خالف من اصحابنا لم يؤثر خلافه في دلالة الاجماع بل نسبه في ... الى علمائنا اجمع من دون اشارة الى شذوذ المخالف وفي ... نسبته الى الرواية عن امير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وانس ثم قال ولا مخالف لهم فكان اجماع الصحابة وعلى كل حال فذلك هو الحجة بعد الاصل وخبر محمد بن عيسى المعتضد بما عرفت قال كتبت اليه جعلت فداك ربما غم علينا الهلال في شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال وربما رأيناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل الزوال اذا رأيناه ام لا وكيف تأمرني في ذلك فكتب عليه السلام تتم الى الليل فانه ان كان تاما رئي قبل الزوال والمناقشة في سنده وجهالة المكتوب اليه واضحة السقوط بعد الانجبار بما عرفت ومعلومية كون المكتوب اليه هنا الامام ولو بالقرائن الموجودة في نفس الخبر المؤيدة كسقوط ... باعتبار اضطرابه لكون المفروض في السؤال وقوع الاشتباه في شهر رمضان وانه انما روي في غد تلك الليلة وهو يوم الثلاثين من شعبان وعلى هذا فالحكم بصومه ذلك لا يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال وقول السائل فترى ان نفطر الخ كالتعليل في الجواب يدل على ان الاشتباه في هلال شوال وانه لا اعتبار برؤيته قبل الزوال في الحكم به لليلة الماضية لانه قد يتفق برؤية الهلال الليلة اللاحقة قبل الزوال اذا كان الشهر تاما فتكون مضطربة ساقطة في نفسها فضلا عن النظر الى معارضتها لغيرها ضرورة كون المراد هلال شهر رمضان هلال شوال توسعا ولو بقرينة ذيل الرواية لصدق الاضافة بادنى ملابسة واغرب من ذلك عوده الى الاعتبار بجعل قوله ان كان تاما الخ على ان المراد ان كان الشهر المستقبل تاما رئي هلاله قبل الزوال اذ لا يخفى عدم مدخلية تمام الشهر المستقبل ونقصانه في رؤية الهلال قبل الزوال وعدمها فقد يرى هلاله وان كان ناقصا باعتبار تمامية الشهر الماضي كما هو واضح وخبر جراح المدائني عن الصادق عليه السلام من رأى هلال شوال نهارا في رمضان فليتم صيامه والمناقشة في سنده مدفوعة بما عرفت وفي دلالته بكونه مطلقا يحمل على المقيد وهو ما تسمعه مما دل على التفصيل يدفعها معلومية اعتبار التعادل في الحمل المزبور وهي مفقودة هنا من وجوه والمرسل المروي عن بعض الكتب عن امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال او رآه ذو عدل منكم نهارا فلا تفطروا حتى تغرب الشمس كان ذلك في اول النهار او في اخره وقال لا تفطروا الا لتمام ثلثين من رؤية الهلال او بشهادة شاهدين عدلين انهما رأياه بل لا يخفى عليك ما فيه من الاشعار بان المراد من اطلاق الرؤية الرؤية في الليل وح فتكون النصوص المستفيضة والمتواترة كادلة الدالة على ان الصوم والافطار للرؤية دالة على المطلوب ضرورة ظهورها وصراحتها في حصر الطريق بذلك على ان الامر بالصوم فيها انما يكون قبل دخول وقت الصوم اذ الامر به بعد مضي جزء من وقته فاما ان يتوجه الى مجموع الوقت او الى البقية المستقبلة من النهار والاول باطل لانتفاء القدرة عليه وكذا الثاني لعدم كونه صوما شرعيا فتعين كون المراد الامر بصوم يوم ليلة الرؤية وافطار يوم ليلتها والمناقشة في ذلك بان ظهور لفظ الرؤية في الرؤية الشايعة المتعارفة لا يدل على عدم ارادة غيرها من اللفظ وانما يقتضي ذلك لو قطع بارادتها منه يتوقف ارادة الغير وعدمها على دليل يدل عليه ومع فرضه لا يكون ذلك معارضا له اذ لا يدل اللفظ على ارادة الرؤية الغير الشايعة فكذا لا يدل على عدم ارادتها وليس الظهور هنا بمنزلة ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي اذ ذاك يقتضي ارادته خاصة حذرا من ارادة المجاز بخلافه هنا فان المفروض ان اللفظ حقيقة عليهما معا الا انه يتبادر الى الذهن منهما الشايع المتعارف ومع فرض دليل يدل على ارادة الاخر معه لا يكون منافيا لما ظهر له ان المعنى الظاهر من اللفظ قسمان احدهما الموضوع له اللفظ وثانيهما الفرد الشايع من المعنى الموضوع له اللفظ والاول هو الذي يقتضي عدم ارادة غيره بخلاف الثاني الذي ما نحن فيه منه فانه لا يعارض ما يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال وبان المراد من الامر بالصوم بعد مضي جزء من الوقت هو الامساك في البقية المستقبلة على وجه الاعتداد به كما ورد استعماله في ذلك في كثير من الاخبار الواردة في الصوم المندوب اذا اراده في اثناء النهار ولم يكن قد تناول مفطرا كصحيح عبد الرحمن وموثق

ابي بصير وغيرهما بل فيها اولا اختصاصها اعتبار الرؤية قبل الزوال لنفسها الا لكشفها عن صلاحية الرؤية في الليلة السابقة لانه انتفى المانع من غيم او اخطاؤه المطلع او نحو ذلك
وح يمكن منع الصرورة على خلافه وان المعتبر انما هو الرؤية في الليل دون النهار بالمعنى المزبور وثانيا انه بعد تسليم ظهور تلك النصوص في ارادة الحصر تسليم كون ذلك
الى الذهن الرؤية الليلية يكون المعنى لا تصوموا الا للرؤية الليلية ولا تفطروا الا له افتعارض ح مادل على اعتبارها قبل الزوال كما هو واضح بادنى تامل وان اطلاق الامر
على الاشتغال ليقيد في بعض النصوص بالقرينة الدالة عليه كما في ثبات ظهوره مع عدمها فيما قلناه وبالجملة لايكاد ينكر منصف ظهور تلك النصوص في عدم اعتبار غير الرؤية
الليلية كظهور النصوص الواردة في فطار يوم الشك بمجرد الاستهلال في ليلته عدم رؤيته فيها اذا كانت صحية من غير تعرض للاستهلال في النهار كصحيح هرون بن
خارجة وخبر الربيع ولاد وخبر محمد بن مسلم وخبر عبيد بن زرارة ودعوى كون المراد منها عدم الرؤية في جميع زمن اعتبارها الذي منه قبل الزوال مخالفة لظاهرها اذ ضرورتها
كما لايخفى على من لاحظها اكذ يحوذ مع ذلك كله واكثره بان الرؤية قبل الزوال كاشفة عنها في الليل لكن انتفى خفاء المطلع او حصول المانع او نحو ذلك اذ هي واضح
المنع ان اريد كشفها على جهة العلم بل لايدعيها الخصم لان ادعاها كان رده عليه مفروغا منه وداخله تحت المنظر الذي قد استفاضت النصوص او تواترت في
عدم الاعتبار به هنا وان اريد كشفها على جهة الظن بعد التسليم فدعوى خروج خصوص هذا الظن بالدليل القاصر عن معارضة بعض ما سمعت من وجوه كما ترى
اذ ليس هو الا نصوص مقدرون على حسب غيره ما ما ورد في العمل الجدول والعدد والمطوق ونحوها مما هو مطروح عند الاصحاب لمعارضته المتواتر من غيرها كما عرفت
في ... مكررا او محمول على بعض الوجوه التي لا منافاة بينها ما عرفت منها الحسن كالصحيح عن ابي عبد الله ع اذا راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا راوه بعد الزوال
فهو لليلة المستقبلة ومنها موثق عبيد بن زرارة عنه ايضا اذا راوا الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا راوا بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان ومنها صحيح
محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع اذا رايتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام الى الليل وان غم
عليكم فعدوا ثلاثين ليلة ثم افطروا ومنها موثق اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع سالته عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا تصم الا ان تراه فان شهد
اهل بلد اخر فاقضه واذا رايته وسط النهار فاتم صومه الى الليل ومنها خبر داود الرقي عن ابي عبد الله ع اذا طلب الهلال في المشرق غدوة فلم ير فهو هنا هلال جديد راى
او لم ير ومنها المرسل عن ابي جعفر ع اذا اصبح الناس صياما ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا وليخرجوا من الغد اول النهار الى عيدهم واذا راى
هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا راى بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان لكن لا يخفى عليك شذوذ هذه النصوص لفاقد بعضها
شرائط الحجية واهمالها كثير منها من نصوص العدد والجدول والتطوق وغيرها مما افتى بها الطائفة واعرضت عنها واستمر عملها قديما وحديثا على نصوص الرؤية فلا يجب طرحها
او حملها على بعض الوجوه ولو بعيدا لكونه اولى من الطرح كما حمل الشيخ الاولين منها الذين هما العمدة في هذا المقام ولذا اقتصر عليهما بعض على اعتبارها مع شهادة
الشاهدين بالرؤية في الليل في الصحو الذي يعتبر فيه لولاها الخمسون الا انه كما ترى مع بعده في نفسه لا يتم على القول باعتبار الشاهدين مطلقا مناف لظاهرها وظاهر ما دل على
اعتبار الخمسين وما دل على حكم الشاهدين ولا يدفع منافاته بالتخصيص في الاولين كما لا يخفى ولعل الطرح اولى من هذا الحمل او يحملان على ارادة بيان كون ذلك امارة
يستفاد منها الظن وربما يفيد اذا انضم مع غيرها كشهادة الواحد او العدل ممن لا تقبل شهادته حصول القطع ولعل ذلك هو الوجه في ذكرهما او ان المراد منهما ابطال
ذلك الظن الشائع ممن يبني على الاجتزاء بها وان لم تكن هي كذلك فتندفع المفسدة بذلك مع عدم التصريح بالاعتبار وكونه المحكي عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وغيرهما
عدم اعتبار ذلك بل قيل انه المشهور بينهم مع ورود روايته لابي وائل عن عمر وجوده ممن عبر عنهم كابي ثور وابي يوسف وغيرهما الذين هما في زمن الصادقين ع وغيرهما بل حكاه المرتضى عن ابن
مسعود وابن عمر وانس وح فالانه لا مخالف لهم بل لطان استفاضة النصوص بعدم العمل هنا بالشك والظن وان شهر رمضان فريضة من فرائض الله لا يؤدى بها بالتظني تعريضا
في الرد عليهم وان الشك بين ولايهم ومسدوديهم لك والله اعلم واما صحيح محمد بن قيس فعدم دلالته على المطلوب باعتبار كون المراد من الوسط فيه ارتفاع النهار وتخصيصه
ذلك لكونه المظنة في ابتداء رؤية الهلال نهارا جلاء وطلوع الشمس او ثباتها لا اقل من الاحتمال الذي يبطل به الاستدلال ودعوى كون المراد من الوسط ما بعد
الزوال قبل بالمفهوم وعلى خلاف الظاهر لا شاهد لها بل لعل اشتراك الوسط فيما بين قبل الزوال وبعده ينافيها وتكلف تخصيص صوم الاخر منها لا مضا الغاء المفهوم
في الوسط على تقدير دخول جزء مما قبل الزوال لا داعي له مع احتمال كون الفائدة في الامضاء كون ذلك ابتداء مظنة الرؤية نهارا كما اومانا اليه فتجديد او لعل ذلك
وبخوه جعله بعضهم دليلا للمشهور وكذا موثق اسحق ايضا بناء على كون المراد من الوسط فيه ما عرفت فيكون المراد الامر باتمام صومه على انه من شعبان كما فهمه الراوي حيث قال
يعني اتم صومك الى الليل على انه من شعبان دون ان ينوي انه من رمضان الا ان المراد منه ما قبل الزوال لحمل الامر فيه بالاتمام على الوجوب ولا يكون ذلك الا للحكم بكونه لليلة
الماضية للرؤية قبل الزوال اذ هو كما ترى لا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال واما خبر داود الرقي فالظاهر كون المراد منه الحكم بطلوعه في الليلة المستقبلة بمجرد الرؤية في المشرق
فيما قبل تلك الليلة عند الفجر وهو خارج عما نحن فيه وان كان هو ايضا لا عبرة به لذلك كما اومى اليه في قوله لا عبرة بعدم طلوعه من المشرق في دخول الشهر في الليلة
المستقبلة الاتي واية داود الرقي بل المغربية قال ولا عبرة بالخفا الليلتين في الحكم بعدهما بناء على قرائتها بالثاء المثلثة من فوق ثلاثا فيكون عين ما في س وربما
يؤيده انه ليس في نص ولا فتوى اعتبار خفاء الليلتين حتى يكون اشارة اليه اللهم الا ان يكون اشارة الى ما يشعر به المرسل عن الصادق ع قد يكون الهلال لليلة وثلث ليلة
ونصف ليلة وثلثين ليلتين لا يكون وهو لليلة من ان ينتهي الخفا الليلتين وعلى كل حال لا عبرة بذلك لما تراه بالوجدان من الخفاء ازيد من ليلتين واما مرسل الصدوق
فهو مع عدم كونه حجة كخبر داود الرقي يجري فيه بعض ما ذكرنا وقد بان لك من ذلك كله انه لا يليق بالفقيه العارف بقواعد الفقه لسان الركون الى هذه النصوص والاعراض
عن تلك النصوص التي ادعي تواترها او الموافقة مع ذلك للقول ولتكلوا العدد بناء على ارادة الثلاثين منها مع قيام نحو هذه الامارات على ما اشارت اليه بعض النصوص
ولقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل كما اشار اليه بعض اخر وللاصل وللاجماع المحكي وغيرها فما عن المرتضى في الناصريات من اعتبار ذلك حيث انه بعد ان ذكر قول الناصر اذا
راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية قال هذا هو الصحيح وهو مذهبنا بل قال ان عليا وابن مسعود وابن عمر وانسا قالوا به ولا مخالف لهم وقد سمعت ما حكاه الشيخ
عن هؤلاء وربما استظهر ذلك ايضا من الصدوق والكليني باعتبار ايرادهما رواية التفصيل في الفقيه والكافي في فصل الاول الذي ذكر في اوله انه ما يورد فيه الا ما يعتقد انه حجة

بينه وبين ربه لكن من تتبع كتابه المزبور يعلم عدم ذلك كما ان من تتبع الكافي يعلم انه قد يورد فيه ما لا يعمل به فانحصر الخلاف ح فيمن عرفت نعم مال اليه جماعة من متاخري المتاخرين
الا ان منشاه اختلال الطريقة لكن من غرائب الاتفاق خيرة العلامة الطباطبائي في مصابيحه مع استقامة طريقته اما ما ذهب اليه في الح من التفصيل بين الصوم والفطر
فيعتبر في الاول دون الثاني فكانه ليس قولا في المسئلة ضرورة ان منشاه الاحتياط قال في اخر البحث لو راى الهلال في اول الشهر قبل الزوال ولم ير ليلة احدى وثلاثين هلال
شوال وجب صومه ان كان هذا الفرض ممكنا او حصلت علته لان الاحتياط للصوم متعين فلا يجوز الاقدام على الافطار بناء على مثل هذه الروايات المفيدة للظن المعارضة بمثلها
ومنه يعلم ان المراد بالاحتياط التاكد للصوم في الاول بنية انه كذلك لا بنية انه من رمضان وانه يقوى بذلك احتمال تقدم الهلال فلا وجه لمناقشته بان الاحتياط في الصوم في الاخير
معارض بحرمته في العيد مع فيما مناف لنيته كونه من رمضان نعم قد يقال ان الحكم فيما ذكره من الفرع كذلك مع قطع النظر عن الاحتياط اذ من الواضح كون ذلك عند القائل ما
يجوز تخلفها فهو ح كما لو ثبت بشهادة العدلين والله اعلم ومما يؤيد ان ما في الح ليس قولا في المسئلة وضوح عدم الفرق بل ولا بين سائر الاهلة في الامارة المزبورة
خصوصا مع اطلاق بعض الادلة اللهم الا ان يقال باختصاص الشهر انتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن لكنه كما ترى والله اعلم وكذا لا يعلم بتطوقه بظهور النور في جرمه مستديرا
بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في الح عدا ما عساه يظهر من الصدوق في الفقيه حيث روى فيه الصحيح الدال عليه بناء على ما ذكره في ديباجته من انه لا يورد فيه الا ما يعمل عليه وربما
مال اليه المحدث البحراني في حدائقه لصحة الخبر الدال عليه وهو صحيح مرازم عن ابيه عن ابي عبد الله ع اذا تطوق الهلال فهو لليلتين واذا رايت ظل راسك فيه فهو لثلاث ليال وكون نسبته
الى ما يعاضده سند المفيد الى المطلق الذي هو ما دل على وجوب الصوم بالرؤية او الشاهدين او مضي ثلاثين يوما وما دل على عدم وجوب قضاء يوم الشك الا مع قيام البينة
بالرؤية في الليلة السابقة وقد ينزل الشرط في حمل المطلق على المقيد المكافاة المفقودة في المقام فطرح من وجوه بعد الاغضاء عن سنده لكن منع صحته كذلك وعن احتمال الاخفاء
تحت الشعاع الليلتين وثلث كاحتمال خبر التغيب بعد الشفق وبعد ذلك يصابل يقوى في الظن ان المشار اليه في نصوص النهي عن العمل بالشك والتظني هنا هو ذلك ونحوه
مما عرفت ويعرف من العرف ملفى بل انه مع مبالغته للعمل بامثال هذه النصوص حتى جعلها مخالفة للمعلوم من الادلة بالتواتر وغيره قال هذا بعد ما اورد هذا الصحيح وخبر
اسمعيل بن الحر المتقدم انما الوجه في هذا الخبر وما يجري مجراهما مما هو في معناهما ان ذلك انما يكون امارة على اعتبار دخول الشهر اذا كان في السماء علة من غيم وما يجري مجراه
فجاز ح الاعتبار في الليلة المستقبلة بتطوق الهلال وغيبوبته قبل الشفق وبعد الشفق ولعله يريد ما سمعته منه في النصوص الاتية من الاعتبار الاحتياطي بمعنى ترجيح
الاحتياط مع ذلك لقوة الظن بكون اليوم السابق من شهر رمضان والا فلا فرق بين العلة وعدمها في عدم كون ذلك علامة بل هو ح قول بما هو خارج عن النصوص جميعا احتمالا
الاكتفاء هنا بالظن كالوقت للغيبة في الفريضة خلاف النصوص والفتاوى او صريحها وان كان موجبها من حيث القياس المعلوم بطلانه عند الامامية وكذا لا عبرة
بعد خمسة ايام من اول الهلال في السنة الماضية فصوم يوم الخامس وان كان موافقا للعادة بل في المحكي عن عجائب المخلوقات للقزويني قد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكان صحيحا
وبه خبر عمران الزعفراني قلت لابي عبد الله ع ان السماء تطبق علينا بالعراق اليوم واليومين والثلثة فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وصم اليوم الخامس
وخبره الاخر عنه ايضا قلت لابي عبد الله ع انا نمكث في الشتاء اليوم واليومين لا نرى شمسا ولا نجما فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمته من السنة الماضية وعد خمسة
ايام وصم اليوم الخامس ومرسل الصدوق عنه اذا كان شهر رمضان في العام الماضي يوم معلوم فعد في العام المستقبل من ذلك اليوم خمسة ايام وصم يوم الخامس وخبر
محمد بن عثمان الخدري عن بعض مشايخه عنه صلوات الله عليه صم في العام المستقبل يوم الخامس من يوم صمت عام الاول وخبر عاصم عن جعفر بن محمد عدوا اليوم الذي تصومون
فيه ثلاثة ايام بعده وصوموا يوم الخامس فانكم لن تخلطوا وخبر عياش الذي هو نحوه نعم قيد ذلك بعضهم بغير السنة الكبيسة اما فيها فيعد ستة ايام لخبر السياري قال كتب
محمد بن الفرج الى العسكري ع يساله عما روي من الحساب في الصوم عن ابائك في عد خمسة ايام بين اول السنة الماضية والسنة الثانية التي تاتي فكتب صحيح لكن يعد في كل اربع
سنين خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاول والحادث وما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السياري وهذه من جهة الكبيسة قال وقد حسبه اصحابنا فوجدوه صحيحا قال
وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلاثين ومائتين هذا الحساب لا يتهيا لكل انسان ان يعمل عليه انما هذا لمن يعرف السنين ومن يعلم متى كانت السنة الكبيسة ثم يصح له
هلال شهر رمضان اول ليلة فاذا صح الهلال الليلته وعرف السنين صح له ذلك انشاء الله ولعل هذا من كلام الكليني وان قوله قال ثانيا يراد منه بيان تاريخ الكتابة الاولى لئلا
دواما او الاوجه يكون ذلك وجها للنصوص المزبورة جميعها وانها خاصة فيمن عرف ذلك الا ان اختصاصها هذه المعرفة على وجه القطع باهل البيت خاصة ويحمل
النصوص المزبورة على ارادة بيان الامر بصوم يوم الخامس لا على انه من شهر رمضان بل من شعبان ليحصل الاجزاء به لو بان انه من شهر رمضان او على ما قيل من اختصاص الاعتبار
بها مع غم الشهور اذا كانت في السماء علة بناء على الاجزاء بالظن ح وان كان الاقوى عدم اعتبارها مط لقصورها عن معارضة غيرها ولو بالتقييد من النصوص المزبورة
التي ادعي تواترها ولعلها كان المفتي بمضمونها على وجه يمكن تحصيل الاجماع عليه خصوصا مع ملاحظة المحكي منه على لسان جماعة وخصوصا مع تصريح غير واحد بكون هذه
النصوص وما جرى مجراها انما يفيد بالنسبة الينا الا الظن من الشواذ المهجورة المطرحة التي خرجت منهم مخرج التقية او لحصول العالم بها على وجه يحصل له القطع دون الظن
والتخمين او يراد منها الاحتياط لكونها من الامارات المفيدة للظن وغير ذلك الا ان يثبت تلبس هذا الا الطرح وردها الى علمهم ع بها هذا وفي اللمعة بعد ان ذكر مثل ما هنا من
عدم العبرة بشيء من الامور السابقة قال والخفاء الليلتين في الحكم به بعدهما خلافا لما روي في شواذ الاخبار من اعتبار ذلك كله وهو جيد لكني لم اقف على من افتى باعتبار
الخفاء لليلتين في الحكم بخروج الهلال بعدهما ولا على خبر دال عليه اللهم الا ان يكون اشار به الى ما رواه الصدوق في المحكي عن مقنعه مرسلا عن ابي عبد الله ع وقد يكون الهلال
لليلة وثلث ليلة ونصف ليلة وثلثين ليلتين لا يكون وهو لليلة باعتبار اشتراط الانقضاء على ليلتين انه لا يكون لثلث او الى خبر داود الرقي عنه صلوات الله عليه اذا طلب
الهلال في المشرق غدوة فلم ير فهو هنا هلال جديد روي او لم ير لانها كما ترى مع ضعفها وشذوذها غير ظاهرة في شيء من ذلك ومن هنا قد يحتمل تشبيه الثلاثين
ويكون منطبقا بجميع ما ذكره سابقا اي لا عبرة بشيء من ذلك لكون الهلال لليلة الثلاثين ويكون المراد بالخفاء ما في خبر داود المزبور كما قال في س لا عبرة بعدم طلوعه من المشرق
في دخول الشهر في الليلة المستقبلة الاتي رواية داود ولعل ذلك اولى لان الخفاء ليلتين لم يذكره احد ممن وصل الينا كلامه والله اعلم وقد بان لك من ذلك كله انه لا يحكم
بشيء من ذلك عدا الرؤية نعم يستحب صوم الثلاثين من شعبان بنية انه منه بلا خلاف معتد به نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه بل وعلى انه ان انكشف انه من الشهر

اجزاء مضافا الى النصوص واما لو صامه بنية رمضان لامارة ميل بحرية قبل الاجزية فهو لا شبهة كما تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا هذا كله فيما لو صام فاما لو افطره فاهل شوال ليلة التاسع والعشرين من هلال رمضان قضاه قضاء لانكشاف خروجه قبل ذلك ضرورة عدم نقصان الشهر عن تسعة وعشرين وكذا لو قامت بينة لرؤيته ليلة الثلثين من شعبان بلا خلاف فضاء وفتوى ولا اشكال اما اذا كان هلاله التاسع والعشرين من هلال رمضان بالبينة ففي وجوب القضاء وعدمه وجهان اقواهما الاول اجراء للبينة مجرى اليقين والله اعلم وحيث بان لك عدم العبرة بشيء من الامور السابقة كان المدار في كل شهر رؤيته وثبوته بعد ما قبله ثلاثين ويحكم به من غير فرق بين شهر رمضان وغيره لاصالة بقاء الشهر سيما الشهر في المحاق السالمة عن معارضة عادة ونحوها فيما لو كان الاشتباه في شهر او شهرين على جهة لا تقضي العادة بنقصانهما وفي صحيح محمد بن قيس كان امير المؤمنين يقول ان غم عليكم فعدوا ثلاثين ثم افطروا وفي صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع واذا كانت علة فاتم شعبان ثلاثين ونحوهما غيرهما واما لو غمت شهور السنة كلها فالاكثر كما في لك عد كل شهر منها ثلثين ايضا للاصل المزبور ايضا لكن اشكله في لك بان ذلك خلاف الواقع في جميع الازمان ويمنع كون التمام هو الاصل اذ ليس الشهر شرعا وضعا معينة حتى يكون خلافها خارجا عن الاصل وانما المعتبر شرعا الاهلة وهي محتملة للامرين واجاب بان معنى الاصل ان الشهر المعين كشعبان مثلا واقع ثابت فالاصل استمراره الى ان يتحقق زواله ولا يتم ذلك الا بمضي ثلثين كذا القول في غيره وتقول اذا حصلت الخفية للهلال وهو المحاق فالاصل بقاؤها وعدم امكان الرؤية الى ان يتحقق خلافه بمضي الثلثين لكن ذلك يتوجه في الشهرين والثلثة اما في جميع السنة كما هو المفروض فيتجه اشكال البعد وعدم وجود نظيره ومن ثم قال جماعة من الاصحاب منهم العلامة والشهيد في س بالرجوع الى رواية الخمسة ولا باس به عملا بالرواية وقضاء العادة لكن يبقى الاشكال فيما لو غم بعض السنة خاصة كما هو الواقع وح فعد الثلثين للشهرين اقوى وفيما زاد نظر ثم ذكر خبر ابي عمران … وقال وعمران مجهول والرواية مرسلة في طريق وضعيفة في اخر وغير مفيدة بعمة الجميع محتاجة الى تقييد الخمسة بغير السنة الكبيسة وفيها عملا بالعادة ومقتضى الحساب قلت ولعله لذلك قيل بنقص منها القضاء العادة بالنقيصة لكن في ذلك ان القول بالحساب بعضها فاصل مجهول القائل مع جهالة قدر النقص وجهة الخصوص الناقص ومن هنا قيل والقائل الشيخ في المحكي في مبسوطه والفاضل في المحكي عن جملة من كتبه والشهيد في س والروضة يعمل بذلك برواية الخمسة وفي ان المعتمد في ذلك لا الرواية وفيه منع اطراد العادة بالنقيصة على هذا الوجه كمنع صلاحية الرواية للعمل بها كلك وح فلا ريب في ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده مع كون المراد تنقيح حال الشهر او شهرين بل وازيد من ذلك مع تعدد المكلف والعادة ضرورة امكان جريان الاصل ح بلا معارض اما اذا كان محل التكليف تمام السنة كما لو نذر عبادة مثلا في سنة هلالية واتفق غم الشهور كلها اشكال ح وجوبها في جميعها على ثلاثين للاصل المعلوم عادة انقطاعه فالمتجه ح فعلها فيما لم يتيقن بمقتضى العادة نقصانا وكذا كل ما كان من هذا القبيل بخلاف ما لو كان محل التكليف شهرا بخصوصه او شهرين ونحو ذلك لا يخفى عليك ان العادة لا تعارض حكم الثلثين في الشهرين فما زاد ضرورة عدم الحكم بتمامها واقعا كي يلزمه نقصان ما بعدها بل هي تامة بمقتضى الاصل الذي هو حجة في مقتضاه خاصة دون لوازمه كما هو واضح فتدبر جيدا فانه لا يخلو من دقة ومنه يعلم كون المدار على ثلثين الا مع العلم عادة بالنقصان ولو على الوجه المزبور والله اعلم ومن كان بحيث لا يعلم الشهر كشهر رمضان بخصوصه كالاسير والمحبوس صام شهرا تغليبا له على غيره اذا كان قد تحري فغلب هو على ظنه انه شهر رمضان دون غيره من الاشهر اذ احتمال وجوب السنة تماما عليه للمقدمة منفي لنفي الضرر والعسر في الشريعة وصوم غير المظنون منفي لتعبد المرء بظنه وح فان استمر الاشتباه فهو بريء وان اتفق في شهر رمضان او بعده اجزاه وان كان قبله قضاه بلا خلاف اجده بل الاجماع في محكي كره وهي عليه لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل اسرته الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه ويحسب فان كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه وان كان بعد رمضان اجزاه ولا يشكل ذلك بان شرط صحة القضاء نية التعيين وهو لم ينو القضاء انما نوى الاداء اذ هو مع انه اجتهاد في مقابلة النص والفتوى يمكن التخلص منه بما قيل من انه ينوي الوجوب عما في ذمته فان كان ذلك الشهر شهر رمضان اجزاه ذلك لما عرفت من الاكتفاء فيه بنية القربة لانه لا يقع فيه غيره وان كان ما بعده تعين كونه قضاء لانه هو الثابت في الذمة وقد تبين في محله عدم وجوب التعرض لنية الاداء والقضاء وان كان قد يناقش فيه بانه غير تام بكونه في ذمته بعد فرض احتمال التقدم على شهر رمضان وعلى كل حال فقد صرح غير واحد من الاصحاب بانه يلحق ما ظنه حكم الشهر في وجوب الكفارة في افساد يوم منه ان لم يتبين تقدمه والا كان فيه الوجهان بل … فعل موجب الكفارة ثم سقط فرض الصوم عنه بحيض او مرض او نحوهما وكذا ان تبين تاخره كان في وجوب الكفارة للافطار في رمضان او كفارة الافطار في قضائه وجهان وفي وجوب متابعته اكماله ثلثين او لرؤية الهلال في الطرفين فان رآه منهما لم يكن عليه الا صوم شهر هلالي نعم لو تبين مخالفته لرمضان وكان رمضان تاما كان عليه قضاء يوم ان لم يكن الشهر الذي صامه شوالا او ذا الحجة والا قضى يوما او اكثر لمكان العيد وايام التشريق نعم لو كان رمضان ناقصا وقد صام شوالا وكان تاما لم يكن عليه قضاء ويلحقه ايضا احكام العيد من الصلوة والفطرة وحرمة الصوم وغير ذلك من احكام الشهر وجوبا وندبا لكن قد يشكل ذلك بانه ليس في النص الذي هو العمدة في المقام ما يقتضي ذلك من اطلاق منزلته ونحوها بل مجرد وجوب الصوم للظن اعم من ذلك لو سلم جريان الوجهين فيما لو بان التقدم بل والتاخر في غاية الاشكال ضرورة ظهور عدم افطاره شهر رمضان اذ هو ح كمن عم يوما من شهر رمضان فافطره ثم بان انه ليس منه واشكل من ذلك كله ما ذكروه ايضا من غير خلاف بينهم بل ربما ظاهر بعضهم الاجماع عليه من انه لو ظن شهرا تخير في كل سنة شهرا مراعيا للمطابقة بين الشهرين في سنتين بان يكون بينهما احد عشر شهرا لا ازيد ولا انقص والا كان احد الشهرين على اليقين غير رمضان ثم يجري عليه الاحكام السابقة وفيه ولا انه لا دليل على هذا التخيير ودعوى انحصار الامتثال فيه بعد العلم ولو بالاطلاقات والاستصحاب ونحوهما ببقاء التكليف بعد منها منع العلم ببقاء التكليف بل العلم بسقوطه لعدم الطريق له امتثاله متحقق والتخيير لم يثبت كونه طريقا شرعا والانتقال اليه من مجرد فرض الخطاب بالصوم ممنوع سيما مع … الطرق الممكن بتكليف الشارع بها في هذا الحال من القرعة وغيرها ثم بعد الاغضاء عن ذلك كله اجراء احكام شهر رمضان عليه كما ترى مع ان … لم يقطع بذلك بالنسبة الى التتابع في الصوم الاولى فضلا عن الثانية قال فاذا توخى شهرا فالاولى وجوب التتابع فيه ان كان لان يصوم قبله وبعده ولعل لذلك كله وغيره مال بعض المحققين من مشايخنا الى سقوط الاداء عنه وتعين عليه القضاء ولو حصل له العلم بعد التقدم لو صام امكن القول بوجوب صوم ما بقي منه من الاداء والقضاء حينئذ ثم انه اذا اختار شهرا فهل يتعين عليه ذلك في خصوصه بحيث لا يجوز له العدول عنه الى شهر اخر وجهان اقواهما العدم كما ان الظاهر العدول في المظنون لو تجدد له ظن بغير الشهر الذي ظنه اولا والله اعلم وكيف كان فوقت الامساك عن المفطرات طلوع الفجر الثاني بلا خلاف بين علماء الاسلام بل الاجماع بقسميه عليه وقد قال الله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم

الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر نعم في ك وغيرها انه يستثنى من ذلك الجنابة فيجب لاجلها قبل طلوع الفجر اذ لم يسع الزمان لها وللاغتسال لبطلان الصوم بتعمد البقاء على الجنابة وهو كذلك مع فرض تضيق الوقت عن الغسل والتيمم اما اذا كان عن الاول خاصة فقد يتوجه صحة صومه وان اثم بالجنابة كتعمد البقاء عليها حتى ضاق الوقت والاثم بذلك اعم من البطلان نحو من اراق الماء بعد دخول الوقت لكن لا ينبغي تعمد خلو ذلك هنا من الاشكال باعتبار عدم دليل يعتد به في قيام التيمم مقام الغسل خصوصا بعد ان لم يرد هنا نحو ما ورد في الصلوة من عدم سقوطها بحال ونحوه كما اشرنا الى ذلك سابقا والله اعلم ووقت الافطار غروب الشمس بلا خلاف ايضا كما وانما الكلام في حده والتحقيق انه ذهاب الحمرة من المشرق كما اشبعنا فيه البحث في كتاب الصلوة خلافا لجماعة منا وكثير من العامة فلاحظ وتامل ويستحب له تاخير الافطار حتى يصلي المغرب الا ان تنازعه نفسه ويكون من ينتظره للافطار لصحيح الحلبي سئل ابو عبد الله ع عن الافطار قبل الصلوة او بعدها فقال ان كان معه قوم يخاف ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر ومرسل عبد الله بن بكير عنه ع ايضا يستحب للصائم ان قوي على ذلك ان يصلي قبل ان يفطر وموثق زرارة وفضيل عن الباقر ع في رمضان تصلي ثم تفطر الا ان تكون مع قوم ينتظرون الافطار فان كنت معهم فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل والا فابدا بالصلوة قلت ولم ذلك قال لانه قد حضرك فرضان الافطار والصلوة فابدا بافضلهما وافضلهما الصلوة ثم قال تصلي وانت صائم فتكتب صلوتك تلك فتختم بالصوم احب الي ولعل المراد كما قيل انه تكتب صلوتك مختومة بالصوم بمعنى كتابتها صلوة الصائمين ورواه في المقنعة عنه ع تقدم الصلوة على الافطار الا ان تكون مع قوم يبتدؤن بالافطار فلا تخالف عليهم فافطر معهم والا فابدا بالصلوة فانها افضل من الافطار وتكتب صلوتك وانت صائم احب الي هذا وفي ك انه ربما ظهر من العبارة عدم استحباب تاخير الافطار اذا نازعته نفسه مع تقديم الصلوة ولم على رواية تدل عليه وربما كان وجهه استلزام تقديم الصلوة على هذا الوجه فوات الخشوع والاقبال المطلوب في العبادة وعندي ان الاولى تقديم الصلوة في هذه الصورة لاطلاق النصوص المتقدمة ومخالفة النفس في الميل الى خلافه فان الخير عادة قلت في المقنعة روى ايضا في ذلك انك اذا كنت تتمكن من الصلوة وتعقلها وتاتي على حدودها قبل ان تفطر فالافضل ان تصلي قبل الافطار وان كنت ممن تنازعك نفسك للافطار وتشغلك شهوتك عن الصلوة فابدا بالافطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالافطار قبل الصلوة الى ان يخرج وقت الصلوة وربما توهم كون ذلك القيد الفتوى به من المصنف وغيره كما في بيان للتسامح وفيه انه هنا مقتض لوضع مستحب اخر ويشكل جريان دليل التسامح فيه ان ذلك اختصاصا بما اذا كان لمقابل احتمال الاباحة على انه قد يمنع استحباب الافطار في الفرض بدعوى كون الظاهر من النص والفتوى عدم استحباب تقديم الصلوة ح لا استحباب الافطار والامر وان ورد به لكنه في مقام توهم رجحان الاولى فلا يراد منه الا الاباحة كونه ح كما كان يرى خصوصا مع ملاحظة الموثق وقد يلحق به منازعة النفس على التنباك والقهوة والترياك ونحوها ان لم يدخل تحت المراد من الافطار وعلى كل حال فالظاهر عدم اختصاص الحكم في شهر رمضان لاطلاق الادلة وعدم اعتبار كون المنتظر قوما وان كان هو الموجود في النصوص المزبورة والمسك به خارج عن اصل المسئلة ضرورة ظهور النص والفتوى في الصوم المعتبر شرعا انه ظاهر صحيح الحلبي الاجزاء في ثبوت الحكم في المستثنى مخافة حبس القوم عن عشائهم هذا وفي ق ان الظاهر ان المراد بالصلوة المامور بتقديمها في هذه النصوص هي صلوة المغرب وحدها محافظة على وقت فضيلتها الضيقة ويكفي في تادي السنة تقديمها خاصة وفيه ان ذلك ان كان نظر المص ايضا الا انه قد ينكر لظهور النصوص في ذلك خصوصا مع ملاحظة تعليل الختم بالصوم ومنه يعلم منع كون الحكمة في ذلك المحافظة على وقت الفضيلة بل لو انظر بما لا ينافي المحافظة على وقت الفضيلة فانه المستحب كما هو واضح كما انه قد يعلم من التامل في بعض النصوص المزبورة خصوصا الموثق المزبور كون المراد هنا افضلية الافطار في المستثنى لا ان الاستحباب مخصوص فيه بمعنى انه لو لم يفطر وقدم الصلوة في الفرض المزبور لم يترتب له شيء من الثواب بل المراد انه في هذه الحال الاولى مراعاة المنتظر وكذلك العكس فتدبر جيدا والله اعلم **الثاني** في الشروط وهي قسمان **الاول** ما باعتباره يجب الصوم وهو سبعة البلوغ وكمال العقل فلا يجب على الصبي ولا على المجنون الا ان يكملا قبل طلوع الفجر فانه يجب عليهما بلا خلاف ولا اشكال اما لو كملا بعد طلوعه لم يجب الصوم على الاظهر الاشهر بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل هي كذلك عند ابن ادريس فانه بعد ان حكى ما في ط للشيخ من ان الصبي ان نوى الصوم اول النهار ولم يفطر فبلغ وجب عليه الاتمام الذي يرجع الى ما عن ط اذا بلغ كان الصوم جديد النية وكان صوما صحيحا قال انه خلاف اجماع اصحابنا وانه من فروع المخالفين فلا يلتفت اليه قلت خصوصا بعد ان كان المحكي عنه في الجمل والاقتصاد وكتاب الصلوة من ط وف اطلاق ان عليه الامساك بقية النهار تاديبا لا وجوبا من غير تقييد بتناول المفطر وغيره بل استدل في الاخير بعد ان نص على عدم وجوب القضاء عليه على عدم وجوب الامساك بان اول النهار لم يكن مكلفا فلا يجب عليه العبادة وبقية النهار لا يصح صومه ووجوب الاعادة يحتاج الى دليل والاصل برائة الذمة ومن ذلك يعلم ضعف ما يحكى عن الاقتصاد من وجوب القضاء بعد القول بعدم وجوب الامساك كما انه يعلم ح ضعف الخلاف المزبور وان حكي عن ابن حمزة القول به بل الوجوب صوم الصوم عليه ان بلغ في الاثناء ولم يفطر من غير تقييد بالنية وعن المص في المعتبر تقوية تمسكا بان الصوم ممكن في حقه ووقت النية باق ثم قال لا يقال لم يكن الصبي مخاطبا الا انا نقول لكنه الان صار مخاطبا ولو قيل لا يجب صوم بعض اليوم قلنا متى ان تمكن من نيته يسري حكمها الى اول النهار اذا لم يتمكن وهيهنا هو متمكن مع نيته تسري الى اوله ومال اليه في ك وفيه منع ما يدل هنا على سريان النية بعد ان لم يكن مكلفا الا القبلي الملمح عندنا بل المجمع عليه هنا عند غيرنا ايضا لكونه مع الفارق في هذا وقد تقدم في اخر المواقيت من كتاب الصلوة في مسئلة ما لو بلغ الصبي في اثناء الصلوة ما له نفع في المقام في الجملة فلاحظ وتامل وكذا الحال في المجنون بل وكذا المغمى عليه ان افاق قبل الزوال وقد سبقت منه النية لما عرفت فيما تقدم من كون الاغماء مفسدا كالحيض وعرفت ايضا ضعف ما قيل من انه ان نوى الصوم قبل الاغماء صح صومه والا كان فاسدا وعليه القضاء لا ريب في ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده كما ان الاشبه ايضا سقوط القضاء عنه ايضا كما تعرفه في محله انشاء الله ومنها الصحة من المرض لما تقدم سابقا من عدم صحة الصوم من المريض الذي يتضرر به اجماعا بقسميه كتابا وسنة … مستفيضة او متواترة فان بريء قبل الزوال ولم يتناول شيئا يقتضي الافطار وجب عليه الصوم لتجديد النية على الاشهر لتمكنه منه ح ببقاء وقت النية فيشمله عموم ما دل على وجوب صوم الشهر لكن قد يناقش بمنع ما يدل على بقاء وقت النية فيه الا القياس على المسافر والناسي والجاهل ونحوهم وهو معلوم البطلان عندنا ولعله لذا اطلق ابن حمزة استحباب الامساك للمريض اذا برئ وعد ابن حمزة من الصوم المندوب صوم المريض اذا برئ … والمسافر اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يفطر وجب عليه الصوم فكانه فرق بينه وبين المريض للنص وهو جيد ان لم يتم اجماع على المساواة في ذلك وكيف كان فان كان قد تناول قبل البرء او كان برؤه بعد الزوال امسك استحبابا ولزمه القضاء اجماعا في شهر رمضان ولشبيهها بالصائمين امنه من تهمة من يراه وقول علي بن الحسين ع في رواية

الزمهم كل من افطر لعلة من اول النهار ثم نوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تاديبا وليس بفرض خلافا لظاهر المفيد والمرتضى فاوجباه ويمكن ان يريدا تاكد الندب لعدم الدليل عليه بل ظاهر الادلة خلافه لكن في ف القادم من سفره وكان قد افطر والمريض اذا برئ والحائض اذا طهرت والنفساء اذا انقطع دمها يمسكون بقية النهار تاديبا وكان عليهم القضاء وقال ابو حنيفة ليس عليهم الامساك وان امسكوا كان احب الينا دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط ولان هذا اليوم واجب صومه وانما ابيح الافطار لعذر وقد زال العذر وبقي حكم الاصل ثم قال اذا بلغ الصبي والكافر اذا اسلم والمريض اذا برء وقد افطروا اول النهار يمسكون بقية النهار تاديبا ولا يجب ذلك بحال ثم قال دليلنا اجماع الفرقة وايضا الاصل براءة الذمة ولا يجب عليهم الا بدليل وربما جمع بينهما بنفي الوجوب اصالة فلا ينافي التاديب فلعل منه ينقدح الشك في دلالة خبر الزهري الا ان الجميع كما ترى لا يصلح لقطع الاصل وغيره والله اعلم ومنها الاقامة عشرا او ما في حكمها من الحضر والمتردد ثلثين يوما وكثير السفر وغير ذلك فلا يجب الصوم على المسافر ولا يصح منه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص بعد الكتاب العزيز مستفيضة ومتواترة فيه انه يلزمه القضاء مضافا الى الكتاب والاجماع وح فلو صام لم يجزه مع العلم قطعا للنهي وغيره نعم يجزيه مع الجهل بكون السفر موجبا للافطار حتى خرج الوقت بلا خلاف فيه للصحيح عن ابن ابي عمير سأل ابا عبد الله عن رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه وسأله ايضا عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح عن رجل صام شهر رمضان في السفر فقال ان كان لم يبلغه ان رسول الله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد اجزاء عنه الصوم الى غير ذلك من النصوص الدالة صريحا بان الجهل هنا عذر على حسب ما سمعته في القصر والاتمام ومن هنا لا يخفى عليك جريان كثير مما تقدم هناك فلاحظ وتامل كي تعلم ان المرء الامضاء فيما خالف الاصل في المتيقن من النص والفتوى فلا يلحق بجاهل الحكم ناسيه وان حكي عن بعضهم ذلك للاشتراك في العذر ومن الى القياس المعلوم بطلانه عندنا فيجب عليه القضاء ومن الغريب ما في ك من ان الناسي هنا كالجاهل وان فرقنا في الصلوة اذ لا نص على اعادة الناسي هنا في الوقت ولو كان اراده انه مثله في المعذورية عند مصادفة النصوص فذلك بل القضاء انه يتعين عليه القضاء ولو لم يذكر حتى خرج الوقت يجب الافطار عليه مع ذلك لو تذكر كالجاهل الذي يعلم في الاثناء فانه لا اشكال في وجوب ما عليه كما هو واضح وعلى كل حال فلا يلحق به المريض لو تكلف الصوم وصام غير عالم بنهي الشارع عنه لما عرفت من حرمة القياس نعم لو حضر المسافر بلده او بلدا يعزم فيه على الاقامة عشرا كان حكمه حكم المريض في الوجوب لو كان قبل الزوال ولم يفعل المفطر وعدمه لو كان بعد الزوال او كان قد فعل المفطر ويستحب له الامساك بقية يومه بلا خلاف معتد به اجده في شيء من ذلك نعم في خبر محمد سأل ابا الحسن عن رجل قدم من سفر في شهر رمضان ولم يطعم شيئا قبل الزوال قال يصوم وخبر ابي بصير سأله عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به وصحيح يونس بن عبد الرحمن عن الكاظم انه قال في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه بناء على كون المراد الجنابة عن احتلام ونحوه مما لا يقدح البقاء عليها في الصوم ومن ذلك يعلم بقاء وقت النية بالنسبة اليه كالناسي والجاهل بكونه شهر رمضان وما في الغنية من اطلاق استحباب الامساك للمسافر اذا قدم اهله يجب تنزيله على ما بعد الزوال كما يجب تنزيل التخيير بين الصوم وعدمه في صحيح ابن مسلم سأل ابا جعفر عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان فيدخل اهله حين يصبح او ارتفاع النهار فقال اذا طلع الفجر فهو خارج لم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وخبر سماعة سأل ابا عبد الله عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى انه سيدخل اهله ضحوة او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو خارج لم يدخل فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر على ما قبل القدوم بل يجب تنزيل صحيح ابن مسلم الاخر عن ابي عبد الله اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان فاذا دخل ارضا قبل طلوع الفجر وهو يريد الاقامة بها فعليه صوم ذلك وان دخل بعد طلوع الفجر فلا صيام عليه وان شاء صام ومما في خبره عنه ان قدم بعد زوال الشمس افطر ولا يأكل ظاهرا وان قدم من سفر قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ان شاء على ما قبل ذلك من ان التخيير قبل القدوم اذا عرف انه يقدم قبل الزوال او غير ذلك مما هو اولى من الطرح وعلى كل حال فلا ريب في عدم الاجتزاء بالصوم منه اذا قدم بعد الزوال لما سمعته من النصوص مضافا الى خبر محمد بن مسلم سأل ابا عبد الله عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض يواقعها فقال لا بأس به المعتضد بفتاوى الاصحاب على وجه يمكن تحصيل الاجماع عليه فما عن نهاية الشيخ من اطلاق وجوب الصوم عليه وسقوط القضاء عنه اذا قدم اهله ولم يكن قد فعل ما ينقض الصوم يجب تنزيله على ما قبل الزوال والا كان محجوجا بما عرفت بل في محكي ئر انه مخالف للاجماع نعم عليه ان يمسك بقية يومه استحبابا احتراما لشهر رمضان كمن افطر قبل الدخول قبل الزوال وكالمريض ودعوى الوجوب فيه اضعف من دعواها فيه وقد تقدم في كتاب الصلوة ان في حكم الاقامة كثرة السفر كالمكاري والملاح وشبههما اما لتحصيل حكم الاقامة عشرة ايام والعاصي بسفره والمتردد ثلاثين يوما في مكان واحد وغير ذلك مما هو مذكور هناك مفصلا ومنها الخلو من الحيض والنفاس فلا يجب الصوم عليهما ولا يصح منهما وعليهما القضاء بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص مستفيضة او متواترة فيه

الثاني من الشرائط ما باعتباره يجب القضاء وينتفي بانتفائه وهو ثلثة شروط البلوغ وكمال العقل والاسلام فلا يجب على الصبي القضاء لما فاته من الايام في حال الصبا بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل البرائة وغيره وما عن ابن ابي عقيل من ان الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ وقد مضى بعض رمضان او بعض يوم منه لم يلزمهما الا صيام ما يستقبلانه ولو قضيا ما مضى ويومهما كان احب الي واحوط يجب حمله على ضرب من الندب لما عرفت من عدم وجوبه عليه الا اليوم الذي قد بلغ فيه قبل طلوع فجره ولم يصمه فانه يجب عليه قضاؤه قطعا للاطلاق والادلة حتى لو كان بلوغه قبله في زمن لا يسع الطهارة من الجنابة مثلا او الترابية ضرورة كونه متمكنا في ذلك كمن افاق كذلك واما اليوم الذي قد بلغ في اثنائه قبل الزوال ولم يفعل المفطر فقد عرفت البحث فيه وان الاصح عدم وجوبه عليه فلا يلزمه قضاؤه ولو قارن بلوغه طلوع الفجر فنوى القول بوجوب الصوم عليه لشمول الادلة ولو شك في تقدمه وتأخره بنى على تأخر مجهول التاريخ منهما ولو جهل حكم بالاقتران فيجب الصوم لكن فيه ما اشرنا اليه سابقا في كتابي الطهارة والصلوة من ان الاقتران حادث ايضا والاصل عدمه فالمتجه الرجوع الى غيرهما من اصل ونحوه وهو هنا البرائة كما يشهد له جعلهم ذلك شرطا فالشك فيه ح شك في الشرط بل ربما قيل بنحو ذلك في الصورة الاولى ايضا لعدم اقتضاء الاصل تأخر المجهول عن المعلوم بل اقتضاؤه التأخر في نفسه وهو لا يجدي في ثبوت التكليف او سقوطه فتأمل جيدا وكذا البحث في المجنون الذي هو كالصبي في ذلك ونحوه عند الاصحاب من غير خلاف يعتد به بينهم بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل حكاه عليه في ضه من غير فرق بين ما كان الجنون بفعله على جهة الحرمة وعدمها او بين ما كان بفعل الله تعالى لاطلاق الادلة خلافا للمحكي عن الاسكافي فاوجب القضاء عليه اذا كان

بفعله على جهة الحرمة وعدمها او بين ما كان بفعل الله تعالى لاطلاق الادلة خلافا للمحكي عن الاسكافي فاوجب القضاء عليه اذا كان بفعله على جهة الحرمة قال والمغلوب على عقله من غير سبب ادخله على نفسه لا قضاء عليه لزوال التكليف بفوت اليوم كله فان افاق في بعض اليوم ولم يكن فعل ما يفطر الصائم صام ذلك اليوم واجزاه وان كان من محرم قضى كل ما غاب عليه منه لعله لان الاداء في الاول تحت كل ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر بخلافه في الثاني فانه هو الذي فوت على نفسه الشرط كالكافر وربما مال اليه بعض متأخري المتأخرين لكن قال لا فرق بين المحرم والمحلل اذا علم افضاؤه الى الاغماء يوم الصوم في وجوب القضاء كما لا فرق في عدمه اذا لم يعلم الافضاء ثم قال ويمكن تنزيل كلام من اطلق نفي القضاء على هذا التفصيل وفيه ان الادلة مطلقة سيما ما تعرفه ان شاء الله من نصوص الاغماء التي فيها الصحيح وغيره نعم يمكن تنزيل كلام الاسكافي على السكران الذي ستعرف الحال فيه وعلى كل حال فمن ذلك يعلم ضعف ما يحكى عن الشيخ ايضا من تكليف المجنون بالقضاء اذا افاق ان لم تتقدم النية على جنونه والا كان صومه صحيحا والله اعلم والكافر الاصلي وان وجب عليه الصوم لانه مكلف بالفروع لكن لا يجب عليه القضاء اجماعا بقسميه الا ما ادرك فجره مسلما لان الاسلام يجب ما قبله بناء على ان القضاء ان كان بفرض جديد يجب اعتبارا كون المراد منه قطع ما تقدم وتنزيله منزلة ما لم يقع كالمراد من قوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لان المراد حينئذ خصوص العبادات ولصحيح الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن رجل اسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه وصحيح العيص سأل ابا عبد الله عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه قال لا الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر وخبر الحلبي سأل ابا عبد الله عن رجل اسلم بعد ما دخل من شهر رمضان ايام قال فليقض ما فاته محمول على الندب كما سمعته من ابن ابي عقيل او على من اسلم وفاته ذلك لعارض من مرض ونحوه او من اسلم ولم يعلم وجوب الصوم وافطر ثم علم الوجوب او غير ذلك لقصوره عن افادة الوجوب من وجوه ومن ذلك كله يعلم الحال فيما لو اسلم في اثناء اليوم فان نفي قضائه عند ظ في نفي وجوبه عليه كما هو المشهور شهرة عظيمة نعم امسك بقيته استحبابا احتراما للشهر ويوم ما يقبله وجوبا ومثل القائل الشيخ في المحكي من انه يصوم اذا اسلم قبل الزوال مجددا للنية فيكون صومه صحيحا وان تركه قضى واجماله انه في الصبي وناصحيح الحلبي المتقدم انفا الذي محل الغرض او ما تبذل فيه بل لعله لا ينافيه صحيح العيص لاحتمال وجوب صوم ذلك وبكون فائدة النص فيه على عدم قضائه لرفع توهم وجوبه معه باعتبار خلو بعض اليوم من شرط الصحة فيه ان ما دل على جب الاسلام ما قبله شامل لبعض اليوم ايضا الذي قد تعذر ترك النية فيه ولا دليل هنا على مراعاة النية الاخرة والاستثناء في خبر العيص يأبى التنزيل المزبور والمناقشة في تعيينه في الثمانية بما اذا اوقع الصوم فالصواب صحيح الحلبي على النصف الاخر الذي حصل الاسلام فيه فلا يدخل فيه الا اليوم الذي يدرك جزؤه مسلما اذ الناقص منه في عموم النفي عنه فاذا سقط وجوب صوم ذلك البعض لذا وقضاؤه لم يجب عليه صوم الباقي لانه لا يتبعض ولذا كان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده والله اعلم

الثالث في الجملة من احكام وان بان لك مما تقدم بعضها وهو من فاته شهر رمضان او شيء منه لصغر وجنون او كفر اصلي فلا قضاء عليه للاصل وغيره بل عن جواهر ابن البراج الخ وهي كرم الاجماع عليه في الاخير فضلا عن الاولين وكذا ان فاته لاغماء على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل عن كشف الفوائد للراوندي الاجماع عليه حيث قال لا قضاء علي عندنا وحمل كلام المخالف على الاستحباب للاصل وقاعدة معذورية ما غلب الله عليه التي ينفتح منها الف باب وصحيح ايوب بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث اسأله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته من الصلوة ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة وصحيح علي بن مهزيار سأله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته من الصلوة ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة ومكاتبة القاساني كتبت اليه اسأله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته فكتب لا يقضي الصوم المسألة عن المفوض بعد دعوى كون الاغماء مرضا فيشمله ما دل على وجوب القضاء عليه من الكتاب والسنة وسوى النصوص الواردة في وجوب قضاء الصلوة عليه بناء على انه لا قائل بالفرق ومنع الاولى واضح وبعد التسليم يجب تخصيص تلك الادلة بما هنا على انه لا كلام في تخصيصها بما يشمل ومقتضاها تخصيص الاغماء بذلك بناء على ان المراد به المرض وهو تفصيل بل اسد اما الثانية فالمتجه حمل تلك النصوص على الندب لمعارضتها بالاقوى منها من وجوه كما تقدم بيانه في محله ولو سلم الفتوى بها اقتصر عليها دون الصوم لحرمة القياس عندنا على انه مع الفارق باعتبار كون الصلوة الذي دعوى عدم القول بالفصل على وجه يحصل منه اجماع معتد به على الوجه ممنوعة كل المنع اذ عدم العلم بالقائل لا يقتضي عدمه كما هو واضح وخبر حفص عن ابي عبد الله يقضي المغمى عليه ما فاته مع ضعفه بالارسال وغيره قاصر عن مقاومة غيره من وجوه ومن ذلك كله وما قدمنا سابقا فيمن يصبح صائما يظهر لك ضعف ما قيل من انه يقضي ما لم ينو قبل اغمائه فان نوى صح صومه ولو بقي مغمى عليه تمام الشهر بناء على الاجزاء بنية واحدة وان حكي ذلك عن المفيد والمرتضى وسلار وابن البراج قال الاول اذا اغمي على المكلف قبل استهلال الشهر ومضى عليه ثم افاق كان عليه قضاء ما فاته من الايام فان استهل الشهر عليه وهو يعقل فنوى صيامه وعزم عليه ثم اغمي عليه وقد صام شيئا منه ولم يصم ثم افاق بعد ذلك فلا قضاء عليه لانه في حكم الصائم بالنية والعزيمة على اداء فرض الصيام ونسبه الفاضلان الى الشيخ ولعله لظهور قوله في ف اذا نوى الصوم من الليل فاصبح مغمى عليه يوما او يومين وما زاد عليه كان صومه صحيحا وكذلك ان بقي تماما يوما او اياما وكل من اصبح صائما وجن في بعضه او اغمي او ما افاق في بعضه نوى فلا قضاء عليه لان الاغماء كالنوم ان سبقت منه النية صح والا كان عليه القضاء خصوصا بعد قوله ايضا اذا نوى ليلا واصبح مغمى عليه حتى ذهب اليوم صح صومه ولا فرق بين الجنون والاغماء بل لعل ظا موضع من طه ذلك ايضا قال والمغمى عليه اذا كان مفيقا في اول الشهر ونوى الصوم ثم اغمي عليه واستمر به ايام لم يلزمه قضاؤه لانه بحكم الصائم وان لم يكن مفيقا في اول الشهر بل كان مغمى عليه وجب عليه القضاء على قول بعض اصحابنا وعندي انه لا قضاء عليه ضرورة ان نية المتقدمة كافية في هذا الباب وانما يجب ذلك على مذهب من راى تعيين النية او مقارنتها للنية التي هي الفرض ولسنا نراعي ذلك ضرورة ظهوره في كون المسقط للقضاء صحة صومه بتقديم النية ولو على الشهر فيلزمه وجوب القضاء مع عدمها اصلا ويكون الفرق بينه وبين المفيد بجواز تقديم النية على الشهر وعدمه والا فهما متفقان على القضاء لكن قال قبل ذلك واما اذا زال عقله بفعل الله مثل الاغماء والجنون وغير ذلك فانه لا يلزمه قضاء ما يفوته في تلك الاحوال فعلى هذا اذا دخل عليه شهر رمضان وهو مغمى عليه او مجنون او نائم وبقي كذلك يوما او اياما كثيرة او افاق في بعضها او لم يفق لم يلزمه قضاء شيء مما مر به الا ما افطر فيه او طرح في حلقه على وجه المداواة له فانه يلزمه القضاء لان ذلك لمصلحته ومنفعته سواء افاق في بعض النهار او لم يفق فان الحال لا يختلف فيه وظاهره نفيه مط الا في الصورتين وعلى كل حال فلا ريب في ان الاول اظهر لما عرفت من الاصل والنصوص السالمة عن المعارض عدا ما عرفت مما هو واضح الضعف كمرسل حفص البختري عن ابي عبد الله يقضي المغمى عليه ما فاته فانه القاصر عن معارضة

غير من وجوه فلا باس بحمله على الندب ومن الغريب ما في الحج من الاستدلال عليه بخبر حفص البختري الآتي عن ابي عبد الله عليه السلام في المغمى عليه يقضي صلوة ثلثة ايام الوارد اولا في خصوص
الصلوة وفي خصوص ثلثة ايام منها وقياس الصوم عليها يقضي بكونه كذلك لا قائل به وهذا من اقوى الشواهد على حمل تلك النصوص على الندب كما لا يخفى على من لاحظها
متاملا لما فيها من الاختلاف بنفي القضاء مطلقا واثباته كذلك في خصوص بعض الايام كما تقدم الكلام فيها سابقا فلاحظ وتامل ويجب القضاء على المرتد سواء كان عن فطرة او عن
كفر بلا خلاف اجده فيه لعموم من فاته وغيره مما هو دال على وجوب القضاء لكل تارك وخصوص العامد الذي يحصل الفرض منه السالم عن معارضة ما دل على سقوطه عن الكافر بعد ظهوره
في الاصلي ولو بمعونة فهم الاصحاب ولا ينافي ذلك قولنا بعدم قبول توبة المرتد عن فطرة ظاهرا وباطنا اذ قضاؤه عند التمكن من القضاء كغيره من التكاليف حتى الاسلام الان تجريد ذلك
غير مانع من تكليفه على وجه يترتب عليه العقاب بعد ان كان ذلك بسوء اختياره كما حررناه في كتاب الطهارة واما المخالف فقد اشبعنا الكلام فيه في باب القضاء من الصلوة وفي كتاب
الزكوة فلاحظ وتامل والله اعلم وكذا يجب القضاء على الحائض والنفساء وكل تارك له بعد حصول ما تقدم من شرط وجوبه عليه من البلوغ والعقل فيخرج النائم ونحوه مما
يجب القضاء عليه ان لم يكن مكلفا بالاداء نعم انما يجب عليه اذا لم يقم الشارع مقامه غيره كالفدية للشيخ والشيخة وذي العطاش والحامل المقرب ومن استمر عليه المرض كما
ستعرف تفصيل ذلك كله عند تعرض المص له واما السكران ونحوه ممن لا يدخل تحت اسم المجنون والمغمى عليه فيجب القضاء عليه لعموم من فاته كما عن الشيخ وابني ادريس و
الفاضلين والشهيد القطع به بل المحكي عن الفرق بين كون ذلك منه على جهة الحرمة وعدمها كالغافل والمكره والمضطر ونحوهم خلافا لما يظهر من بعضهم من الفرق بينهما في
القضاء وعدمه وفيه انه لا دليل عام ولا معارض له والاثم وعدمه لا مدخلية له في القضاء وعدمه لكن استفاضت الفتوى في اعتبار كمال العقل في وجوبه قضاء ينافي ذلك اللهم الا
ان ينزل على ارادة نفيه عن خصوص المجنون والمغمى عليه ومن ذلك كالنوم من ان يبتنى عليهم ذلك عليه لا مطلق زوال العقل ولو سلم يمكن منع وصوله الى حد الاجماع الذي يرفع به ذلك
العمومات جيدا والله اعلم ويستحب الموالاة في القضاء احتياطا للبراءة ولا يجب اجماعا محكيا عن الناصريات والخلاف والغنية ان لم يكن محصلا للاصل واطلاق الامر بالقضاء في الكتاب
والسنة وصحيح سليمان بن جعفر سأل اباعبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ايقضيها متفرقة قال لا باس بتفريق قضاء شهر رمضان انما الصيام الذي لا يفرق
كفارة الظهار وكفارة الدم وغيره من النصوص التي سيمر عليك بعضها نعم يستحب احتياطا للبراءة من احتمال اعتبار ما كان المقضي الذي ينبغي ان يكون قضاؤه مثله ولصحيح الحلبي
عن ابي عبد الله اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن وان تابع
فحسن قال قلت ارايت ان بقي عليه شيء من صوم رمضان ايقضيه في ذي الحجة قال نعم وصحيح ابن سنان عنه ايضا من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان
قضاه متفرقا فحسن وميل القائل بعض الاصحاب على ما ارسله في ترك يستحب التفريق للفرق بين الاداء والقضاء وفي ل وغيرها انه مال اليه في عه فانه بعد ان حكم بالتخيير
بين التتابع والتفريق قال وقد روي عن الصادق انه اذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم وكذا ان كان عليه خمسة ايام وما زاد فان كان عليه عشرة او اكثر
تابع بين الثمانية ان شاء ثم فرق الباقي والوجه في ذلك انه ان تابع بين الصيام في القضاء لم يكن فرق بين الشهر في صومه وبين القضاء فاوجبت السنة الفصل بين الايام ليقع
التفريق بين الامرين لكنه كما ترى لعله ضعيف باستحباب التفريق مطلقا كما انا لم نجد ما ذكره من الوجه في شيء مما وصل الينا من النصوص مع اعتبار يقضي باولوية التشابه لان من فاته
فريضة يقضيها كما فاتته وميل القائل بعض الاصحاب على ما ارسله في السرائر ايضا يتابع في ستة ويفرق في الباقي للرواية التي هي موثق عمار عن ابي عبد الله سألته عن الرجل
يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها فقال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ستة ايام متوالية
وان كان عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما ورواه الشيخ في الزيادات بهذا السند عنه ايضا سألته عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها قال
ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان خمسة ايام فليفطر بينها يومين وان كان عليه شهر فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ثمانية ايام يعني متوالية
وان كان عليه ثمانية ايام او عشرة ايام افطر بينها يوما انه لم نجد غيره لكنه كما ترى لا دلالة فيه على استحباب المتابعة في الستة او الثمانية بل قضاء الرخصة اللهم الا ان يستدل
عليها باطلاق الادلة السابقة وقوله هنا اذا كان عليه ثمانية او عشرة الخ بناء على كون المراد التفريق بين الستة والثمانية وما زاد كما يقضي به قوله بينها بصيغة التثنية
على ما وجد فيما حضرني من نسخة يب وان كان قد كتب عليها بينها نوق نيه وايضا لا بد من حمله على ان ذلك فرد آخر للتفريق والا فانه ما ذكره من الفصل بين الخمسة بايام
وبين كلها لبا واحتمال التعبد في ذلك بعيد فيكون المتجه حمله على بيان افراد التفريق وان الكامل منها فصل كل يومين بيوم فالخمسة يحتاج الى الفرق باربعة دونه
الفرق بينها بيومين دونها الفرق بين الثمانية او العشرة بيوم وعلى هذا يصلح الموثق دليلا للقول السابق من استحباب التفريق بناء على كون المراد ذلك في جميع ايام القضاء
على معنى فصل كل يومين منه بيوم الا ان المراد منه الفرق في الجملة وعلى كل حال فالظاهر انه هو الذي اشار اليه المفيد بل والمرتضى في المحكي عن جمله حيث قال القاضي مخير
بين المتابعة والتفريق وقد روي انه ان كان عليه عشرة ايام او اكثر منها كان مخيرا في الثمانية الاول بين المتابعة والتفريق ثم يفرق ما بقي ليقع الفصل بين الاداء والقضاء
بل وابن الجنيد حيث قال وقد روي عن ابي عبد الله ليس له ان يصوم اكثر من ثمانية ايام ثم يقطعها وفي المحكي ط وقال لا يراعى فيه التتابع اربعة مواضع الى ان قال وصوم قضاء
شهر رمضان لمن افطر لعلة وان كان التتابع فيه افضل فان اراد الفضل فليصم ستة ايام متتابعات ثم يفرق الباقي ونحوه عن يه الا ان فيها فان لم يتمكن من سرده وفي
المحكي الوسيلة فان صام ثمانية ايام او ستة متواليات وفرق الاخر كان افضل وهو يشعر بافضليته من التتابع مط والتفريق مط جميعا وفي المحكي عن ير ومنهم من قال ان كان عليه
عشرة ايام او ثمانية فليتابع بين ثمانية وستة ويفرق الباقي ولا يخفى عليك ان نظر الجميع الى هذا الموثق اذ لم نجد غيره نعم خبر علي بن جعفر عن اخيه المروي عن قرب الاسناد
فرق بين اليومين وغيرهما قال سألته عمن كان عليه يومان من شهر رمضان كيف يقضيهما قال يفصل بينهما بيوم فان كان اكثر من ذلك فليقضها متوالية ولعله لذا قال في الخ
[illegible]

به باعتبار معا ضمنها ما عرفت خصوصا مع اشتماله على ما يقتضي كراهة المتابعة ولا اظن احدا يقول بها بعد الغض عن اضطراب نفسه كما سمعت على ان من ذكره من لا
الايام بتمام ما تضمنه وح فلا ريب ان الاولى القول باستحباب المتابعة مطلقا اقوى بل ربما استفيد كراهة التفريق من المفهوم في خبر غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي
في قضاء شهر رمضان ان كان لا يقدر على سرده فرقه بل ومن قوله فيه ايضا لا يقضي شهر رمضان في عشرة من ذي الحجة بناء على كون ذلك للتحرز عن التفريق بالعيد وايام التشريق
ولعله لذلك قال المص انها احوط اذ لم نجد قائلا بوجوبها سوى ما يلزم المحكي عن ابي الصلاح من القول بفورية القضاء مع انه في غاية الضعف بل يمكن تحصيل الاجماع على
بل في المحكي الناصريات انه لو كان الامر بالقضاء هنا على الفور لكان يجب متى امكنه القضاء ان يتعين الصوم فيه حتى لا يجزي سواه ولا خلاف في انه يؤخر القضاء فيه الى
ما سمعته من النصوص وما ورد في صحيح ابن يحيى من تاخير نساء النبي القضاء الى شعبان نعم انما يحكى القول بوجوب المتابعة عن بعض العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم والله
اعلم وكما لا يجب المتابعة لا يجب الترتيب بلا خلاف اجده للاصل واطلاق الادلة وعدم وجوبه في الاداء وانما كان فيه من ضرورة الوقت وح فلو اخلى النية من التعيين او
عين لا على الترتيب اجزاه كما نص عليه بعضهم نعم في الك وغيرها انه افضل لكونه استباقا بالمبادرة مع انه لا يخ من اشكال كما في ش ولعله للتساوي الايام في التعلق بالذمة
وكون الترتيب في الاداء من ضرورة الوقت فلا اصلح لا معارض له والمسبوع من ذلك لكن على كل حال ظ من تعرض لهذا الحكم انه يتعين بالتعيين لا انه يتعين ما ابتدأ
كون الامر بالقضاء كالامر بصوم عدد معين من الزمان لا جهة للتعيين حينئذ ضرورة وضوح الفرق بين ما نحن فيه وبين ذلك بوجود جهة التعيين هنا وهو السبق
واللحوق بخلافه هناك وتظهر الثمرة فيما لو ظهر صحة ذلك اليوم الذي نوى قضاءه فان المتجه عدم وقوعه عن غيره لعدم نيته ولو كان الظهور في الاثناء ففي جواز العدول او
التجديد اشكال كالاشكال في جواز العدول بعد التعيين مع عدم الظهور بل فيما لو لم يعين في الابتداء ثم اراده بعد الفراغ من الصوم وكذا لا ترتيب بين افراد القضاء
اذا كان رمضانين قضاء عدا العين ما عرفت نعم لا يبعد وجوب خصوص الحاضر عند التضيق ولا ترتيب ايضا بين القضاء وغيره من اقسام الصوم الواجب ككفارة او غيرها للاصل السالم
عن المعارض خلافا للمحكي عن ابن ابي عقيل من عدم جواز الصوم عن النذر او الكفارة لمن عليه قضاء عن شهر رمضان حتى يقضيه لم نقف على ماخذه نعم لا يجوز التطوع في من
الصيام لمن عليه صوم واجب قضاء كان او غيره كما هو المش لقول الصادق في صحيح الحلبي والكناني المروي في الوسائل عن الفقيه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء
من الفرض المعتضد باطلاق النهي عن التطوع لمن عليه شيء من الفرض بل فيهما عنه ايضا انه قال قد وردت بذلك الاخبار والآثار كما ان المحكي عنه في المقنع انه كذلك وجدته
في كل الاحاديث وخروجا عنه في الصلوة لقوة المعارض لا يقتضي خروجه هنا خلافا للسيد والمحدث البحراني فخصا ذلك بمن عليه قضاء شهر رمضان دون غيره من الواجبات
مستظهرا له وظاهر الكليني للاصل المقطوع بما عرفت والعمومات المخصصة به واختصاص صحيح الكناني سألت اباعبد الله عن الرجل يكون عليه من شهر رمضان
ايام ايتطوع فقال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان وصحيح الحلبي سألته ايضا عن الرجل يكون عليه من شهر رمضان طائفة ايتطوع قال لا حتى يقضي ما عليه من رمضان
غير منافي للصحيح الاول بل لعلها حجة على الاطلاق ايضا بضميمة عدم القول بالفصل المحجوجين به كما ان قياس الصلوة عليه في قضاء شهر رمضان في المنع في صحيح زرارة المروي
في باب الحبل المتين المتقدم في كتاب الصلوة في مسئلة النافلة وقت الفريضة لا يقضي بكون المراد منه الكراهة هنا على حسب ما حررناه هناك لما تقدم سابقا من
وضوح الفرق بين المقامين ولذا فرق بينهما في س وكشف الالتباس على ما حكي التصريح به وغيره منه هنا وانه كان من الواضحات في ذلك الزمان فما عن المرتضى وجماعة
منهم متاخري من القول بالجواز مطلقا تمسكا بالاطلاق الواجب تقييده بما هنا واضح الضعف هذا وفي ك الظاهر ان المنع من التطوع مع اشتغال الذمة بالصوم الواجب عند من
قال به انما يتحقق حيث يمكن فعله فلو كان بحيث لا يمكن كصوم شعبان لمن عليه كفارة كبيرة جاز صومه وقد تبع بذلك الشهيد في س حيث قال ويشترط فيه كلا اي صوم النفل
خلو الذمة عن صوم واجب يمكن فعله فيجوز حيث لا يمكن كشعبان لمن عليه كفارة كبيرة ولو بنى سواء وجوز المرتضى النفل مط والرواية بخلافه لكن فيه ان الادلة مطلقة ويمكن
ان يكون المانع نفس اشتغال الذمة بالواجب وان كان غير متمكن من ادائه لسفر ونحوه نعم يتساوق منها الواجب عليه لنفسه دون غيره باجارة او نذر او تبرع او لكونه
وليا او غير ذلك مع احتمال كان المنساق التطوع من حيث كونه تطوعا فلو وجب عليه بنذر ونحوه جاز اداؤه لخروجه عن الوصف المزبور وانه داخل في الواجب من
غير فرق بين ان ينذر التطوع على الاطلاق او اياما مخصوصة يمكن وقوع الواجب قبلها اما لو نذر اياما مخصوصة لا يمكن وقوعه قبلها ففي صحة نذره اشكال نعم الاقوى
لحصول الرجحان الذاتي الذي يكفي في تعلق النذر به المخرج له عن التطوع ولو نسي الواجب فتطوع ولم يعلم حتى فرغ صح واحتسب له ولو علم في الاثناء قطع ويحتمل
كون الخلو شرطا في الواقع لانه الاصل ولو كان مستفادا من النواهي كما حرر في محله وكيف كان ففي هذا الباب مسائل **الاولى** من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض
فان مات في مرضه لم يقض عنه وجوبا بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه لكن استحب القضاء عنه عند الاصحاب على ما في المنتهى لكن قد ينافيه خبر ابي
بصير عن ابي عبد الله سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضي عنها فان الله
لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم اللهم الا ان يكون
المراد نفي مادية القضاء عنها لعدم ثبوته عليها على حسب النصوص النافية للقضاء عن المريض الذي مات في مرضه لا الصوم عنها على جهة النيابة بحيث يكون لها وكانه واقع
منها وهو الذي اشار اليه بقوله فان اشتهيت الخ اذ الظ كون المراد الصوم لنفسك عنها اي لا لوصيتها الباطلة لان المراد الصوم لنفسك ثم اهداء الثواب لها ولذلك
يظهر انه مستند الاصحاب في الاستحباب المزبور ضرورة عدم ارادة استحباب تادية القضاء عنها لتصريحهم بنفيه عنها فكيف يتصور تاديته فضلا عن استحبابه بل المراد ما
ذكرناه ولا باس باطلاق اسم القضاء عليها توسعا وربما يؤيد ذلك انه لا شيء عليه في نهي بانه طاعة فعلت عن الميت يوصل اليه ثوابها والمناقشة في مشروعيته بدعوى منعها
[illegible]

على حسب ما ذكرنا والله اعلم والحائض والنفساء في شهر رمضان مع موتهما كالمريض في سقوط وجوب القضاء والنصوص المستفيضة في ذلك وفي ثبوته استحبابا بناء على انه مكلف
ما ذكرنا وكيف كان فان استمر به المرض الى رمضان آخر سقط قضاؤه على الاظهر الاشهر بل المشهور وكفر عن كل يوم من السالف بمد من طعام كما استفاضت به النصوص
او تواترت وقد رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ايضا والفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام وعلي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام
ايضا بل وابو الصباح الكناني وعبد الله بن سنان على ما ستعرف فيها المكرر فلا بأس بدعوى تواترها والخروج بها عن ظاهر قوله تعالى وان كنتم مرضى الخ على ان التحقيق جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلا محيص عن العمل بها خصوصا بعد اشتهار الفتوى بها بين الطائفة وعدم المعارض المعتد به لها خصوصا بالنسبة الى الفدية كما اعترف
به المصنف في المعتبر فما عن ابني ابي عقيل وبابويه والشيخ في ف وابن زهرة وادريس وابي الصلاح والفاضل في بعض كتبه من تعين القضاء دون الكفارة واضح الضعف لابتنائه بالنسبة
الى ثبوت القضاء على عدم حجية الخبر الواحد وعدم تخصيص الكتاب به وهما معا باطلان كما حرر في محله مضافا الى امكان دعوى التواتر هنا او القطع ولو بالقرائن و
دعوى الشيخ في ف الاجماع منزلة على غير ذلك بل ظاهرها المسألة الآتية كما لا يخفى على من لاحظه مضافا الى ما عساه يقرب من ظهور ما دل على القضاء بالمريض من الكتاب والسنة
في غير المريض فلا يكون في الكتاب حينئذ معارضا وان كان فيه ما فيه واما ضعيف ابي الصباح الكناني سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة ثم ادركه
رمضان قابل قال عليه ان يصوم وان يطعم عن كل يوم مسكينا فان كان مريضا فيما بين ذلك حتى ادركه رمضان قابل فليس عليه الا الصيام ان صح فان تتابع المرض عليه
فلم يصح فعليه ان يطعم لكل يوم مسكينا فغير صالح للمعارضة من وجوه مع احتماله صيام الشهر رمضان الحاضر لا قضائه او قضائه لكن مع عدم استمرار المرض كما سمعته من
الكاشاني في القسم الاخير ولذا ادرجه سيد [illegible] في نصوص المسألة وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور كالمحكي عن ابن الجنيد من الاحتياط بجمعهما معا بناء على
ارادته الواجب منه جمعا بين الادلة التي لا تخصص بخبر الواحد ما دل على وجوب الفدية ولحصول اليقين بالفراغ بذلك فيه ما لا يخفى فلا ريب في ضعفه ان نسبته الى
الرواية ولعلها خبر سماعة سألته عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي
ادرك فان افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلاث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضانا فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام
ثم عافاني الله وصمتهن لكنه مع ضعفها واضمارها واحتمالها عدم التخلل فيهن لا بينهن ولا ينافي العصمة عدم القضاء لجواز ان يكون يجد له من العذر ما منعه من القضاء
سوى خلت ايام من العذر وايام لا سعة الوقت والمجوزة للتأخير عن اول زمان العذر او انه مرض في رمضان فتصدق عن كل يوم بمد ثم عوفي قبل الرمضان الذي قضاه ثم مرض
في الرمضان الثاني فتصدق عن كل يوم بمد ثم عوفي قبل الثالث فقضى وكذا الثالث فيكون السؤال عن رجل عوفي فيما بين الرمضانين ولم يصم ما فاته من الاول فامر عن
[illegible] ما تقدم من وجوه فلا بأس بحمله على الندب كما يشهد له صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادركه رمضان آخر وهو مريض
فليتصدق بمد لكل يوم واما انا فاني صمت وتصدقت بناء على ان المراد منه الاستمرار ومن العذر فيه المرض بقرينة قوله وهو مريض الخ او على تساوي المرض مع غيره من
الاعذار مع الاستمرار والله اعلم هذا كله فيما اذا استمر المرض الى رمضان آخر واما ان برئ بينهما واخره عازما على القضاء مع التمكن منه فاتفق حصول العذر عند الضيق قضاه
ولا كفارة وان كان تركه تهاونا بان لم يكن عازما على الفعل ولا على الترك في تمام الزمان على فرض تصوره او كان عازما على العدم فيه سواء عرض له عذر بعد ذلك
منعه من القضاء او لا او على العدم عند الضيق منه بعد العزم على الفعل قبله وعلى العدم في السعة لكن عرض له بعد ذلك ما منعه عن القضاء وبالجملة ادركه الرمضان
الثاني او غيره مستمرا اليه هو غير عازم على القضاء قضاه وتصدق عن كل يوم من السالف بمد من الطعام بلا خلاف اجده في الاخير بل في المسالك نسبته الى الاصحاب في السرائر في تقصير
على القضاء طرحا للنصوص على اصله من عدم العمل باخبار الآحاد فيبقى على اصل البراءة سالما عن المعارض له فقال والاجماع غير منعقد على وجوب هذه الكفارة لان اكثر اصحابنا لا
يذهبون اليها ولا يوردونها في كتبهم مثل الفقيه سلار والسيد المرتضى وغيرهما ولا يذهب الى الكفارة في هذه المسألة يعني مسألة التواني الا شيخنا المفيد محمد بن
محمد بن النعمان في الجزء الثاني من مقنعته ولم يذكرها في كتاب الصيام بها ولا في غيرها من كتبه وشيخنا ابو جعفر ومن تابعهما فلا كتبهما وتعلق باخبار الآحاد التي ليست عند
اهل البيت حجة على ما شرحناه وقد يؤيده ايضا مرسل سعد بن سعد عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة او اقل
من ذلك واكثر ما عليه في ذلك قال احب له تعجيل الصيام فان كان اخره فليس عليه شيء وهو كما ترى مبني على اصل فاسد لكن بالغ في الانكار عليه في المعتبر فقال انا نطالبه
ما الذي دل على ما يدعيه من فقهاء الامامية فيما علمنا ذكر رواة الفدية وهم زرارة ومحمد بن مسلم وابو الصباح الكناني وابو بصير وعبد الله بن سنان وقال هؤلاء فضلاء السلف
من الامامية وليس لرواياتهم معارض الا ما يحتمل رده الى ما ذكرناه فالراد لذلك متكلف ما لا ضرورة اليه بنحو منه عن [illegible] في المختلف ان البراءة انما يصار اليها مع عدم دليل الثبوت
وشغل الذمة قد بيناه الادلة وعدم ذكر واحد من اصحابنا غير الشيخين لهذه المسألة ليس حجة على العدم مع ان الشيخين هما الفقيهان بالمذهب وكيف يدعي ذلك وابنا بابويه
سبقا الشيخين بذكر وجوب الصدقة ولم يفصلا بين التواني وغيره وكذا ابن ابي عقيل وهو اسبق من الشيخين وهؤلاء عمدة المذهب والحديث الذي رواه سعد مرسل
ضعيف السند قلت ومع ذلك كله يمكن دعوى تواتر النصوص فيه والقطع بمضمونها ولو بالقرائن كالاعتضاد ونحوه فلا اشكال في ذلك بل في المحكي عن الصدوقين والعماني وابني سعيد والمفيد
وابن زهرة وجوبها على كل تارك له مع القدرة عليه سواء عزم على القضاء او عدمه واختاره الشهيد وغيرهما كسيد [illegible] وغيره بل حكاه فيها عن المص في المع على الجزم به لاطلاق
قول ابي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول والصادق عليه السلام في صحيح ابي الصباح بل وخبر سماعة المتقدم
سابقا وقول الرضا عليه السلام في صحيح الفضل المروي عن العلل والعيون واذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء الى ان قال في ذيله فان افاق فيما
بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه الصوم لاستطاعته وغيرها من النصوص الظاهرة في ان الحكم هنا على قسمين خاصة احدهما الفداء لا غير والآخر مع القضاء لكن
قد يشكل ذلك بما في صحيح ابن مسلم او حسنه عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر فقال ان كان برئ ثم توانى قبل ان يدركه
الرمضان الآخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا الحديث وفي خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام وان صح فيما
بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان وفي خبره الآخر المروي عن تفسير العياشي

فان صح ما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الآخر فان عليه الصوم والصدقة من اجل انه ضيع ذلك الصيام مضافا الى اطلاق نفي الفدية في مرسل سعد
السابق وانه مع التهاون مفرط في واجب وتارك للعزم الذي يجب بدل الفعل ما دام موسعا فيناسب عقوبته بايجاب الصدقة فالذي هو مظهر المذهب بخلاف غيره ولعله
لذا او لاصالة البراءة الذي اقتصر [illegible] وغيره بل هو المشهور خصوصا بين المتأخرين كما في [illegible] على القضاء خاصة في غير المتهاون بالمعنى المزبور لا معارض لهذه النصوص
الا تلك المطلقات المقيدة بما هنا من التفصيل السابق المستفاد من تعليق الحكم على المتهاون في حسن ابن مسلم وغيره المشعر بالعلية لكن قد يدفع ذلك بمنع كون
التهاون والتواني ذلك بل الظاهر المراد منهما الاعم عدم القضاء مع التمكن منه تكاسلا او اعتمادا على السعة وهو اعم منه بالمعنى المزبور بل في المقابلة له باستمرار المرض
في حسن ابن مسلم وغيره يقتضي ارادة مجرد ترك القضاء منه مع مكنته قال ان كان برئ ثم ترك القضاء وفي فوائد الشرائع ان الذي من الاخبار ان غير المتهاون هو الذي
يعرض له ما يمنع الصوم وظاهر كلامه في كره قلت لكن فيه تكلف لكن اشتماله على المنبئ عن دعوى اشتمال خبري ابي الصباح وابي بصير على الاقسام كما يقوله الشهيد بجعل المذكور
في الصدر الاول القسم الاول وهو ما يجب فيه القضاء والفدية وقوله فان كان مريضا الى آخره القسم الثاني وهو ما يجب فيه القضاء خاصة على معنى حدوث المرض فيه
بعد ان يتمكن من القضاء كما اشار اليه بقوله ان صح وقوله فان تتابع الى آخره القسم الثالث وهو الذي يجب فيه الفدية خاصة وعكسه خبر ابي بصير فان القسم الاول
فيه ما يجب فيه الفدية والقسم الثاني القضاء خاصة بان يكون المراد من قوله فيه فانما عليه ان يقضي الصيام بعد اداء الرمضان الحاضر اي ليس على من فاته شيء من
رمضان المرض قد صح بعده وتركه الى ان جاء شهر رمضان الآخر غير متهاون الا القضاء فان كان قد تهاون كان عليه الفدية معه ايضا وهو القسم الثالث فيه لا
انه كما ترى الا ان يكون بملاحظة الشهرة المزبورة ومنه يظهر لك قوة القول بكون الاقسام ثلاثة ولا ينافي ذلك الاطلاقات المزبورة المحمولة على هذا التفصيل
على انه قد يحكي ان لفظ منها السؤال فمن تعمد ترك القضاء حتى جاء شهر رمضان آخر فلا يشمل العازم على المبادرة في ثاني وقت الامكان ثم عرض له المانع المستمر
الى رمضان الآخر بل ينبغي القطع بعدم صدق التهاون على ذلك بل ولا التواني بل قد يتوقف في صدق التهاون عرفا بالتأخير في مثل المقام الذي قد حد فيه [illegible]
وان كان لا على جهة التوقيت او التأخر منه الامكان كالصلاة بالنسبة اليه ومنها الاعلى ارادة التهاون بالواجب من حيث وجوبه اي تعمد تركه في وقته الذي قد خوطب به مع تمكنه منه
متهاونا به وعلم منه الانه فيه لعل هذا هو المقصود لا بالذات من هذه النصوص وان كان قد يلحق به غيره بما سمعته في [illegible] لكن كان عازما على العدم ففاجأه العذر وان عزم
بعد ذلك على القضاء واذا ارتفع لم يتيسر له حتى اذا ادركه رمضان الآخر الا انه لا يخلو من اشكال واشكل منه الخالي عن العزم اذا كان كذلك لكن الاحتياط لا ينبغي تركه والله اعلم
ان الظاهر عدم الفرق هنا بين الفوات بالمرض وبين غيره من الاعذار كالسفر والحيض بل ولا بين العذر وبين غيره كالعامد ضرورة ظهور الادلة في ترتب القضاء والفدية او القضاء
خاصة على التهاون وعدمه على التمكن من القضاء وعدمه من غير فرق بين اسباب الافطار في شهر رمضان لاطلاق ادلة القضاء والتعليل الفدية بالتضييع في خبر ابي بصير وصحيح
الفضل واطلاق وجوبها مع القضاء في خبر سماعة بل وغيره واشتمال اكثر النصوص على الفوات بالمرض يراد منه المثال بالنسبة الى ما نحن فيه نعم قد يفرق بين المرض و
السفر في المسألة السابقة لو قلنا بوجوب الفدية فيها دون القضاء وفاقا للفاضل في المحكي من [illegible] والشهيد وسبطه وغيرهم باعتبار اطلاق ادلة القضاء الذي يجب فيه الاقتصار
في تقييده على المتيقن وهو ما اذا كان الفوات بالمرض المستمر والقياس عليه هنا منحصر في الحرم ادلة او لوية ولا مساواة بالنسبة الى ذلك اللهم الا ان يتوقف بالجمع استنادا الى الفضل
للعموم فان الفدية الى ولو لم يكن السفر من المرض الذي هو اعظم الاعذار لكن لا اظن قائلا به مع احتمال منع الاولوية هنا وان ذكرها في المختلف فيما لو كان الفوات بغير المرض و
القضاء ثم اتينا للفرق الواضح باعتبار فرض ثبوت القضاء معه دونه فلعل التكليف بالقضاء الذي هو اشق منها كاف في جوحيته بالنسبة الى المرض كما اني لا اظن قائلا
بكونه كالمرض في الاقتصار عليها وان كان هو ظاهر صحيح الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام مع اتحاده وعدم ظهور العامل به قاصر عن معارضة الآية والرواية لكن في [illegible] يلحق
غير المريض به كالمسافر توقف منه المحقق في المعتبر ونظر العلامة في وجوب الفدية على القادر وسقوط القضاء عن العاجز وكلام الحسن والشيخ يؤذن بطرد الحكم في ذوي
الاعذار بما قيل بطرد الحكم في وجوب الكفارة بالتأخير لا في سقوط القضاء بدوام العذر ولا يخفى عليك ان الاخير هو الاصح المحكي عن الحسن مساواة الطرد في ذوي الاعذار
في غير صورة الاستمرار على ان مذهبه كالشيخ في ف الذي حكي عنه فيه الطرد المزبور وجوب القضاء لا غير في استمرار المرض ولا خلاف فتح ولعل ما وقع من المص في المع والفاضل
في بعض من النظر والاشكال فيما حكيناه عن الشيخ من الحاق غير المريض به مبني على الطرد من حيث كونه طردا بحيث يأتي على جميع الاقوال التي منها الاقتصار على الفدية و
سقوط القضاء مع الاستمرار ولا ريب في اشكاله بل الاقوى عدمه لما ذكرنا اختصاص ذلك بالفوات بالمرض المستمر الى الرمضان الآخر دون غيره مع التلفيق وعدم
وصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادركه رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم مع احتماله كون العذر المرض كالعلة بقرينة قوله
وهو مريض قاصر عن تخصيص ما دل على القضاء من الآية والرواية خصوصا بعد عدم ظهور العامل به كصحيح الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام الذي اشرنا اليه سابقا المحتمل
اختصاصه ايضا بالمرض كما لا يخفى على من لاحظه سيما وقد عرفت ان الشيخ يقول بالقضاء في استمرار المرض فضلا عن غيره فلا وجه لحكاية الخلاف عنه هنا ومنه يعلم
[illegible] مع مجهولية المخبر فلا بأس بطرحهما او حملهما على ما يقتضي الاختصاص بالمرض والله اعلم ومقدار الفدية مد عن كل يوم على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل لا خلاف فيه
فيما وصل الينا من النصوص سوى ما عن بعض النسخ في خبر سماعة من المدين وكانه اشتباه من قلم النساخ في لفظه من كما يشهد له الرسم في طعام كما عن نهاية والاقتصاد وابني حمزة و
البراج من انهما مدان فان لم يتمكن فمد بل قد يحتمله ما عن الجمل من اطلاق المدين واطلاق مد الرهن في الفضل لم نجد ما يشهد له فضلا عن ان يصلح معارضا لما هنا
القياس على كفارة جزاء الصيد او على كفارة ذي العطاش والشيخ الكبير ليس من مذهبنا على انك ستعرف انها مد ايضا في الاخير بل ورد في صحيح ابن مسلم انها مدان
الا انه لمعارضته بما هو اقوى منه كما ستعرف يجب حمله على الندب ولا تتكرر الفدية بتكرر السنين من غير فرق بين قدر الاستمرار وقدر التهاون لصدق الامتثال
بالمرة كما صرح به هنا غير واحد بل لا اجد فيه خلافا الا من الفاضل في المحكي من تذكرته فقال تتكرر فيما سأل على السنة الاولى التي وجبت الفدية عن كل يوم وهو كما ترى
نعم لا فرق في حكم الاستمرار بين الرمضان الواحد والاكثر لاطلاق الادلة وخصوص خبر سماعة وخبر ابي بصير المتقدم عن تفسير العياشي فما عساه يظهر من المحكي عن الصدوقين
من وجوب القضاء الاول القضاء الذي قد استمر الى الثالث واضح الضعف بل لا اجد له دليلا وخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد عن اخيه موسى عليه السلام سألته

عن رجل يتابع عليه رمضانان لم يصم فيهما ثم صح بعد ذلك كيف يصنع قال يصوم الاخير ويتصدق عن الاول بصدقة لكل يوم مد من طعام لكل مسكين براءة منه الى آخر ما قد صح بعد المنافي

بل ربما يحتمل ذلك كلام الصدوقين كما اعترف به في الحدائق بل عن ابن ادريس الجزم به وصرح فلا خلاف في الامر سهل ثم ان الفدية في مستمر العذر على المختار عينية لا رخصة فلا

يجزي القضاء عنها لان التعيين في الادلة السابقة لكن عن تحرير الفاضل الاجزاء ولا ريب في ضعفه كما هو واضح **المسئلة الثانية** يجب على الولي ان

يقضي ما فات عن الميت من صيام واجب رمضان كان او غيره سواء فات بمرض او غيره بلا خلاف اجده في اصل الحكم سوى ما عن ابن ابي عقيل من ان المشروع التصدق

عنه عن كل يوم بمد من طعام بل نسب القول به الى الشذوذ كما انه نسب الصدقة الى التواتر وهو من الغرائب ضرورة كون العكس مظنة التواتر او القطع او منحو

شهرته بين الامامية بل كان من ضروريات مذهبهم وصول جميع ما يفعل عن الميت من صوم او صلاة اليه ومن ذلك يعلم ما في الاستدلال له بقوله تعالى ليس للانسان

الا ما سعى وجوابه عنه بانا نقول بقضائها وانه لا ثواب للميت بصوم الحي وان كان فيما فات منه سببا لوجوب الصوم على الولي وسمي قضاء لذلك والا فالثواب للحي

خاصة ونحوه من الاستغناء والغنية ومتشابه القرآن لابن شهر اشوب حتى انه قال في الاول فان قيل فما معنى ما روي من صام عنه وليه قلنا لا يلحقه هو ثواب بل حكم

لاجل هذا الفعل لما ساعدني لك انه تماو سبب صومه تفريط الميت لانه حصل بعلته فقيل عنه من حيث كان التفريط المتقدم سببا له وهذا الصوم ثم

احتج له ايضا بما روي عنه اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث لم يذكر فيه الصوم عنه واجاب بنحو ما سمعته وتبعه في الغنية وهو غريب لتواتر النصوص

في حصول ثواب ما يفعله الحي عن الميت بل هو من ضروريات مذهب الشيعة وبذلك تخصص الآية والرواية ان لم نقل انها منسوخة الحكم وانها مخصوصة بالامم

السالفة كما روي عن ابن عباس لقوله تعالى والحقنا بهم ذريتهم فرفع درجة الذرية باعمال الآباء بل ربما قيل ان ولده وحميمه وصديقه كل من تبرع عنه من شيعته ايضا

وان الصلوة والصوم من لدنه استغفاله فيندرج في احد الثلاثة واما صحيح ابي مريم الانصاري عن ابي عبد الله عليه السلام اذا صام الرجل شيئا من شهر رمضان ثم لم يزل مريضا

حتى مات فليس عليه قضاء وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه وليه فهو قاصر عن معارضة غيره من النصوص التي يمكن دعوى تواترها على ان

الصدوق والكليني المعلوم كونهما اضبط من غيرهما قد روياه في الرواية وان صح ثم مات وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه

وليه ثم ان اطلاق النص والفتوى وترك الاستفصال في الاول منهما يقتضي عدم الفرق بين اسباب الفوات بين العمد وغيره لكن في كرى عن المحقق انه قال في مسائله

البغدادية المنسوبة الى جمال الدين بن حاتم المشغري الذي ظهر لي ان الولد يلزمه قضاء ما فات الميت من صيام وصلوة لعذر كالمرض والسفر والحيض لا ما تركه عمدا مع قدرته

عليه ثم قال الشهيد قد كان شيخنا عميد الدين ينصر هذا القول ولا باس به فان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على هذا الوجه قلت والاعتبار

تلك لا يخفى عليك ما فيه كيف كان فلا يقضي الولي الا ما تمكن الميت من قضائه واهمله الا ما يفوت بالسفر فانه يقضي ولو مات مسافرا على رواية بلا خلاف اجده فيها

عدا السفر فلو مات المريض قبل التمكن من القضاء سقط عن الولي اتفاقا كما قيل بل عن المنتهى نسبته الى العلماء وقد سأل ابو حمزة ابا جعفر عليه السلام عن امرأة مرضت في شهر رمضان

او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوه موثق محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وفي خبر منصور بن

حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل سافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وان امرأة حاضت في رمضان فماتت لم يقض عنها والمريض في رمضان لم يصح حتى مات لا يقضى

عنه ولانه لو يجب على الميت حتى يقضى عنه فيه كالاولى ولما في الصادق في خبر ابي بصير المتقدم في المسئلة السابقة في الامرأة التي مرضت في شهر رمضان وماتت وقد اوصت بالقضاء

عنها وفي مرسل ابن بكير بتعليل قضاء الولي بانه قد صح اي المريض فلم يقض ما وجب عليه ولذلك كان خبره المثبت في الوسائل والفاضلين في بعض كتبهم والحدائق

وصرح على ما حكي عن بعضهم بعدم القضاء عن المسافر اذا لم يتمكن من القضاء ولو بالاقامة في اثناء السفر فيحمل النصوص المزبورة على الندب لكن عن جامع ابن سعيد

الصدوق في المقنع الوجوب للنصوص المزبورة التي منها الصحيح عن الواجب بحكمها على غيرها من النصوص المطلقة لقضاء الولي والى الاطلاق وخبر ابي بصير سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت

قبل ان يقضيه قال يقضيه افضل اهل بيته وربما كان الفرق بينه وبين المريض حيث يكون السفر ضروريا بان السفر من فعله وكان يمكنه الاقامة والاداء الذي هو ابلغ من

التمكن من القضاء بخلاف المرض مثلا الذي هو مما غلب الله عليه فيه ودعوى حمل نصوص السفر على ما اذا كان معصية او لانه في شهر رمضان بناء على كونه فيه كذلك يدفعها

خلاف الظاهر بلا قرينة كدعوى المناقشة في سندها ومنع صحته بحيث يصلح لاثبات الحكم اذ هي كما ترى ثم تدفعها بعد اعراض المشهور عنها قاصرة عن تقييد اطلاق المزبور خصوصا

بعدما اومى اليه في خبر ابي بصير من التعجب وانه كيف يقضى شيئا لم يجعله الله عليه ومع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه ثم ان ظاهر المعظم نصا وفتوى عدم الفرق في وجوب القضاء على الولي

بين من ترك ما يمكن التعمد به مما عليه من الصيام وغيره بل نذر واما الصدقة فلا يجب لانه انما وجب عليه كفارة بل صوم لا بدل له والولي هو المكلف بقضاء لا يجزيه غيره

والاجماع منعقد من اصحابنا على ذلك لم يذهب اليه ما قاله السيد غيره خلافا للمرتضى فاشترط له الصحيح في مزيد السابق على ما رواه الصدوق والكليني اللذان هما اضبط

من غيرهما ومال اليه بعض متأخري المتأخرين بل في المعتبر ليس ما قاله ابي ابن ادريس صوابا مع وجود الروايات الصريحة المشتهرة وفتوى الفضلاء من الاصحاب ودعوى علم

الهدى اجماع الامامية على ما ذكره فلا اقل من ان يكون ذلك قولا ظاهرا بينهم فدعوى المتأخرين محققا للمذهب تهجم قلت لكن لا يخفى عليك قصور الرواية بالآحاد

اتحاد فاما وظهور اعراض المعظم عنها وموافقتها للمشهور على العامة عن تقييد اطلاق غيرها الذي هو كالصريح في هذا الفرد باعتبار غلبة تركه مقدار ذلك من اكثر الناس

فيتجه معارضته لا مفيدة على انها ينافيها خبر ابي مريم المروي في بعض كتب مدخليته لضبط الكليني والصدوق هنا اذ الظاهر انهما خبران لا مقتضى الجمع بينهما التخيير كما في

صحيح محمد بن مسلم عن اسماعيل بن بزيع عن ابي جعفر الثاني عليه السلام قلت له رجل مات وعليه صوم يصام عنه او يتصدق قال يتصدق عنه فانه افضل لكن لا يقوم به احد عدا ما عساه

يظهر من الشيخ وقد اعرض الجميع عنه ولئن سلم الآحاد فهو مضطرب يشكل العمل به في هذا المقام واجماع المرتضى مع موهونيته بمصير المعظم الى خلافه انما ادعاه على التصدق

عنه ان لم يصم في مقابلة من انكر الصيام عنه اصلا لا على ما نحن فيه فلا ريب في ان الاقوى ما عليه المشهور والله اعلم وكيف كان فالمشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا ان الولي

هو اكبر اولاده الذكور ولا غيرهم من لا ذكر اكبر منه من ولده وان لم يكن هو الا واحدا فلو كان الاكبر انثى لم يجب عليها القضاء لان المنساق من الولي هنا الولد

الذكر خصوصا مع ملاحظة الشهرة وقوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني ولذا فسره الشيخ به بل في الحدائق منع شدة اولوية غيره ومكاتبة الصفار الى الاخير رجل مات

وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الآخر فوقع عليه السلام يقضي عنه اكبر

وليه عشرة ايام ولاء ان شاء بناء على ما عن الحر العاملي من ان روايته كذلك وان كان الموجود فيما عندنا من الاصول وليه لا وليه وعلى كل حال فمنه يستفاد

اعتبار كونه الاكبر بل لعله المراد من خبر ابي بصير المتقدم آنفا باعتبار كونه هو افضل اهل البيت بسبب اختصاصه بالحبوة بل ظاهر الاصحاب في كتاب الميراث تعليل

ذلك عليه بالقضاء بل ربما فرعوا عليه حرمان فاسد العقل ونحوه ممن لم يكن صالحا للقضاء من الحبوة وقد اعترف في كرى بان الاكثر قد قرنوا بين الحبوة وبين قضاء الصلوة

بل قد يقال انه المراد ايضا من خبر حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به

امرأة فقال لا الا الرجال ونحوه مرسل حماد بن عثمان عنه ايضا بناء على انه هو الاولى من جميع الناس بالميراث باعتبار اختصاصه بالحبوة ولا ينافيه قوله فان كان

كون المراد انه ان اتفق اختصاص المرأة بالارث بحيث يكون المراد من اولى الناس فرد معينا الا انه مطلوب يدور الحكم مداره في جميع الطبقات ولئن كان في ذلك نوع تكلف امكن

فاما صالح لعلل ذلك ونحوه باعتبار حصول الظن بكون ذلك هو المراد دون غيره وانكار الشهرة المعتد بها يدفعه التتبع بل لم اجد من عمل بهذه النصوص على طبقات

الارث فان الذي نسب اليه الخلاف هنا المفيد وابن الجنيد والصدوق وابن البراج وقد قال الاول منهم فان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه من اهله واولاهم

به وان لم يكن الا من النساء وقال الثاني واولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر اولاده الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وهما كما ترى قد اعتبرا في الولد القضاء

غيره وهو غير مدلول الرواية وقال الصدوق في الرسالة من مات وعليه صوم رمضان فعلى وليه ان يقضي عنه ان كان للميت وليان فعلى اكبرهما من الرجال فان لم يكن له ولي من الرجال

قضى عنه وليه من النساء ونحوه والده في المقنع وليس في كلامه تصريح في المراد من الولي وقال ابن البراج على ولده الاكبر من الذكور ان يقضي عنه ما فاته من ذلك ومن الصلوة

ايضا فان لم يكن له ذكر فالاولى من النساء وهو كالاول في اعتبار نفي الولد نعم قد اتفقوا على ثبوت الولاية للنساء وهم محجوجون بصريح الخبرين السابقين وظاهرهما احتمال

كون المراد منهما نفيها عنهن مع وجود الرجال كما ترى فمن الغريب بعد ذلك ما في الروضة من حيث انه حكى عن المفيد ما سمعته ثم قال وهو ظاهر القدماء والاخبار والمختار

قال في الذكرى بعد ان حكاه عنه وهو غير جيد فان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحان في اختصاص الوجوب بالرجال نعم مقتضاهما عدم اختصاص الوجوب بالولد الاكبر بل تعلقه

بالاولى بالميراث من الذكور مطلقا وبمضمونها افتى ابن الجنيد وابنا بابويه وجماعة ولا باس به وفيه بعد الغض عما ارسله من جماعة ان كلام هؤلاء الثلاثة صريح خلاف ذلك

للتصريح الاخير بثبوت الولاية للنساء واعتبار الاول فقد الولد الاكبر مما ذكرنا يظهر لك ان ما في الروضة ايضا لا يخلو من خلل فانه اشار الى ذلك بقوله وقيل يجب على الولي

مطلقا من مراتب الارث حتى الزوجين والمعتق وضامن الجريرة ويقدم الاكبر من الذكور فالاكبر ثم الاناث والخناثى في تمام ولا ريب انه احوط اذ لا يخفى عليك عدم تمام انطباقه

على ما سمعته من عباراتهم ولئن اغضي عن ذلك كله كان المتجه ما عليه المشهور ايضا لان الاصل البراءة والواجب الاقتصار في الخروج عنه على المتيقن وهو الاكبر ولا دليل على

كل حال فلا يعتبر بلوغ الولي عند الموت بل ولا عقله للاطلاق والادلة التي ليس في شيء منها ظهور في كون تعلق القضاء بذمة الولي من حين الموت بل ولا اشعار بكاله

حينه بل هي ظاهرة في كونها من باب الاسباب نحو من اجنب اغتسل ومن اتلف مال غيره فهو ضامن له وما شابهها مما لا ينافيه رفع القلم عن الصبي والمجنون ومن ذلك يعلم

ما في التمسك لعدم الوجوب باستصحابه كما في ضمها للشهيد من التردد بل في كشف الالتباس عن حاشية الارشاد وكرى والايضاح الجزم بعدم الوجوب لا يخلو من نظر كما انه لا يخلو منه ما فيها

ايضا من انه لو اختص احد الاولاد بالبلوغ والآخر بكبر السن فالاقرب تقديم البالغ لكونه الاولى بالمبتدأ وهو كما ترى ضرورة اطلاق النص والفتوى ومقتضاه ذلك ايضا

في العاقل والمجنون ونحوهما ولو اشتبه الاكبر احتمل السقوط والقرعة والتوزيع وان كان الاقوى الاول لاصالة البراءة بالنسبة الى كل منهم كواجدي المني في الثوب المشترك

ولا يعتبر في الولي الارث فضلا للاطلاق فلو حجب بقتل او كفر او رق تعلق به القضاء وان توقف بعضهم في الاخير لمنع صدق كونه وليا ومعاضد خبر السيد بل ربما تمنع

الاشكال في سابقه ايضا لعدم الولاية له الا انه لا يخفى عليك فيهما خصوصا بعد زوال المانع ولو كان له وليان او اولياء متساوون في السن تساووا في القضاء بالتقسيط

عليهم وان قال المصنف هنا فيه تردد لكن الاقوى ذلك وفاقا للاكثر لعموم الولي الاولى للواحد المتعدد وخبر الاكبر انما يقتضي التعيين عليه مع وجوده لا انه يقتضي

باشتراط وجوده في القضاء اذ لا ريب في وجوب القضاء عليه مع الاتحاد الذي لا يصدق معه صفة الاكبرية الا على معنى ان لا اكبر منه هنا وهو متحقق فيما عن ابن ادريس من

اسقاط القضاء من راس للاصل المقتصر في الخروج عنه على المتيقن وهو الولد الاكبر واضح الضعف كما يحكى عن ابن البراج من تخيير ايهما شاء قضى فان اختلفا فالقرعة وهو جيد عند

التامل الى الوجوب الكفائي لصدق الولي على كل منهما والظاهر انه يجوز التوزيع مع التراضي وربما احتمل العدم وعلى كل حال فيضعفه انه لا وجه للقرعة او لا ضرورة كونه كالواجب

الكفائي المعلوم عدم القرعة فيه لعدم الاشكال حتى في شيء لتحقق الوجوب على الجميع ان سقط بفعل البعض ومع عدمه يعاقب الجميع فلا اشكال حتى وثانيا

ما قيل من منع صدق اسم الولي على كل منهما بل هو مجموعهما وان كان هو كما ترى والثاني المنساق من امثال ذلك مما هو قابل التوزيع الاشتراك نعم هو متجه فيما لا يقبله كالصوم

الواحد على ما صرح به الفاضل والشهيد وغيرهم فلهما ح ان يوقعاه معا ولا ينافي ذلك اتحاده في ذمة الميت ضرورة عدم توقف براءته منه على التعيين ولو افطرا فيه بعد الزوال

وكان قضاء شهر رمضان احتمل وجوب الكفارة عليهما لصدق القضاء عن رمضان على صوم كل منهما وان اتحد الاصل ووجوب كفارة واحدة عليهما بالسوية لكون القضاء في

الواقع احدهما وحينئذ لا ترجيح فكانت بالسوية ووجوبها وكونها على الكفاية ايضا كاصل الصوم وسقوطهما عنهما واستقرب في الدروس توجيه ذلك ولم يستبعد في ذلك لانتفاء

ما يدل على وجوب الكفارة في القضاء على وجه يتناول ذلك وفيه انه يكفي الاطلاق بعد فرض تناول القضاء النفس وللغير والاجازة الافطار في المقام وغيره بلا اثم

فضلا عن الكفارة وفي انه ايضا ولو افطر احدهما فلا شيء عليه اذا ظن بقاء الآخر ولا اثم لا غير وفي انه ان مقتضى ذلك جواز الافطار بعد الزوال مع ظن بقاء الآخر يمكن

المناقشة فيه بان صوم كل منهما يصدق عليه انه صوم واجب من قضاء رمضان فلا يجوز الافطار فيه بعد الزوال اللهم الا ان يناقش في العموم المتناول لذلك كما في الكفارة

وكيف كان فلو تبرع بجميع القضاء بعض الاولياء سقط عن الباقي كالاجنبي لانه كالدين كما يومي اليه المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله ان رجلا جاء اليه فقال يا رسول الله ان امي ماتت و

عليها صوم شهر فاقضيه عنها فقال لو كان على امك دين كنت تقضيه عنها قال نعم قال فدين الله احق ان يقضى وخبر ابي بصير المتقدم سابقا المشتمل على وصية الامرأة

بالقضاء وقول الصادق عليه السلام اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله وغيرها من النصوص المتفرقة في الحج وغيره والمناقشة في ذلك كله

من بعض الناس لا يعني الهبا ومنه ينقدح جواز استيجار احد الوليين الآخر على ما يخصه كما صرح به في س بل واستيجارهما الاجنبي لاتحاد الدليل وهو انه عمل جاز التبرع
به فجاز الاستيجار عليه كالعكس وان فرق بينهما في س ره فاستقرب الجواز في الاول واحتمله في الثاني لكنه في غير محله ضرورة تحقق التلازم بينهما كما هو مفروغ منه في محله ولا
ينافي ذلك وجوبه على الولي ضرورة ارتفاع موضوع الوجوب باداء الاجير كما هو واضح ومنه يعلم ضعف ما في ك من ان الوجوب تعلق بالولي وسقوطه بفعل غيره يحتاج الى دليل
ومن ثم ذهب ابن ادريس ره في ... الى عدم الاجزاء بفعل المتبرع وان وقع باذن من تعلق به الوجوب لاصالة عدم سقوط الفرض عن المكلف بفعل غيره وتوتر ظاهره قلت بل
ضعفه كما لا يخفى على من احاط بنصوصهم ... رموزها وما احتوته من القول فانه لا يشك في جواز التبرع ومتى جاز جاز الاستيجار ومتى جاز امعاد وقع الاداء برئت
ذمة الولي لفراغ ذمة الميت المشغلها كان سببا للوجوب عليه على وجه المتأدية عنه كالدين اذ قد عرفت ان التحقيق وقوع ذلك عن الميت وابراءه من خطاب له فلا
يقع الولي لنفسه كما زعم بعضهم والله هو العالم وهل يقضي عن المرأة ما فاتها من الصوم على حسب حال الرجل فيه تردد وخلاف اقواه ذلك وفاقا للمعظم بل نسب الى اصحابنا
لقاعدة الاشتراك وصحيح ابي حمزة وموثق محمد بن مسلم وخبر ابي بصير المتقدمة سابقا في المسافرة والمريضة بل ظاهر الاخير عدم الفرق في اسباب الفوات لكن قد ينافش بان قاعدة
الاشتراك في التكاليف على معنى ان الاصل اشتراكهما في التكليف كما في نحو المقام وبان غاية ما يستفاد من النصوص السابقة مشروعية القضاء عنها وهو اعم من الوجوب ومن كونه
على الولي على حسب الرجل وبان ثبوت القضاء في مقابل الحبوة المنفية هنا فاصالة البراءة بحالها بلا معارض ولعله لذا بالغ ابن ادريس في انكاره وقال انه لم يقل به
احد من اصحابنا والشيخ انما اورده ايرادا لا اعتقادا والاجماع انما انعقد على قضاء الولد من والده وربما مال اليه الشهيد الثاني في ضة ويدفع الاول بان المراد
اصالة الاشتراك في جميع الاحكام من غير فرق بين الوضعي والتكليفي والثاني بان ظاهر خبر ابي بصير الوجوب بانه يثبت متى ثبت المشروعية لعدم القائل بالفصل كما انه متى ثبت
او ثبت الوجوب ثبت بالنسبة الى الولي ضرورة معلومية عدم الوجوب على جميع الناس فليس الا الولي ولو بقرينة ثبوته في الرجل بل قد يقال ان في تلك النصوص من باب المثال على
حسب غير المقام فيكون تلك الادلة دليلا للمسألة ومن هنا اشتد الفاضل في المخ الانكار على ابن ادريس بل قال انكاره كونه مذهبا لاحد من اصحابنا جهل منه واي احد اعظم
من الشيخ خصوصا مع اعتضاد قوله بالروايات والادلة العقلية مع ان جماعة قالوا به لك كابن البراج ونسبة قول الشيخ الى انه ايراد لا اعتقاد غلط منه وما يدريه بذلك مع انه
لو تفحص على قوله بذلك في نه بل في ط ايضا والله اعلم ولا فرق ايضا بين الحرة والعبد للحكم المزبور لاطلاق النص والفتوى السالم عن معارضة اقتضاء نفي الحبوة ذلك لعدم
العلة الصالحة لذلك المراد بالولي الناس بميراثه لا استحقاق ذاتا لولا المانع فتوقف الفاضل فيه في عد بل عن فخر الاسلام الجزم بالعدم في غير محله لو كان لو لد حسبي
مشكلا فلا مقتضي للاصل بعد الشك في الولية التي هي شرط الوجوب بل لو كان معتذرا اسقر منه مكن نفيه عنهما معا اما الخنثى فلما عرفت واما الاخر فلعدم ثبوت كونه
ذكرا لاحتمال كون الخنثى ذكرا والفرق بها الاكبر فالاصل براءة الذمة ويحتمل ثبوته لصدق الولدية التي هي المراد من الولاية ولعتبار الاكبرية انما هو مع التعدد ولم تعلم
ولعله الاقوى واما الولد له يتعلق به القضاء مع كونه كبيرا ولبس غيره الا انه لا يخلو من اشكال بل لعل الاقوى خلافه للاصل بعد انسياقه غيره سيما في بعض الصور
كما لو كان للميت اولاد ولد ولاد اكبر من ولده فان تعلق القضاء به مع عدم الاولاد لهم وفراغ ذمة الاولاد الذين هم اولى بالميراث كما ترى فتجنبه والله
اعلم **المسألة الثالثة** اذا لم يكن له ولي الا ذكورا ولا انثى او كان له اناث خاصة فالاكبر منهن ان ح اذ ليس له الا انثى واكبر منها على معنى ان لا اكبر منها
على كل حال متى كان كذلك سقط القضاء عن وارثه وعن غيرهم بناء على المختار من اختصاص الولي في الولد الذكور الذي ليس معه ذكر اكبر منه للاصل السالم عن المعارض
نعم قيل والقائل الشيخ وابن حمزة وصل وجماعة بل في صريح المخ ولعل ظاهر انه لكن يتصدق عنه عن كل يوم بمد من طعام ومع العجز على الدين على حسب ما سمعته في خصوصيات
الرمضانين وقد نص ما عدا الاول على انه من اصل تركته الا انه توقف فيه غير واحد من متأخري المتأخرين بل لعله ظاهر المتن ايضا لعدم الدليل قلت قد يستدل له بعد معلومية
قيام الصدقة مقام الصوم في نحو خبر ابي الوشاء الآتي بل استفاضة النصوص في بدلية صيام الثلاثة من كل شهر وفي بعضها انه افضل من صوم اليوم بل في اخرى افضلية اطعام
المسلم من صوم الشهر بخبر ابي مريم المتقدم سابقا المعتضد بمرسل ابن ابي عقيل الذي قد ادعى تواتر مضمونه ولا ينافيه الخروج من الاطلاق مع وجود الولي للادلة السابقة كما
انه لا ينافيه ما في خبر ابي مريم بعد ذلك من انه ان لم يكن له مال تصدق عنه وليه وصيا اذ قضاء اقتضاء كون الحكم كذلك على تقدير وجود الولي ايضا والخروج عنه فيه
بخصوصه لحصول المعارض لا ينافي حجيته في القسم الآخر على انه يمكن ارادة غير الاكبر من الولي فيه وانه يصومه باعتبار عدم ماله ودعوى ظهور القائل هنا بتعيين الصدقة
وانه لا يشرع القضاء عنه واضحة الفساد خصوصا مع ملاحظة صحيح ابن بزيع المتقدم الظاهر في اجزائهما معا عنه وانما الصدقة افضل ومن هنا قال في ضة بعد ان ذكر الحكم
المزبور هذا اذا لم يوص الميت بقضائه والا سقطت الصدقة حيث يقضي عنه وهو صريح في عدم تعيين الصدقة وعلى كل حال فلعن ابن الصلاح من انه يستأجر عنه من ماله من
يقضي عنه لانه صوم وجب عليه ولم يفعله لم يوجب قضاؤه عنه بالاجرة كالحج فيه ما لا يخفى من منافاته للخبر المزبور وغيره ان اراد التعيين على وجه لا يجزي الصدقة بل في المخ منع
الملازمة والمساواة للحج فان الحج لا يجب على الولي والصوم هنا يجب عليه قلت ولان الصوم له بدل بخلاف الحج ولا باس به ان اراد جواز ذلك للوارث لما عرفت وكذا ما عن ابن
ادريس من انكار الصدقة بل قال انه لم يقل به احد من اصحابنا المحققين وعلى كل حال فتخرج الصدقة والاجرة من اصل ماله لظاهر الخبر المزبور مؤيدا بكونه باعتبار انه حق
واجب كالدين بل لعله يتعين في المرسل السابق من انه لكونه حق الله اعظم من غيره والله اعلم ولو كان عليه شهران متتابعان صام الولي شهرا وتصدق من مال الميت عن شهر
وفاقا للاكثر كما في ضة بل في س انه ظاهر المذهب لخبر الوشاء عن ابي الحسن الرضا المروي في يب بسمعته يقول اذا مات الرجل وعليه صيام شهرين متتابعين من غير علة فعليه
ان يتصدق عن الشهر الاول ويقضي الثاني المنجبر ضعفه بسهل مع سهولته بالشهرة فلا باس ح بتقييد اطلاق النصوص السابقة به بل لعله مولايس بذلك لمكانه في التناول لما
فان اكثر النصوص السابقة اوجبها في قضاء شهر رمضان نعم فيها من التعليل ما يقتضي بعد اختصاصه بذلك والمناقشة بعدم ذكر الولي فيه يدفعها ظهور لفظ عليه ما لوجوب
وليس هو الا على الولي فاحتمال ارادة الميت توسعا باعتبار الثبوت في الذمة فيتصدق ح عنه عن الاول ويبقى على قضاء الثاني لا داعي اليه ولا قرينة عليه كاحتمال ارادة
الرمضانين المتتابعين بقرينة قوله من غير علة فيخرج ح عن الدلالة على المسألة اذ هو كما ترى فما عن ظاهر المفيد وصريح الحلي والفاضل والشهيد وغيرهم من متأخري المتأخرين
من طرح الخبر المزبور والعمل على اطلاق ما دل على وجوب الصوم على الولي فيقضي الشهرين ح الا ان يكونا من كفارة مخيرة فيتخير بين صومهما وبين العتق والاطعام من ماله

اليه كما نص عليه ابن ادريس لا يخ من ضعف نعم قد يتجه على المختار تعيين الصدقة على الاول والقضاء للثاني كما نص عليه في س لانه مدلول الخبر فاطلاق المصنف وغيره التخيير
او مبني على عدم وجوب هذه البنية وليس في الخبر ولانه على تقديم الصدقة فلا يبعد كون المراد التصدق عن احدهما والقضاء عن الآخر ولا يتعدى منه الى غيره لو لم من الزائد على
الشهر لقيد الاول لعدم تنقيح العلة على وجه يخرج عن القياس المحرم فيتجه على الاطلاق الادلة ثم يقوى في الذهن ان ذلك خصه لا عزيمة فيجزيه ح صيام الشهرين كما يجزي لو تبرع
بهما متبرع وسقط الصدقة ضرورة كونها بدلا عن الصوم الذي قد فرض حصوله ومن ذلك تعرف انه لو اوصى الميت بقضاء الشهرين عنه سقط عن الولي مع فرض الاداء
كما هو واضح وقد نص عليه بعضهم ثم ان الظاهر اختصاص الحكم بالشهرين المعتبر فيهما التتابع لا ما اتفق فيهما ذلك كما لو فاته رمضانان على التعاقب بل ان لم يتم اجماع امكن
اختصاص الحكم بما اذا كان التتابع معتبرا فيه باصل الشرع كالكفارة فلا يدخل المنذور وان كان بل قد يدعى ان المنساق الاشارة الى الكفارة من ذكر التتابع الا من تعرض
هنا من الاصحاب لذلك لم يفرق بين الكفارة والمنذور وح يقوى ارادة الاطلاق المزبور المتناول لذلك كما ان الاقوى عدم الفرق بين من كان عليه شهران متتابعان
عينا وبين من كان عليه تخييرا بعد علمه او على التخيير لانه لا يتعين على الولي لك لعدم نقضه الفرع عن اصله وح فله التخيير الذي كان للميت فان اختار الصيام جاء
ح الصدقة عن شهر وصيام الآخر ولو كان قد تعين على الميت الصوم لعجزه عن غيره لم يتعين على الولي بل له الخيار بينه وبين غيره كما لو عجز عن الصوم لمرض لانه لا يتعين على
الولي العجز ان الاخرين ضرورة عدم كون العجز معينا للتكليف في اصله كما هو واضح بادنى تامل والله اعلم **المسألة الرابعة** المشهور بين الاصحاب ان القاضي لشهر رمضان
مع سعة الوقت لا يحرم عليه الافطار قبل الزوال لعذر وغيره بل عن ظاهر المدارك الاولى الاجماع عليه للمعتبرة المستفيضة منها صحيح ابن سنان عن الصادق ع صوم النافلة لك
ان تفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت وصوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر ومنها صحيح جميل على ما في يب عنه ايضا
في الذي يقضي شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس ومنها موثق اسحق بن عمار عنه ايضا الذي يقضي رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع
ما بينه وبين ان تغيب الشمس الى غير ذلك من النصوص التي تقصر عن معارضتها صحيح ابن الحجاج المحمول على الكراهة سألته عن الرجل يقضي رمضان له ان يفطر بعد ما يصبح
قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر ويتم صومه وموثق زرارة سألت ابا جعفر ع عن رجل يقضي من رمضان فاتى النساء قال
عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان المعتضد بها مع ارادة التشبيه فيه باصل الكفارة وان ايد بعموم لا تبطلوا اعمالكم
بناء والمنزل على الصلاة او على عدم ارادة ابطالها بالكفر ونحوه كما هو مقتضى المقابلة بقضاء البدل في ذلك كما اومى اليه ابو جعفر ع والا لكان اتمامه مستحبا فلا
يجزي عن الواجب الذي هو كما ترى ضرورة منع اقتضاء المعتوية فيها ذلك بل المسلم اقتضاء الملازمة اللفظية المشاركة في الاحكام المعتاد منها البدل وانصراف
الاطلاق الذي يقيده بعض ما عرفت فضلا عن حينئذ فما عن ابن ابي عقيل وابي الصلاح وابن زهرة من الحرمة واضح الضعف واضعف منه دعوى الاخير منهم الاجماع عليه المعارض
باجماع الفاضل الذي يشهد له التتبع وح فالمختار مظنة الاجماع لا دعوى انه يحرم عليه الافطار بعده اجماعا محكيا في الانتصار والغنية وغيرهما فقد تقدم بعض ما
يمكن تحصيل الاجماع عليه والقطع به لعدم المخالف فيه سوى ما عساه يظهر مما في التهذيبين من حمل خبر عمار عن ابي عبد الله ع الذي رواه بعضهم بالشذوذ انه سئل عن الرجل يكون عليه
ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر
سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك
اليوم الذي اراد ان يقضيه على انه ليس عليه شيء من العقاب وان كان عليه القضاء والكفارة بخلاف من افطر في رمضان فعليه العقاب والقضاء والكفارة وربما يؤيده خبر
ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة تقضي شهر رمضان فيكرهها زوجها على الافطار قال لا ينبغي له ان يكرهها بعد الزوال التعبير بلفظ لا ينبغي المشعر بالكراهة وميل جملة
على المنبأ وعلى ارادة عدم وجوب اكثر من يوم في قضائه او غير ذلك ولا ضرورة عدم منافاته لما دل على الحرمة من الاجماع والنصوص السابقة وغيرها حتى ما دل
منها على الكفارة التي من المسلوم كون الاصل فيها ان يكون عن ذنب فلا ينافيه ثبوتها في قتل الخطاء والصيد خطاء ونحوهما للدليل كما ان الاصل فيها التكفير للذنب
وان جميع الكفارات من واحد بالنسبة الى ذلك وح فان اراد الشيخ نفي العقاب عنه قبل التكفير فلا وجه للكفارة وان اراد بعدها فلا فرق بينه وبين رمضان وخبر
ابي بصير وان كان مشعرا بذلك لكن يجب حمله على ارادة الحرمة هنا لقوة المعارض على انه يمكن بناؤه على جواز الاكراه للزوج وان كان فرضها الامتناع منه على حسب
طاقتها عملا لكل منهما على حكمه اذ الوجوب عليها لا يقتضي حرمة الوطي عليه بل لعل مثله ما يأتي في شهر رمضان حيث يكون الزوج مفطر العذر والزوجة صائمة ولا يفسد
صومها بذلك لكونها مكرهة كالموجر في حلقه الماء فتجب امذا ومع ذلك كله فخبر عمار مناف لما في المتن وغيره من انه يجب معه الافطار بعد الزوال الكفارة
بل في الانتصار والغنية الاجماع عليه بل لعله كذلك اذ لم اجد فيه خلافا الا من المحكي عن ابن ابي عقيل حيث اطلق نفيها ومال اليه في ك كما ستعرف للاصل المقطوع بالنصوص
والاجماع وكان ذلك لا يمنع صومه كقبل الزوال ومواجهها في مقابلة النص وقياس مع الفارق والخبر المزبور الشاذ القاصر عن معارضة غيره من النصوص المستفيضة
التي سمعت وستسمع جملة منها فلا وجه للجمع بينه وبينها بحمله على خصوص من جدد النية وحملها على من بيتها من الليل الذي لم نجد له شاهدا بل هو مخالف للنص والفتوى كالاول
لحمله في المخ على كون الافطار بترك النية التي لا توجب الكفارة في شهر رمضان فكذا في قضائه الذي لا يوجبها فيه الا ما يوجبها في شهر رمضان وكان الذي دعاه الى ذلك
انه حكي في رواية الخبر المزبور وجملتي سؤال وجواب قال وفي رواية عمار سئل ان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا قد اساء وليس عليه شيء الخ
وقد سمعت انه ليس هكذا فلا يتم فيه الحمل المزبور على انه يمكن منع عدم ترتب الكفارة بذلك خصوصا في شهر رمضان ضرورة كون المراد من الافطار في النصوص افساد
الصوم الواجب الشامل لنحو ذلك كما اشرنا اليه سابقا وكيف كان ففي عنده اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يمكنه صام ثلاثة ايام لخبر بريد العجلي
في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة
مساكين فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلاثة ايام كفارة لما صنع وصحيح هشام بن سالم قلت لابي عبد الله ع رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال
ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلاثة ايام كفارة لذلك

ولا ينافيه شمّا له على نفيها قبل صلوة العصر خصوصاً بعد تقييده بغيره واحتمال ابدال الظهر بالعصر سهواً وكونه مبنياً على اشتراك الوقت بين الظهرين ولا وقت العصر
ح الزوال وغير ذلك كما لا ينافي اشتمال سنده الاولى على الحرث بن محمد المجهول بعد الانجبار بما عرفت خلافاً للصدوقين وابن البراج على ما عن موضع من المخ فكفارة
رمضان ولابي الصلاح وابن زهرة فالاطعام والصيام مخيراً ثانيها الاجماع عليه لابن حمزة والمحكي عن ابي الفتح الكراجكي وابن البراج على ما عن موضع من المخ فكفارة رمضان
ان افطر استخفافاً كما عن الشيخ في يه وكتابي الاخبار احتماله والا فالاطعام او الصيام ولابن ادريس فكفارة يمين لانه يمكن ان يؤيد بها ما عند المص بقرينة اختياره له في
موضع اخر نحو ما قال المفيد في باب الكفارات كان عليه كفارة يمين اطعام عشرة مساكين فان لم يجد صام ثلاثة ايام متتابعات وقال الفاضل في المخ المش عند علمائنا
ان الكفارة من افطر يوماً يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال المختار كفارة يمين ذهب اليه الشيخان وسلار وابو الصلاح وابن ادريس واسنده اليه ابنا سمعت بل منه يعلم رجوع
ما حكيناه من ابي الصلاح وابن زهرة الى المش ايضاً كما يشهد له ما عرفت من دعوى الثاني منهما الاجماع الذي لا وجه له عداه الا على ذلك وفي المحكي عنه من به كان عليه كفارة اليمين
فان لم يجد صام ثلاثة ايام والظاهر ان مراده من كفارة اليمين اطعام العشرة مؤيداً ذلك كله بانا لم نقف على ما يدل على شيء من هذه الاقوال عدا الاول منها فانه يدل عليه
خبر زرارة السابق المطعون في سنده بعلي بن فضال ومرسل حفص بن سوقة عن ابي عبد الله ع في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل
فقال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في رمضان القاصد لشرائط الحجية مع احتمال الاول الصوم قضاء عن رمضان من غير علم بانه فيه من التعليل والثاني كون القضاء
بمعنى الفعل والاخبار المقتضي للوجوب كمنع البداية المقتضية للمساواة بل جواز الافطار فيه قبل الزوال ابنائهما على ان ما عدا رمضان من الايام متساوية فافطار بعضها
لا بدل منه بخلاف رمضان فيعد ثانويهما في العقوبة بل المناسب تخاطر من يشرع بعد الزوال كالخاطر قبله كما يومي اليه خبر سماعة مساواة قضاء شهر رمضان في
الزوال الى لم يفعله فلو كانت كفارته مساوية لكفارة الاول مع ضعف مضامين الخبرين المؤيدين لما عرفت من وجوه فلا ريب ان الاقوى الاول واما ما في الك من جودة احتمال حمل الكفارة هنا
على الاستحباب الاختلاف تقديرها واختلاف تحديده في الروايات بل تحديد متعلقها بعد الزوال والعصر والاطلاق وقصورها من حيث السند عن افادة الوجوب فهو واضح الضعف لما عرفت من الشهرة
والاجماع على الوجوب وليس نحو هذا الاختلاف الغالب وجوده نظيره في النصوص امارة الاستحباب كما هو ظ والله اعلم هذا كله في قضاء شهر رمضان اما غيره من الواجبات المطلقة
فقد نسب الى ما في المتن وغيره بجواز الافطار فيها قبل الزوال وبعده كما صرح به جماعة منهم الفاضل والشهيد الثاني وغيرهما للاصل السالم عن المعارض نعم لو تعين لم يجز الخروج عنه
مط قبل الزوال وبعده قضاء رمضان كان او غيره الا انه لا كفارة للاصل السالم عن المعارض خلافاً للمحكي عن بعضهم فجزم بقضاء كل واجب معين او غيره ولعله الظ من المحكي
عن ابي الصلاح وابن زهرة حيث ذكرا في النذر الغير المعين ان كل من افطر كان مأثوماً واختاره بعض متأخري المتأخرين عملاً بعموم النهي عن ابطال العمل خرج منه قضاء رمضان بالنص
وبقي الباقي لكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما قدمناه هنا وفي باب الصلوة من عدم صلاحية الاية لاثبات ذلك فلا ريب في ضعفه كضعف المحكي عن علي بن بابويه
من مساواة قضاء النذر لقضاء رمضان في الحرمة بعد الزوال والكفارة وان كان قد يشهد للحرمة صحيح ابن سنان السابق وخبر سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع الصائم بالخيار
الى زوال الشمس قال ان ذلك في الفريضة فاما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء الى غروب الشمس لانه يمكن دعوى انصراف الفريضة فيهما في عرف الحديث الى الواجب بالاصالة
فلا يشمل النذر وعلى ان المراد من خبر سماعة اخراج النافلة ثم انه لا دلالة فيهما على الكفارة والاستدلال لها بان الموجب لها كونه قد ابطل عبادة فعل اكثرها وهو متحقق هنا
وبامضاء اليه لبنى عن النذر وذلك لا ينطبق على اصول الامامية ثم انه لا يجب عليه المضي في الصوم مع افساده بعد الزوال كما يعطيه المحكي عن تحرير ابن فهد بل لعله الظ غيره للاصل السالم
عن المعارض وقوله في صحيح مشاهد قضاء ذلك اليوم يراد منه صوم يوم بدل ذلك اليوم بقرينة ما تقدم وعدم صدق الصوم حقيقة على هذا الامساك على انه ان حمل عليه حمل على الندب
عن المعارض للقضاء وخبر زرارة قد عرفت ندرته وشذوذه على انه لا يقتضي المساواة في جميع الاحكام التي منها الامساك تعبداً بناء على وجوبه في شهر رمضان الذي هو دائماً لا
يساويه غيره وابداً ومن الغريب التمسك بالاستصحاب مع ان حقيقة هذا الامساك مباينة لحقيقة الصوم شرعاً فما في ضه ومحكي س من الوجوب واضح الضعف وعلى تقديره فالظ
عدم وجوب تكرار الكفارة بتكرر السبب للاصل السالم عن المعارض فيهما وان قلنا به في شهر رمضان مط او مع تخلل التكفير او اختلاف الجنس والجماع خاصة بعد حرمة القياس عندنا
ومعلومية الفرق بين شهر رمضان وغيره في عظم الحرمة وغيرها وقد عرفت ندرة الخبر المزبور وشذوذه وقصوره عن المساواة في ذلك بنحوه فما في ضه ايضاً من تكررها به كالاصل
واضح الضعف ايضاً والله اعلم **المسئلة الخامسة** ان نسي غسل الجنابة ومر عليه ايام او الشهر كله قيل والقائل الاكثر يقضي الصلوة والصوم لصحيح الحلبي عن الصادق ع
سألته عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسي ان يغتسل حتى خرج رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام وخبره الاخر الذي هو بهذا المضمون ايضاً وخبر ابرهيم بن ميمون سألت ابا
عبد الله ع عن رجل يجنب بالليل في شهر رمضان ثم نسي ان يغتسل حتى يمضي لذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال يقضي الصلوة والصيام بل ومرسل الصدوق ان من جامع
في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما
بعد ذلك فان ما فيه من الاستثناء لا ينافي الاستدلال به على المطلوب كما هو واضح نعم هي اخبار احاد ينبغي طرحها عند من لم يعمل بها ولذلك قيل والقائل ابن ادريس يقضي
الصلوة حسب لعدم ثبوت اشتراط الصوم بالطهارة من الاكبر الا مع العلم ومن ثم لو نام جنباً ولا فاصبح صح صومه وان تعمد ترك الغسل طول النهار وفيهما اولى لكن وافقه
عليه هنا من يوافقه على الاصل المزبور كالمص هنا وفع حيث قال وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده بل لعله الظ الفاضل في المحكي عن التلخيص حيث نسب الى
القيل وفي اللمعة لا قضاء على نسبته الى الاشهر ولعله لرفع الخطاء والنسيان بناء على ان القضاء من المؤاخذة المرفوعة باعتبار كونها اقرب الى المجازات بعد نفي
الحمل على الحقيقة ولان الظ من اطلاق الفاضل في عد والشهيد في س واللمعة عدم الفرق عندهم في هذا الحكم بين اليوم والايام وجميع الشهر واقتصار النصوص
المزبورة على الايام وجميع الشهر نفيها على الفرد الاخفى وهو مناف لما ذكرنا سابقاً من عدم قضاء ما نام الجنب فيه حتى اصبح وان تعمد ترك الغسل طول النهار فكيف
يقضي مع النسيان ومن هنا قال في ك ينبغي تقييد ذلك بما اذا عرض النسيان في الليلة الاولى وانتبه قبل طلوع الفجر على وجه يمكنه الاغتسال لو كان ذاكراً واصبح في
النومة الثانية اما اذا حصل بعد طلوع الفجر من اليوم الاول وكان قد اصبح في النومة الاولى فينبغي القطع بسقوط قضاء ذلك اليوم للاخبار الصحيحة المتضمنة لان
الجنب اذا اصبح في النومة الاولى فلا قضاء عليه فاما ما عدا اليوم الاول فلا ريب في وجوب قضائه عملاً بالنص الصحيح السالم عن المعارض وقد اخذ ذلك من جده في الك فانه بعد

ان ذكر الاشكال المزبور قال والواجب حمل ما هنا على الناسي ليلاً بعد الانتباه او على ما عدا اليوم الاول على تقدير النسيان بعد فوات محل الغسل جمعاً بين النصوص ثم قال
ولعل مخالفة المص في الحكم هنا لاجل ذلك حيث لم يجد قائلاً بالتفصيل لم يمكن القول بالقضاء مط لما فاته تام وفي ضه بعد ان ذكر الاشكال المزبور وقال ويمكن الجمع
بينها بحمل هذا على الناسي تخصيص ذلك بالنائم عالماً عازماً فضعف حكمه بالعزم او بحمله على ما عدا اليوم الاول لكن لا يدفع الملازمة وانما هو جمع بحكم اخر والاولى
او في بل التخصيص لاحد النصين لتصريح ذلك بالنوم عامداً عازماً وهذا بالناسي ويمكن الجمع ايضاً بان مضمون هذه الرواية نسيان الغسل حتى خرج الشهر فيفرق بين
اليوم والجميع عملاً بمنطوقها الا انه يشكل بان قضاء الجميع يستلزم قضاء الابعاض لاشتراكها في المعنى ان لم يكن اولى ونسب المص القول الى الشهرة دون القوة وما في معناها
ايذاناً بذلك فضلاً عن ابن ادريس والمحقق هذا ولعله الا ان الجميع كما ترى خصوصاً ما سمعته من ابن ادريس المبني على اصل فاسد قد فرغنا منه في الاصول واضعف منه الاستدلال
بحديث الرفع الذي هو اما مقيد بما هنا او غير شامل لمنع كون القضاء مؤاخذة بل هو تكليف جديد بعبادة بل اضعف من ذلك دعوى اختصاص القضاء في تعمد البقاء
وقد عرفت وجوبه بالنوم بعد الانتباه ولو مع العزم على الغسل قبل الفجر وهو ليس من التعمد قط بل لا يخفى عليك ان جملة من الكلمات السابقة كانها اجتهاد في مقابلة
النص ودعوى المنافاة لما دل على عدم قضاء ما نام الجنب فيه حتى اصبح يدفعها ظهور تلك النصوص كما لا يخفى على من لاحظها متدبراً لها في كون تعمد النوم خاصة فلا تشمل
ما لو نسي ونام الذي يشبه العامد على البقاء على حالته التي هي جنابته في الواقع ضرورة انه بعد ان نسي جنابته نام عازماً على البقاء على ما هو عليه بزعمه المخالف للواقع
فلا تشمله تلك النصوص الظاهرة في ان المانع عن الغسل غلبة النوم دون غيره فمن اجنب ليلاً ونسي ثم نام حتى اصبح وجب عليه القضاء للنصوص الصحيحة ولا يحتاج الى
الانتباه قبل طلوع الفجر على وجه يمكنه الاغتسال نعم لو نام متذكراً فاصبح في نومه فلما اصبح نسي الغسل لم يكن عليه قضاء قط والنصوص لا تشمله ضرورة ظهورها في
نسيانه في وقت الخطاب به لو كان ذاكراً بخلاف الفرض الذي لو فرض كونه ذاكراً فيه لم يشترط في صحة صوم ذلك اليوم كما هو واضح ودعوى عدم تعقل الفرق بين كون العذر
في عدم الغسل النوم وبين كونه النسيان واضحة الفساد بل هي اجتهاد في مقابلة النص ولا حاجة الى ابداء الفرق بينهما بالعزم على الغسل في الاولى فضعف حكم الجنابة
فلم يكن عليه قضاء بخلافه في النسيان كي يرد عليه بان العزم قد يتقدم على النسيان الذي فرض انه كالنوم كما انه لا حاجة بعد ما عرفت الى الجمع بين النصين بالفرق بين
اليوم والايام فيختص ما هنا بالايام كما هو منطوق نصوصه والاول باليوم مع انه قد يرد عليه ان عذرية النوم قد تكون في ايام ايضاً فيما لو اجنب في الليل ونام عازماً
على الغسل فاصبح وترك ثم جاء الليلة الثانية ونام عازماً على الغسل فاصبح وهكذا ودعوى انه مندرج في الليلة الثانية تحت ذي الانتباهتين الذي قد تقدم الكلام
فيه سابقاً وقلنا انه يجب بها القضاء وفي الثالثة تحت ذي الثلاثة التي يجب بها الكفارة يمكن دفعها بظهور تلك النصوص في ذي الانتباهتين في ليلة واحدة وكذا
الثلاثة واشكل ايضاً في ضه بان قضاء الجميع يستلزم قضاء الابعاض لاشتراكها في المعنى ان لم يكن اولى وان كان فيه ما فيه بل لا حاجة ايضاً الى ما اطنب به الشهيد في ك من
شرحه في دفع الاشكال المزبور قال ويمكن حله بان الناسي ليس بناس وقد ابيح له فعل النوم اول مرة ادناه ولعل النوم مظنة التذكر واباحته تستلزم اباحة ما يترتب عليه بخلاف
الناسي ثانياً فانه قد يتخلله التذكر فترك الغسل عقيبه لا لاشتغال بالنوم تفريط محض اما الناسي فانه مع يقظته في مظنة التذكر وعدم تذكره مع طول الزمان لا يكون الا
لتفريطه فانه قال فان قلت ما تقول لو نام اولاً ثم انتبه ونسي النسيان المذكور ايجب عليه قضاء مع اطلاق الاصحاب ان لا قضاء عليه قلت ان كان انتباهه ليلاً واستمر نسيانه
فالاجود وجوب القضاء لعين ما ذكرناه وان لم ينتبه حتى فات وقت الغسل واستمر نسيانه في ذلك اليوم والاطلاق الاصحاب محمول عليه اطلاق الرواية في قضاء الصوم من غير استثناء
اليوم الاول محمول على الذاكر ليلاً اما عقيب نومه ولا عقيبها مع طول الزمان للتذكر ثم نسي فان قلت يلزمك فيما لو انتبه جنباً وطال الزمان عليه مستيقظاً ثم نام فاصبح
انه يجب عليه القضاء قلت ليس ببعيد والاطلاق الاصحاب يراد به المعتاد من النوم عقيب الانتباه الذي هو في موضع الضرورة ولو منع القضاء فالفرق عدم صدق النسيان هنا والتفريط
انما هو بالنسيان في مظنة التذكر او بالنسيان بعد التذكر وكلاهما منتفيان انتهى ولا يخفى عليك ان جميع ذلك تكلف لا حاجة اليه ويكفي بالنصوص المعتبرة دليلاً للحكم ولا معارض
لها بعد تنزيل تلك النصوص على ما سمعت والظ انه لا فرق في نسيان الجنابة بين وقوعها في شهر رمضان وبين وقوعها سابقاً عليه فنساها فيه او قبله واستمر نسيانها
كما انه لا فرق على الاقوى بين غسل الجنابة وغسل الحيض والنفاس في الحكم المزبور بناء على انهما شرط في صحة الصوم اذ الظ اتحاد الجميع في كيفية الشرطية بل قيل انهما اقوى لانه
لم يرد فيهما ما ورد فيه مما يوهم ان الشرط انما هو تعمد البقاء وكذا في حكم صوم رمضان النذر المعين وقضائه وغيرهما لعدم الفرق على الظ في اقسام الصوم في الاشتراط
بالطهارة والله اعلم **المسئلة السادسة** اذا اصبح يوم الثلاثين من شهر رمضان صائماً ثم ثبتت الرؤية في الماضية قبل الزوال افطر وصلى العيد بلا اشكال لبقاء
الوقت وان كان بعد الزوال افطر وقد فاتت الصلوة ولا قضاء عليه على الاصح والمش كما تقدم الكلام فيه مفصلاً في كتاب الصلوة والله اعلم واما القول في صوم
الكفارات فتمام البحث فيه في ابوابها ولكن لما كان الغرض هنا استيفاء اقسام الصوم ناسب التعرض له اجمالاً فنقول هو اثنا عشر وينقسم اربعة اقسام وعن بعض النسخ
ثلثة عشر فيها ولعله الاصح لانه المنطبق على ما ذكره **القسم الاول** ما يجب الصوم فيه مع غيره وهو صوم كفارة قتل العمد فان خصالها الثلاثة تجب جميعاً بلا خلاف
معتد به اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى النصوص المستفيضة منها صحيح ابن سنان وبكير عن ابي عبد الله ع في الاسئل المؤمن يقتل المؤمن متعمداً له توبة فقال
ان كان قتله لايمانه فلا توبة له وان كان قتله لغضب او سبب من امر الدنيا فان توبته ان يقاد منه وان لم يكن علم به احد انطلق الى اولياء المقتول فاقر عندهم بقتل صاحبهم
فان عفوا عنه فلم يقتلوه اعطاهم الدية واعتق نسمة وصام شهرين متتابعين واطعم ستين مسكيناً والحق بذلك من افطر على محرم في شهر رمضان عامداً على رواية قد
تقدم الكلام فيها مفصلاً **القسم الثاني** ما يجب الصوم فيه بعد العجز عن غيره وهو ستة احدها صوم كفارة قتل الخطاء بلا خلاف معتد به للاية التي في معناها
اخبار كثيرة قد عمل بها الاصحاب الا من شذ ممن هو محجوج بذلك كالمحكي عن ظ المفيد وسلار من انها مخيرة وثانيها كفارة الظهار التي نص على ترتيبها الكتاب العزيز قال
الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الى ان قال فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فان لم يستطع فاطعام ستين
مسكيناً وثالثها كفارة الافطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال التي قد عرفت البحث فيها انفاً ورابعها صوم الكفارة في اليمين المعلقة في الكتاب العزيز فضلاً
عن السنة والاجماع على عمل الوجه او خامسها الافاضة من عرفات قبل الغروب عامداً فان الواجب فيها صيام الثمانية عشر يوماً بعد العجز عن البدنة قال ضريس سألت

اباجعفر ع عمن فاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما وياتي انشاء الله تمام البحث فيها في الحج وسادسها الصوم في كفارة جزاء الصيد الذي هو النعامة والبقرة الوحشية والظبي وما الحق بها لكن في المتن هنا فيه تردد من لفظ او في الاية ومن دلالة اكثر الاخبار على الترتيب ثم قال وتنزيلها على الترتيب اظهر وياتي انشاء الله تحقيق الحال فيها والحق بهذه الكفارة المرتبة كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده وكفارة خدش المراة وجهها في المصاب حتى ادمته ونتفها شعر راسها فيه ايضا القول الصادق ع في خبر سدير واذا شق زوج على امراته او والد على ولده فكفارته كفارة حنث يمين ولا صلوة لهما حتى يكفرا او يتوبا من ذلك واذا خدشت المراة وجهها او جزت شعرها او نتفته ففي جز الشعر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وفي خدش الوجه اذا ادمت وفي النتف كفارة حنث يمين لانه لضعفه وانه مجاله حتى قيل ان كتابه موضوع حمله على الاستحباب كما هو المحكي عن ابن ادريس واختاره غيره ومن هنا جعلها المص الحاقا وياتي انشاء الله تحقيق الحال فيها

القسم الثالث ما يكون الصوم مخيرا فيه بينه وبين غيره وهو خمسة كفارة من افطر يوما من شهر رمضان عامدا على الاصح كما تقدم البحث فيه سابقا وكفارة حلف النذر بناء على كونها مثل كفارة شهر رمضان واما كفارة العهد ففي المسالك انها مخيرة ايضا وقيل انها مرتبة وقيل انها كفارة يمين وياتي انشاء الله تحقيق الحال فيها وكذا كفارة ما لا الواجب التي هي مثل كفارة شهر رمضان عند الاكثر على ما قيل الخبر سماعة وقيل انها كفارة ظهار فتكون مرتبة لصحيح زرارة وابي ولاد الحناط وياتي تحقيق الحال فيها انشاء الله وكفارة حلق الراس في حال الاحرام التي نص عليها في الكتاب العزيز بقوله تعم ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك والحق بهذه الكفارة المخيرة كفارة جز شعر المراة راسها في المصاب للخبر المزبور وربما قيل انها مرتبة وفي الاصح انها تاثم ولا كفارة لما سمعت استضعاف الرواية وتمسكا بالاصل وياتي انشاء الله تحقيق الحال في ذلك

القسم الرابع ما يجب مرتبا على غيره مخيرا بينه وبين غيره وهو كفارة الواطي امته المحرمة باذنه لانها كما سمعت من انه بدنة او بقرة او شاة فان عجز عن الاول فشاة او صيام ثلاثة ايام فالصيام فيها مرتب على غيره وهو البدنة والبقرة مخيرا بينه وبين غيره وهو الشاة كما سمعت ان شاء الله تحقيق

وكيف كان فكل الصوم الواجب يلزم فيه التتابع الا اربعة لان ما عداها فالتتابع فيه ملازم لتعين الزمان كشهر رمضان او منصوص عليه في الكتاب والسنة او في السنة خاصة نعم في ذلك انه يمكن المناقشة في وجوب المتابعة في صوم كفارة قضاء رمضان وحلق الراس وصوم الثمانية عشر في بدل البدنة وبدل الشهرين عند العجز عنهما لاطلاق الامر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع وبدونه قلت يمكن دعوى انصراف التتابع من الاطلاق المزبور ولو بقرينة الفتوى به في كفارة والغالب فيها التتابع خصوصا ملاحظة ما ورد من تعليل التتابع في الشهرين منها بانه كي لا يهون عليه الاداء فيستخف به لانه اذا قضاها متفرقا هان عليه استخف بالايمان مضافا الى ما عرفت من ان الصوم في كفارة قضاء رمضان كالصوم في كفارة اليمين الذي نص المفيد الفاضل على انها كفارة يمين مع التصريح بان خصالها الاطعام او الصيام دون الكسوة والتحرير واما الحلق ففي ظ الغنية او صريحها الاجماع على وجوب التتابع في صومه واما صوم الثمانية عشر بدل الشهرين فالظاهر ان المراد الاقتصار على هذا القدر منهما وفاقا بالمكلف فيكون ح متتابعة مضافا الى ما ارسله المفيد في المقنعة بعد تصريحه بالتتابع وغيره الى مجيء الاثار عنهم ع بذلك بل الظاهر ان الحكم في بدل البدنة لمن افاض من عرفات ان كان ظاهرا او صريحها عدم وجوب التتابع فيه وربما يايي لذلك كله بقية في محله انشاء الله ع وح بان الكيفية المزبورة في محلها في المعظم او الجميع ولا ينافيها الحصر الاضافي في خبر الجعفري عن ابي الحسن ع انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار والقتل واليمين اذ من المعلوم كون المراد منه بقرينة السؤال بالنسبة الى قضاء شهر رمضان كما هو معلوم منه ان المراد من قول الصادق ع في صحيح عبد الله بن سنان كل صوم يفرق الا ثلاثة ايام في كفارة اليمين عدم التفرقة ولو على بعض الوجوه الاتية او غير ذلك وعلى كل حال فالكيفية المزبورة تامة في المعظم او الجميع انما الكلام في الاربعة المستثنيات الاول صوم النذر المجرد عن التتابع او ما يستلزمه وما في معناه من يمين وعهد حيث لا يضيق وقته بظن الوفاة او طرو العذر المانع من الصوم او العلم ومنه ضيق الوقت والمثل كما قيل جوازا تفريقه للاصل خلافا للمحكي عن ابي الصلاح فيمن نذر صوم شهر واطلق فان ابتدا بشهر لزمه كماله وكابن حمزة وان لم يشترط الموالاة يعني من نذر صوم شهر فافطر مضطرا بنى وان كان مختارا في النصف استانف وان كان في النصف الثاني اثم وجاز له البناء ونحوه المحكي عن ابن البراج بل المفيد الا انه لم يصرح بعدم اشتراط الموالاة فربما يحمل كلامه على ما اذا نذر شهرا متتابعا وكيف كان فحجتهم على ذلك بعد انتفاء الانصاف خبر موسى بن بكر عن ابي عبد الله ع والفضيل ليسا عن ابي جعفر ع الاتيين لكن قيل انهما مع ضعفهما واحتمال حملهما على شرط التتابع ولو بقرينة ان السائل لا يسئل الا عن ذلك غالبا لان على اشتراط قيام النصف وان كان مضطرا او لم يقولا بهذا والانصاف انه يمكن دعوى انصراف الانصاف في جميع من علق نذره على ما ينساق الى الذهن من اللفظ ولم يلحظ المطلق الصادق على المتابع وغيره كما ذكره في ثلثة الحيض والاعتكاف وعشرة الاقامة وغيرها بل العلة الذي لهم في اعتبار التتابع في جملة من الكفارات التي ذكروا وجوبه فيها مع عدم دليل غير الاطلاق المزبور كما في كفارة قضاء شهر رمضان والثمانية عشر يوما المعوض وكفارة الحلق ونحو ذلك فان لم يتم اجماع كان القول به متجها بل يمكن حمل ما هنا من كلام الاصحاب على ما اراد من نذر مطلق الصوم والصوم المطلق الذي هو لا فرق في صدقه على الثلثة والشهر على المتابع منه وعدمه ان كان المناقشة منها الاول الا انه لا مانع من كون المقصود المنذور من حيث الصدق ونذر الا ان التامل فيه جيد والثاني صوم القضاء اي قضاء الصوم الواجب ولو نذرا معينا للاصل السالم عن المعارض بعد ان كان القضاء بامر جديد خلافا لابي الصلاح في قضاء شهر رمضان وقد عرفت ضعفه والتهذيب واستقرب وجوب التتابع في قضاء ما اشترط فيه ذلك كنذر ثلثة ايام متتابعة في رجب مثلا وتردد فيه العلامة في عدة من ذلك بان القضاء هو الاداء وانما يتغاير في الوقت وهو واضح الضعف ضعف منه دعوى ان التتابع مثل زمان يجب تحصيل الصوم يجب تحصيل متابعة زمانه وان فات فقد اخل ولو لم يكن دليل على القضاء ومن فاته مرضه فليقضها كما فاته يدل عليه لكون الفائت متتابعا فيها ظهور وكون المراد من التشبيه غير ذلك من الكيفيات التي وضعها الشارع كالقصر لاتمام والجهر والاخفات لا ما يشمل مثل ذلك الذي هو كنذر المكان والاحوال ونحوها مما هو معلوم عدم الالتزام بمراعاتها في القضاء والله علم والثالث صوم جزاء الصيد لو كان نعامة لعدم الدليل بل ما عرفته من انصراف النصاب من الاطلاق خلافا للمفيد والمرتضى وسلار فاوجبوه في جزائها بل في الخ المنتهى ان فيه شهرين متتابعين وياتي تحقيق الحال فيها انشاء الله والرابع صوم السبعة في بدل الهدي للاطلاق وخبر اسحق عمار قلت لابي الحسن موسى بن جعفر ع اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى فزعت في حاجة الى بغداد قال صمها ببغداد قلت افرقها قال نعم خلافا لابن ابي عقيل وابن حمزة وابي الصلاح فاوجبوه فيها كالثلاثة لخبر علي بن جعفر عن اخيه كما عن الحج والتهذيب والصحيح كما عن حج وكره قال سالته عن صوم ثلثة ايام في الحج والسبعة ايصومها متوالية او يفرق بينها قال يصوم الثلثة ولا يفرق بينها والسبعة لا يفرق بينها ولا يجمع السبعة والثلثة جميعا وخبر الحسين بن يزيد

عن ابي عبد الله ع السبعة الايام والثلاثة الايام في الحج لا تفرق انما هي بمنزلة الثلثة الايام في اليمين لانهما مع ما في سند هما حتى الاول منهما الذي فيه محمد بن احمد العلوي ولم ينص على توثيقه في كتب الرجال على ما قيل وندرة العامل بهما يمكن ان يكون المراد بهما تجويز المتابعة لا وجوبها الذي من المحتمل كون السؤال عنه والله علم وكيف كان فكلما يشترط فيه التتابع اذا افطر في اثنائه لعذر كحيض ومرض ونحوهما بني عنده والقاعدة او لو تبرء الله عز وجل بالعذر فيما يغلب هو عليه لتي قال انه ينفتح منها الف باب بل شرايها في نصوص المقام قال رفاعة سالت ابا عبد الله ع عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا ومرض قال يبني عليه الله حبسه قلت امراة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت فانها قضتها ثم يئست من الحيض قال لا تعيدها اجزاها ذلك ونحوه صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ومن المحكي ان المراد بالقضاء البناء بقرينة السؤال الثاني وقال سليمان بن خالد سالت ابا عبد الله ع عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوما ثم مرض فاذا برئ يبني على صومه ام يعيد صومه كله فقال بل يبني على ما كان صام ثم قال هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء وفي صحيح جميل ومحمد حمران عن ابي عبد الله ع في الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض قال يستقبل فان زاد على الشهر الاخر يوما او يومين بنى على ما بقي وخبر ابي بصير سالت ابا عبد الله ع عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة الدم فقال ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فافطر او مرض في الشهر الاول كان عليه ان يعيد الصيام وان صام الشهر الاول وصام من الشهر الثاني شيئا ثم عرض له ما فيه العذر فانما عليه ان يقضي يجب حمله على الاستحباب او على كون المرض غير مانع من الصوم او على المغيبة من المحكي عن الشافعي في احد قوليه من الفرق بين المرض والحيض فخص العذر بالثاني دون الاول او على عدم المبادرة بعد ارتفاع المانع او غير ذلك ضرورة قصورهما عن معارضة تلك النصوص المعمول بها بين الاصحاب قديما وحديثا بل لا اجد فيه خلافا بالنسبة الى الشهرين بل في شرح الاصبهاني انه مما اتفقت عليه كلمة الاصحاب فيها وفي الشهر ولعله كذلك لان الشيخ في النهاية بعد ان ذكر هذا الحكم في الشهرين المتتابعين قال ومن نذر ان يصوم شهرا متتابعا فصام خمسة عشر يوما وعرض له ما يفطر فيه وجب عليه صيام ما بقي من الشهر وان كان صام اقل من خمسة عشر يوما كان عليه الاستيناف وظاهره ذلك مع العذر ولعله لخبر موسى بن بكر عن ابي عبد الله ع في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضي ما بقي وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما وخبر الفضيل ليسا عن ابي جعفر ع في رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال جاز له ان يقضي ما بقي عليه وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجز له حتى يصوم شهرا تاما لانه بدون المتابعة خارج عما تعلق به النذر فلا يجزي وان لم يكن عليه ثم للعذر الا انهما مع ضعفهما وعدم الجابر لهما بالنسبة الى ذلك احتمالهما الامر الذي لا يؤدي الى الاضطرار ويكون مما غلب الله عليه قاصران عن معارضة ما عرفت من المصوص السابقة من وجوه مضافا الى خبر علي بن احمد بن اشيم كتب الحسين الى الرضا ع جعلت فداك رجل نذر ان يصوم اياما معلومة فصام بعضها ثم اعتل فافطر ايبتدئ في صومه ام يحتسب بما مضى فكتب اليه يحتسب بما مضى ودعوى الخروج بذلك عما تعلق به النذر فلا يجزي كانها اجتهاد في مقابلة النص والفتوى مع ما قيل انها مبنية على كون صوم الشهر عبادة واحدة متعددة وهو ممنوع بل الظاهر ان صوم كل يوم عبادة فصوم الشهر ثلثون عبادة متعددة والتتابع منذور اخر فاذا صام منها شيئا فقد اتى ببعض المذكورات ويبقى في ذمته ما فعله والاولى دليل على فعله مرة اخرى والمتابعة سقطت عنه للضرورة وان كان لا يخلو من نظر وعلى كل حال فمن ذلك كله يعلم ان ما في ك من قصر الحكم على الشهرين خاصة لعدم الدليل على غيرهما فيبقى المكلف تحت العهدة الى ان يتحقق الامتثال بالاتيان بالمامور به على وجهه الذي هو المتابعة في غير محله ضرورة ان ذلك لا يصلح معارضا للمستفاد من النصوص المزبورة من القاعدة المذكورة نعم صرح الشهيدان في اللمعة بان كل ثلاثة يجب تتابعها تستانف بالاخلال به سواء كان لعذر او لغيره الا ثلاثة دم المتعة في خصوص الفصل بيوم النحر وايام التشريق ولعله لظ خبر يحيى بن سعيد من غير استثناء وفي عدة من اخل بالمتابعة في كفارة اليمين وقضاء رمضان او الاعتكاف اعاد مط ونحوه في ك وحكي الاجماع ولعله لقاعدة عدم الاتيان بالمامور به على جهته وقول الصادق ع كل صوم يفرق الا ثلثة ايام في كفارة اليمين وقول ابي الحسن ع في خبر الجعفري انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين وقول الصادق ع في صحيح الحلبي صيام كفارة اليمين في الظهار شهران متتابعان والتتابع ان يصوم شهرا ويصوم من الاخر اياما او شيئا منه فان عرض له شيء يفطر منه فطر ثم قضى ما بقي عليه وان صام شهرا ثم عرض له شيء فافطر قبل ان يصوم من الاخر شيئا فلم يتابع فليعد الصيام وقال صيام ثلثة ايام في كفارة اليمين متتابعات ولا يفصل بينهن لكن الاخير منها لك ولو بقرينة السياق على الفرق بين كفارة اليمين في الظهار واليمين في غيره بالنسبة الى تجاوز النصف وعدمه لا على حكم الفصل للعذر كما ان الحصر في سابقه منها بالنسبة الى قضاء شهر رمضان ضرورة عدم حصر ذلك في هذه الثلثة كصرورة تحقق التفرقة في الاولين للعذر الذي يغلب الله عليه او ان المراد هذه وما ماثلها والمراد بالتفريق المنفي في كفارة اليمين الاختياري او تجاوز النصف لا ما كان للعذر ترجيحا للمستفاد من النصوص السابقة على ذلك خصوصا بملاحظة الاطلاق معقد اجماع الانتصار وخصوص اجماع الغنية قال في الاول مما ظن انفراد الامامية به القول بان من افطر لمرض في صوم التتابع بني على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف ثم قال دليلنا الاجماع المتردد ايضا فان المرض عذر ظاهر لسقوط الفروض وقد علمنا انه لو افطر بغير عذر للزمه الاستيناف ولم يجز له البناء فلا يجوز ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لان المعذور لا بد ان يخالف حكمه حكم من لا عذر له وقال في الثاني ويجب التتابع في كل ذلك يعني صوم كفارة الحلق وكفارة اليمين فمن فرق مختارا استانف ومن فرق مضطرا بنى بدليل ما قدمناه اي الاجماع والاحتياط ونص ابن حمزة على البناء مع العذر على ثلثة دم المتعة وغيرها واصرح منه الحلي في الاشارة كما انه نص عليه في ثلثة اليمين كل ذلك مضافا الى الاطلاق المص في كتبه الفاضل فيما عدا القواعد من ذلك يعلم ان المتجه البناء مع العذر مط فلا باس ح بترجيح المستفاد من النصوص المزبورة من القاعدة التي ينفتح منها الف باب على ما يظهر منه خلاف ذلك من غير فرق بين الثلثة وغيرها حتى ثلثة الاعتكاف اللهم الا ان يقال بان فيه جهة اخرى غير تتابع الصوم وهي التتابع من حيث الاعتكاف ولم يثبت البناء فيه من هذه الجهة مضافا الى ظ بعض النصوص التي تسمعها في محلها انشاء ثم ان المص وغيره اطلق تعليق الحكم على العذر وعدمه كان اخر اطلق تعليق الحكم على الاضطرار والاختيار من غير تعرض للخصوصيات ولا اشكال كما لا خلاف نصا وفتوى في اندراج المرض الحاصل منه تعم بل وكذا الحيض وان كان صدق الاضطرار فيه على المرض قد يشعر بعدمه لكن لا يبعد ارادة المثال منه بل في ف ان الحامل والمرضع اذا خافتا على الولد حكمهما حكم المريض عندنا واختاره في ش خلافا له في ط فقوى قطع التتابع بافطارهما لكن ينافيه ما عن يحيى بن سعيد من النص على فتوى الاستثناء الغير المرض والحيض بل لعله الظ اقتضاء التعليل عليهما في المحكي من جملة من كتبه واقتضاه ضرورة ظهور النصوص السابقة في تحقق العذر بكل ما غلب الله عليه من غير فرق بين المرض والحيض وغيرهما بل لا يبعد ظهور قول الله حبسه في تناول السفر وان لم يكن ضروريا باعتبار كونه محبوسا عن الصوم معه بل هو ثم مما

علبه الله عليه باعتبار كون منع الصوم فيه منه فيكون لك كاينه عن كل ما ينافي الصوم اذ لم يكن من قبل مكلف مع انه لا ينافي التتابع الا التعمد للافطار فما في الوسيلة وعن ظ
ذ من ان السفر قاطع للتتابع بل صرح في الثاني بعدم الفرق بين المضطر في ذلك والمختار ولعله لعكس ما غلبة الله له عليه بعد ان كان باختياره محرم قياسه على المرض و
الحيض الذين لم يتعرض لغيرهما فلا يخرج ح عن اصل وجوب التتابع وقيل انه شريكهما في الضرورة بل العلة شريكهما في جعل الله وغلبته بعد الاذن فيه لنفي العسر والحرج الذي
ولذا جاز فوقه في شهر رمضان الذي يجب التتابع فيه بل قد عرفت ان دقيق النظر يقتضي بكون المراد من التعليل بالحبس والغلبة اخراج تعمد الافطار فلا يشمل تعمد سبب ما امر الشارع
بالافطار منه فيعلم ح انه لا فرق في المرض والحيض وغيرهما من الاعذار التي يرتفع خطاب الصوم معها بين ان تكون اسبابها من الله تعالى وبين ان تكون من العبد فانها على كل
حال تكون عذرا وقد حبسه الله تعالى عن الصوم معها وغلبه عليها كما ان منه يعلم ح عدم الفرق بين السفر الضروري والاختياري كما هو مقتضى اطلاق الشيخ في ط عد به السفر
وان استحسن الفرق بينهما المص في المع بل قطع به الفاضل بل والشهيد في س اذا حدث سببه بعد الشروع في الصوم وهذا وان كان هو الاحوط بل الاحوط منه قطع التتابع
مط الا ان الاقوى ما عرفت بل يندرج فيه ما لو نسي النية حتى فاتت او نام عنها كك فان صوم ذلك اليوم باطل الا انه لا ينقطع التتابع للعذر ودعوى ان النسيان من الشيطان
فلا يكون عذرا كما ترى بل من العذر ايضا ما لو كان نادرا مثلا قبل تعلق الكفارة ما ينافي التتابع كصوم كل خميس فيخرج ح المتابعة فيما عداه ولا يجب عليه لانتقال الغير
الصوم من خصال الكفارة باعتبار تعذر التتابع نعم لو كان قد نذر صوم الدهر انجه ذلك والله اعلم وكيف كان فالمراد من البناء مع العذر انه لا يخل بالتتابع شرعا باعتبار
غلبة الله تعالى عليه فهو اولى بالعذر لا ان المراد سقوط التتابع ح معه في جميع الصوم حتى ما بقي باعتبار انقطاعه في الجملة وح لا يمكن حصوله فما في س من القول بسقوطه
فيما بقي لذلك واضح الضعف هذا كله ان افطر لعذر وان افطر لغير عذر استانف في الشهرين اجماعا بقسميه بل يمكن دعوى تواتر الحكي منهما بل لا اجد خلافا بين الاصحاب
في غيرهما ايضا خصوصا في الشهر المنذور تتابعه قد اعترف الاصبهاني بقطع الاصحاب في ذلك الا اني لم اقف له في السنة على ما يدل عليه في غير الشهرين والشهر نعم ذكر غير واحد الاستدلال
عليه بانه لم يات بالمامور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف وهو جيد بناء على ان الجميع عبادة واحدة وعمل واحد ضرورة فسادها بالاخلال بالتتابع اذ هي كالصلوة
المركبة من الركعات المعتبر فيها صحة السابق منها بصحة اللاحق الا انه لا يخفى عليك صعوبة التزام ذلك بعد حضور مفسد الصوم الشامل لصوم الكفارة وغيره بغير ذلك خصوصا بعد
انتهاء اليوم وتمامه المقتضي لاعتبار الكشف عن الفساد لو اخل بالمتابعة المتاخرة بالنسبة الى الركعة السابقة بل البحث بناء على ذلك الاجزاء للجميع بنية واحدة ضرورة كونه عملا
واحدا مركبا الى غير ذلك مما يصعب التزامه فلا يبعد القول بكون كل من الايام عبادة مستقلة لا ربط لصحة بعضها بالاخر واوجب الشارع تتابعها في الكفارة فالمتجه بناء على
ذلك كون المتابعة واجبا تعبديا لا شرطيا فياثم بتركها والصوم على صحته كالمتابعة في صلوة الجماعة على الاصح ودعوى كون البحث على ذلك اعتبار شرطيتها في الكفارة دون الصوم
فتكون كالمتابعة الواجبة في القضاء ونحوه بنذر وشبهه يدفعها ان ذلك انما يتم في المتابعة الخارجة عن العمل نفسه بخلاف ما نحن فيه الذي هو نوع من الصوم وليست الكفارة
امرا خارجا عنه بل لا يتصور القول بصحة الصوم وعدم اجزائه عن الكفارة ضرورة اقتضاء صحته سقوط الاعادة ودعوى انه بالاخلال بالمتابعة يبطل كونه صوم كفارة ويصح صوما
مطلقا واضحة الفساد اذ الفرض ان المكلف لم ينوه الا صوم كفارة فنقله الى غيرها بلا نية مخالف للضوابط الشرعية اذ الجنس لا يبقى مع ذهاب الفصل كما هو واضح واضعف
منه دعوى انه صوم كفارة لكنه غير مجزئ عنها باعتبار فقده للتتابع فيحتاج الى الاستيناف اذ لا ذلك اذ عدم اجزائه عنها يقتضي فساده بالنسبة اليها والفرض عدم نية غيرها فلا محيص عن
القول بالوجوب التعبدي والتزام الامور السابقة من اتحاد العمل ونحوه كما هو ظ وجوب الاستيناف في كلمات الاصحاب ولعله لا باس بالتزامها بعد مساعدة النص والفتوى عليها وربما فرق
بين ما كان مثل نحو كفارة نذر كذا وبين ما كان نحو عليه كذا فيدخل التتابع في الحقيقة على الاول دون الثاني لكنه كما ترى لا مساعد له من النص والفتوى بل هما ظاهران في خلاف
هذا وربما قيل ان المحكي عن فخر الاسلام في شرح الارشاد في كون المتابعة واجبا تعبديا قال الصوم اما ان يجب فيه التتابع او لا فان لم يجب فلا بحث وان وجب فاما ان يكون شرطا
في صحته او لا والثاني لا يبطل بترك التتابع ولا يجب الاستيناف والاول يجب الاستيناف الا ما استثني وفيه انه يمكن ان يريد التتابع الواجب في القضاء ونحوه بنذر وشبهه فانه لا ريب في
عدم اعتباره في صحة الصوم عن القضاء ضرورة كونه كنذر الموالات في وضوء مخصوص فلم يفعلها فانه يحنث بالنذر ولو صح ضرورة عدم صلاحية النذر لاثبات شرطية ونحوها
مما امره راجع الى الشرع بل اقصاه الوجوب دون الشرطية كما هو محرر في محله فهو جيد فان المقام غير منقح في كلام الاعلام والبحث لو توقف على ما هو الظ منهم من وجوب الاستيناف
بتعمد الاخلال فيما وجب فيه التتابع على وجه يدخل في الصوم الا في ثلثة مواضع احدها من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فصام شهرا ومن الثاني شيئا ولو يوما فانه اذا كان
كذلك بنى ولو كان قبل ذلك استانف بلا خلاف ولا اشكال بخلافه في الاول فانه ينبغي ان اخل بالمتابعة عمدا بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما متواتر
ومستفيض والمعتبرة المستفيضة بعضها مضافا الى خبر سماعة بن مهران سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين ايفرق بين الايام فقال اذا صام اكثر
من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا باس فان كان اقل من شهر او شهرا فعليه ان يعيد الصيام وخبر منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر
رمضان قال يصوم رمضان ويستانف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته الى غير ذلك مما هو موافق لسهولة الملة وسماحتها ونفي الحرج في الدين وارادة
التخفيف واليسر ولا حاجة الى تكلف الاستدلال بما هو محل النظر وح فما في يه من ان من وجب عليه شيء من هذا الصيام وجب عليه ان يصوم متتابعا فان لم يتمكن من صيامه
متتابعا صام الشهر الاول ومن الشهر الثاني شيئا ثم فرق ما بقي عليه مما يعطي وجوب التتابع في الشهرين وان متابعة الشهر الثاني بيوم منه للاول انما يكون مع العجز واضح الضعف
مع انه قال فيها بعد ذلك من وجب عليه صيام شهرين متتابعين في اول شعبان فليتركه الى انقضاء شهر رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين فان صام شعبان ورمضان لم يجزه الا
ان يكون قد صام مع شعبان شيئا مما تقدم من الايام فيكون قد زاد على الشهر فيجوز له البناء عليه وتمم شهرين وهو يعطي جواز التفريق اذا صام من الثاني يوما ولعل يمكن
حمل كلامه الاول على ارادة الاثم بالتفريق بعد الشهر ويوم كما هو مذهبه فيما حكي عن النهاية وكفارات التبيان وظهار ط بل هو خيرة المفيد والسيد بني ادريس وزهرة لا وجوب
الاستيناف الذي قد عرفت الاجماع والنص عليه ان كان الاقوى في هذا ايضا خلافه لما ذكروه ومن حكى السيد الاجماع عليه فما لظ المحكي عن ابن الجنيد وابي عقيل
صريح الفاضل وش لظهور النصوص السابقة في الاذن في التفريق بعد ذلك فيستعقب عدم الاثم مضافا الى ظهور قوله ع في صحيح الحلبي التتابع الخ في حصول التتابع المامور
به بذلك ولعله لكون المراد تتابع الشهرين انفسهما دون ايامهما بناء على صدقه بذلك كما تسمع له تتمة انش في المسئلة الثانية فما عساه يقال ان التتابع الشرطية والتكليفية وسقوط

الاولى بذلك الثانية وواضح الضعف ضرورة كون تعمد الافطار عما اخر فيه نفسه غير صالح للمعارضة ما عرفته كالمحكي عن ابن ادريس من الاستدلال بان للتابع ان يصوم الشهر
ولقد اجاد في محكي هي في رده بقوله نحن نمنع ذلك لما ثبت في حديث الحلبي عن الصادق ع ان حد التتابع الخروج لا بتوجيه الخطاب الى المكلف وقول الصادق ع اولى بالاتباع من قول
ابن ادريس هو كما قال الا ان الاحتياط مع ذلك كله لا ينبغي تركه لعدم ثبوت ذلك عن الصادق ع بطريق التواتر وعدم القطع بكون المراد منه ذلك نعم هو حجة شرعية للفتوى
التي لا تنافي اولوية الاحتياط كما هو واضح والله اعلم هذا وظ الفتاوى بل ومعاقد الاجماعات عدم الفرق في الحكم المزبور بين النذر وغيره لكنه لا يخ من اشكال باعتبار النيات
غيره من النصوص وشدة مخالفة الحكم فيه للضوابط خصوصا مع تصريح الناذر بالتتابع شهرين يوما بل ومع الملاحظة بناء على ظهوره في ذلك ضرورة عدم الحقيقة الشرعية
للتتابع الشهرين وكشف النصوص للمراد بالخطابات الشرعية لا يقتضي التعدي الى الخطابات العرفية التي من المعلوم كون المرجع فيها العرف ولعله لذلك قصر بعض مشايخنا الحكم على
غير النذر ونحوه وهو جيد اللهم الا ان يكون الناذر عالما مريدا به المراد الشرعي مما وقع فيه ذلك وان الشارع قد كشف كون المراد وتعاهد الخطاب بذلك وان زعم صاحبه
خلافه والحكم الشرعي يتبع الواقع الذي هو المقصود بالخطاب وتخيل ذي الخطاب كونه لواقع غير ذلك لا مدخلية له بعد ان لم يكن مقصوده بالخطاب كما حررناه في محله وح فيتجه
الملاقي لاصحاب نعم يخرج منه ما لو صرح الناذر بتتابع الايام ولعله غير مندرج في كلامهم فهو جيد فانه دقيق نافع والله اعلم والموضع الثاني من وجب عليه صوم شهر متتابع بنذر
فصام خمسة عشر يوما ثم افطر لغير عذر فصلا عنه لم يبطل ما مضى من صومه وبنى عليه لو كان قبل ذلك استانف على المشهور بين الاصحاب بل في ت الاجماع عليه لخبر موسى بن
بكر والفضيل بن يسار المنجبرين سندا ودلالة بعدك ولا حاجة هنا الى تجاوز النصف بيوم كما في الشهرين ضرورة عدم احتمال التتابع هنا غير ابعاض الايام فليس
الاجزاء بالخمسة عشر الا الدليل بخلافه في الشهرين فان من المحتمل فيه ارادة تتابع الشهرين دون الايام كما اوما اليه النصوص في ت بعد ان ذكر الفرق بينهما بذلك فقال وهكذا
تواترت به الاخبار عن ائمة ال محمد الاطهار ومن ذلك يعلم انه لا وجه للمناقشة في هذا الحكم من اصله كما لا وجه لما في الوسيلة من عدم الفرق بين الشهر والشهرين في اعتبار مجاوزة
النصف في البناء اذ هو كما ترى خارج عن الادلة المزبورة وعن مراعاة الضوابط مع فرض عدم العمل بها هنا مضافا الى حرمة القياس وكونه مع الفارق وكذا لا وجه لما عند بعض ما
في الغنية من الفرق بين الشهر الذي شرط تتابعه في النذر والذي اطلق فحكم بالاستيناف في الاول وعلى كل حال اذا افطر مختارا وفي الثاني بانه ان كان في النصف الاول استانف والا
فلا ولعله لعدم تقييد الخبرين بالتتابع وفيه مضافا الى ترك الاستفصال فيهما انه لا فرق بين ذكر القيد وعدمه الا بالصراحة والظهور بناء على انسياق التتابع من الطلق والاجماع
عن موضوع المسئلة ولا ينطبق ما فيهما من الحكم عليه فان التدبر فيهما يقتضي بعدم الفرق بينهما ومنه يعلم ما في اشارة السبق قال في صوم النذر والعهد ومتى شرط فيهما التتابع لم يجز التفريق
الا ان مال او لو اضطر الى تفريقه صومهما بنى ولم يلزمه استيناف الا مع الاختيار واذا لم يشترط متابعة ولا الجأت ضرورة الى غيرها فلا بناء الا بعد الاتيان بالنصف وما زاد
عليه الا ان الاختيار لافطاره فيه قبل بلوغ عدد يوجب الاستيناف اذ هو مع انه فرق بما سمعته من ابن زهرة بل وابن حمزة اللهم الا ان يريد معنى او من قوله وما زاد بقرينة قوله
قبل بلوغ المعلوم ارادته قبل بلوغ النصف فيه ظ في عدم الفرق في ذلك بين الشهر والشهرين وما زاد او نقص وهو بعيد عن الادلة بلا شاهد بعد حرمة القياس عندنا
وكونه مع الفارق في بعض الصور فالمتجه الاقتصار على مضمونها بعد مخالفة الحكم للضوابط كما هو واضح فما عن الشيخ من طرد الحكم في السنة لا يخ من منع وان كان هو اعلم
بما قال كما في س والله اعلم والموضع الثالث التفريق في صوم الثلثة الايام عن الهدي المعلوم وجوب التتابع فيها نصا وفتوى بل اجماعا الا من صام يوم التروية وعرفة ثم افطر
يوم النحر فانه جاز له ان يبني بعد انقضاء ايام التشريق اجماعا محكيا عن ع والخبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما
اخر وخبر الازرق ايضا عن ابي الحسن كان ابو جعفر ع يقول ذو الحجة كله من اشهر الحج ومن صام يوم التروية ويوم عرفة فانه يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق وخبر يحيى الازرق عن ابي
الحسن ع ايضا سالته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق لكن في ك انها اخبار ضعيفة وفي بعضها
اخبار صحيحة السند دالة على ما تضمنته وسيجيء تحقيق ذلك في كتاب الحج قلت ويأتي تحقيق غيره ايضا وهو ما اذا فاتت الثلثة قبل النحر فلم يصمها ولا اليومين منها يصوم
ايام التشريق كما عن ابن الجنيد الخبري اسحق بن عمار وعبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابيه ان عليا كان يقول من فاته صيام الثلثة الايام التي في الحج فليصمها
ايام التشريق فان ذلك جائز له الشاذين المعارضين بالاصح سندا والاكثر عددا مضافا الى العمل قال ابن سنان في الصحيح سالت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع فلم يجد هديا قال
فليصم ثلثة ايام ليس فيها ايام التشريق ونحو خبر ابن مسكان عنه ايضا نعم في صحيح خبر ابن الحجاج المتقدم عن ابي الحسن الذي نص فيه على صوم الثالث منها بعد ايام التشريق
قال فان فاته ذلك اي صوم الثلثة يصوم صبيحة يوم الحصبة ويومين بعد ذلك وفي صحيح صفوان عنه ايضا قال ذكر ابن السراج انه كتب اليك يسالك عن متمتع لم يكن له هدي
فاجبته في كتابك يصوم ثلثة ايام بمنى فان فاته ذلك صام صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك قال اما ايام منى فانها ايام اكل وشرب لا صيام فيها وسبعة ايام اذا رجع الى
اهله فان مقتضاه على انكاره ايام منى في الاقرار بالاخر وهو الصوم صبيحة الحصبة واليومين بعدها بل عن الصدوق في المقنع ووالده والشيخ في يه وط وابن ادريس الفتوى به لكن لا
ان الصدوق قال ليلة الحصبة هي ليلة النفر واصبح صائما وفي يه فسر يوم الحصبة بيوم النفر ومقتضى ذلك جواز ابتداء الصوم في ثالث ايام التشريق لانه هو يوم النفر
مع انهم صرحوا بعدم جواز الصوم فيها اللهم الا ان يكون المراد بعدم جواز تمام الثلثة فيها لكنه كما ترى ضد الاطلاق دليل الحرمة فيها ويمكن ان يكون المراد في الخبرين بصبيحة الحصبة
اليوم الذي بعدها بل قيل انه المتبادر ومفهوم الرابع عشر ليس من ايام التشريق وتكلف ارادة ذلك في كلامهم يأباه تصريح بعضهم فليس ح الا الحكم بضعف وهو كضعف قول ابن
الجنيد ان الاصح الصوم بعدها وهذا كله خارج عما نحن فيه اذ الكلام فيمن صام يومين قبل النحر وعلى كل حال فالتفريق انما هو في هذه الصورة فلو كان اقل من ذلك بان صام يوما
استانف صومه وكذا لو فصل بين اليومين والثالث استانف ايضا الحو بر من وجب عليه كما لو صام قبل التروية بيوم ويوم التروية وافطر يوم عرفة لاطلاق ما دل على اشتراط التتابع
فيها ولعل الاطلاق الثاني في المحكي من ظه وجمله اقتضاه جواز البناء اذا صام يومين من قبل على ذلك نعم صرح ابن حمزة بجواز الفصل بيوم عرفة ونفي الباس عنه في الح لمطلوبية اشتغاله
بالدعاء للشارع ولا يخفى ما فيه بقي شيء وهو ان الظ من النص والفتوى عدم الفرق في ذلك بين علمه بتخلل العيد وعدمه فيكون هذا مستثنى من الكلية الاتية ايضا لكن في
يظهر من بعض ان الاستثناء مشروط بالوظهر العيد كان ظنه يقتضي خلافه ولا استيناف صرح به الشيخ علي في حاشيته للكتاب هنا وان كان المحكي عنه في الحج الاول وهو الاقوى
للاطلاق الذي ظاهره ارادة العلم بالعيد ثم ان ظ المتن عدم الاستيناف بهذا التفريق لو تعمد تاخير صوم اليوم عن ايام التشريق بناء على كون هذه المسئلة كالمسئلتين السابقتين

لكن صرح بعضهم بان التتابع يسقط في الثالث الى انقضاء ايام التشريق وفي شرح الاصبهاني ان المبادرة بالصوم بعد ايام التشريق وان لم يصرح به فتوى ولا خبر عثرنا عليه الا
انه المبادر من كلام الاصحاب وبعض الاخبار وبذا عليه ان التتابع واجب فيها وانما اغتفر الفصل بالعيد وايام التشريق للعذر بحرمة الصوم فيها ولا عذر فيما بعدها فلا وجه لاغتفار
التأخير بعدها كما اذا افطر في النصف الاول من الشهر او الشهرين لعذر ثم زوال العذر ومقتضى ذلك ان هذا التفريق للعذر وهو خلاف ظاهر الاستثناء الذي قد يستدل
له باطلاق البعدية اللهم الا ان يقال بانصرافه الى افراده هذا مع انه لا ريب في انه احوط وبان في كتاب الحج لانه ثمة وكيف كان فقد الحق الشيخ ويحيى بن سعيد والفاضل فيما علمنا
المنتهى على ما قيل بذي الشهر المنذور من وجب عليه صوم شهر في كفارة قتل الخطاء او الظهار لكونه مملوكا وكفارته نصف كفارة الحر مستدلا عليه في المنتهى بان
التنصيف كما يكون في العدد كذا يكون في الوصف وكما اجزأ تتابع الشهرين بيوم كذا النصف يحصل به التتابع لان الشهرين في معرض النقصان فلو اوجبنا تتابع ستة
عشر يوما لزدنا على حكم الشهرين فاكتفى بتتابع خمسة عشر يوما الذي يزيد على نصف الناقص بنصف يوم وبانه لا يزيد على النذر المتتابع وقد اجزأ فيه تتابع خمسة عشر
يوما فيثبت الحكم في الاضعف بطريق الاولى وبان الحمل انما في الجزء قد يكون بالنذر وقد يكون بفعل ما يوجب ذلك من افطار او ظهار او نحوهما والجميع كما تره
ومن هنا قال المص وفيه تردد من ذلك ومن نحو الاقتصار على المتيقن في مخالفة القواعد ودعوى القطع بالاولوية من المنذور واضحة المنع ومن ذلك تعلم ان الاولى
الجزم بالعدم دون التردد والله اعلم كما انه يعلم مما قدمنا ان كل من وجب عليه صوم متتابع لا يجوز ان يبتدئ زمانا يعلم انه لا يسلم له التتابع فيه بتخلل عيد او شهر رمضان او غير
ذلك مما لا يجوز صومها عنه لتوقف الامتثال الا على اجتنابه لذلك فمن وجب عليه شهران متتابعان لا يصوم شعبان الا ان يصوم قبله ولو يوما وفي صحيح منصور بن حازم
عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر رمضان قال يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته الا انه كما ترى
لا يدل على تمام الكلية ولذا اقتصر على مضمونه في ير ولم يحك اجماعا عليها بل ربما ظهر من بعضهم خلافها ولعله لانه انقلاب تكليف فتأمله واما العدد ربما كان في تكليف المرأة
بها وعدم انتظار زمان يأسها مع غلبة عدم سلامتها من الحيض شهرا او يوما والصحيح المزبور معارض بنصوص الثلاثة التي يفصل بينها بالعيد فقد ظهر من ذلك كله ان هذه الكلية
ان لم يحقق اجماع عليها يمكن المناقشة فيها خصوصا فيما لو صادف واتفق العذر الشرعي من مرض ونحوه في ايام الفصل التي هي شهر رمضان او ايام العيد والتشريق ونحو ذلك بل ينبغي الجزم
بالصحة مع الغفلة بل وان لم يتفق العذر فيها ويكفي كونها غاية مع الغفلة لكن في س ولا يعتد بنجاسة مثل رمضان او العيد سواء علم او لا بخلاف نجاسة الحيض والنفاس وكيف
كان فيستفاد من المثال في المتن ان الابتداء بالصوم في اثناء الشهر لا يوجب كونه ثلاثين متصلة والا لم يتم الحكم الا بتقدير كون شعبان تاما ما لم يسلم له احد ثلثون وكذا يستفاد انه
لا فرق في اليوم الزائد على الشهر بين سبقه عليه ولحوقه به لعله كذلك وان كان الذي ينساق الى الذهن تعقيب الشهر به الا ان التدبر يقتضي كون المراد صوم شهر ويوم كيفما كان وعلى
كل حال لا يجوز لمن كان عليه شهران متتابعان ان يصوم شوال الا مع يوم من ذي القعدة ويقتصر على ذلك وكذا الحكم في ذي الحجة مع يوم من المحرم ضرورة نقصان الشهر بالعيد فلا يحصل
المطلوب باليوم نعم لو صام يوما من الحجة لاجزأ لحصول الشهر ويوم كما هو واضح وقيل والقائل الشيخ والصدوق فيما حكي عن مقنعه وابن حمزة ان القاتل في اشهر الحرم يصوم شهرين متتابعين
منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق لرواية زرارة عن ابي جعفر ع سألته عن رجل قتل رجلا خطاء في الشهر الحرام قال يغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة او صيام شهرين
متتابعين من اشهر الحرم قلت فانه يدخل في هذا شيء قال وما هو قلت يوم العيد وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه ونحوه حسن زرارة الاخر عنه ايضا لكن في المعتبر وهي نادرة مخالفة
لعموم الاحاديث المجمع عليها ومخصصها وهو لا يقوى الخبر الشاذ على تخصيص العموم المعلوم على انه ليس فيه تصريح بصوم العيد الا الامر المطلق بالصوم في الاشهر الحرم الذي يصح بصوم
عيدها واما ايام التشريق فلعله لم يكن بمنى ونحن لا نحرمها الا على من كان بمنى ونحوه في المخ بل في كره ان في طريقها سهل بن زياد وهو ضعيف ومع ذلك فهو مخالف للاجماع ونحوه عن
مح ومن ذلك يعلم الحال في الحسن عن زرارة عن ابي جعفر ع قلت له رجل قتل رجلا في الحرم قال عليه دية وثلث ويصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم ويعتق رقبة ويطعم ستين
مسكينا قال قلت يدخل في هذا شيء قال وما يدخل قلت العيد وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه بل ارادة صوم الشهرين وانه لا يضر هذا الفصل بالتتابع ظاهر من الادلة
لا انها تغتفر بصوم المنفصل بالعيد مع انه ليس في هذه الاشهر الا الاضحى الا ان يريد بالاخر يوم الغدير وان لم يحرم صومه وكيف كان فلا ريب ان الاول اظهر واصح لقوة ما دل
على تحريم الصوم في هذه الايام بحيث لا يصلح ذلك لمعارضتها كما هو واضح والله اعلم هذا كله في الواجب واما الندب من الصوم على وجه يشمل المكروه او على ارادة ما عداه كالمحرم فقد
لا يختص وقتا كصيام ايام السنة فانه جنة وستر من النار لتسبيبه للعفو عما يوجبها وتقدم في اول الصوم ما يعلم منه ذلك وقد يختص وقتا معينا وهو كثير لكن المؤكد منه
اربعة عشر قسما بل ازيد من ذلك **الاول** صوم ثلاثة ايام من كل شهر اول خميس منه واخر خميس منه واول اربعاء في العشر الثاني فان رسول الله ص قد صام حتى قيل ما يفطر ثم افطر حتى قيل
ما يصوم ثم صام صوم داود يوما ويوما لا ثم قبض على صيام هذه الثلاثة التي تذهب المواظبة على صومها بوحر الصدر ووسوسة النفس وتعدل صوم الدهر باعتبار ان كل يوم منها عشرة ايام
لان من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقد كان من قبلنا من الامم اذا نزل على احدهم العذاب نزل في هذه الايام والذي يظهر من مجموع ما وصل الينا من النصوص ان الافضل ما ذكره المص
وغيره من الكيفية المزبورة في صومها وان كان لها كيفيات اخر كصوم الخميسين بينهما اربعاء في العشر الثالث لاطلاق الامر به في بعض النصوص الذي لا يعارضه المقيد بغيره
بعد حمله على شدة الاستحباب كما حرر في محله بالنسبة الى المندوبات من غير ملاحظة الاول والاخر وذلك في شهر واربعاء وخميس واربعاء في شهر اخر لخبر ابي بصير سألته عن صوم ثلثة ايام
في الشهر فقال في كل عشرة ايام يوم خميس واربعاء وخميس والشهر الذي يليه اربعاء وخميس واربعاء لحديث والاربعاء والخميس والجمعة والخميس بعد اربعائين لخبر اسمعيل بن داود سألت
الرضا ع عن الصيام فقال ثلثة ايام في الشهر الاربعاء والخميس والجمعة فقلت ان اصحابنا يصومون اربعاء بين خميسين فقال لا بأس بذلك لا بأس بخميس بين اربعائين لحديث
او الاثنين والاربعاء والخميس وفي كل عشرة يوما لخبر ابي بصير سأل ابا عبد الله ع عن صوم السنة فقال صيام الثلاثة الايام في كل شهر الخميس والاربعاء والخميس وان شاء الاثنين والاربعاء
والخميس وان شاء في كل عشرة يوما كان ذلك ثلثون حسنة وان احب ان يزيد على ذلك فليزد بل الظاهر الاكتفاء في اصل الاستحباب صيام ثلثة ايام من الشهر متوالية او متفرقة
من اوله او اخره قال عمار بن موسى سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه الثلثة ايام من الشهر هل يصلح له ان يؤخرها او يصومها في اخر الشهر قال لا بأس قلت يصومها متوالية
او يفرق بينها قال ما احب ان شاء متوالية وان شاء فرق بينها وسئل علي بن جعفر اخاه عن صيام الثلثة ايام في كل شهر تكون على الرجل يصومها متوالية او يفرق بينها
قال اي ذلك احب حمل ذلك على صوم القضاء الداعي اليه قد يظهر لك من ذلك كيفيات متعددة لصوم الثلثة وان كان اكدها ما في المتن ولا ينافيه مرسل الفقيه انه سئل

العالم حيث انهما يتفقان في اخر العشر فقال صم الاول فلعلك لا تلحق الثاني وان حكي عن ابن ابي عقيل الفتوى به لامكان حمله على كون الثاني يوم الثلاثين من الشهر ونحوه فيستحب صوم
الاول لاحتمال النقص في الشهر مع ان المحكي عن ابي داود ان الخميس الاخر هو المؤكد صومه فان جاء الشهر ناقصا فلا شيء عليه ولعله لكثرة ما دل على افضلية الخميس الاخر في العشر الاخر
والاول في العشر الاول وعلى كل حال فقد اقتصر في س على ذكر بعض الكيفيات قال ويتأكد اول خميس في العشر الاول واول اربعاء في العشر الثاني واخر خميس في العشر الاخر وروى
خميس بين اربعائين ثم اربعاء بين خميسين كقول ابن الجنيد وروى مطلق الخميس والاربعاء في الاعشار الثلثة والامر سهل حيث كان الامر استحبابيا وكيف كان فيكره له فيها المجادلة
والجهل والاسراع الى الحلف والايمان بالله كما انه يستحب له احتمال من يجهل عليه كل ذلك لقول الصادق ع في خبر الفضيل اذا صام احدكم الثلاثة ايام من الشهر فلا يجادلن
احدا ولا يجهل ولا يسرع الى الحلف والايمان بالله وان جهل عليه احد فليحتمل والمراد بلا احد منه خلافا فان من اخرها يستحب له قضاؤها لقول الصادق ع في خبر ابن سنان ولا يقضي شيئا
من صوم التطوع الا الثلاثة الايام التي كان يصومها من كل شهر ولا يجعلها بمنزلة الواجب الا اني احب لك ان تدوم على العمل الصالح وغيره الا انه ظاهر في مشروعية قضائها بمطلق
الفوات كما افتى به في س وغيرها لكن في ك ولو كان الفوات لمرض وسفر لم يستحب قضاؤها لما رواه الكليني في الصحيح عن سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع سألته عن صوم ثلثة
ايام في الشهر هل فيه قضاء على المسافر قال لا واذا سقط القضاء على المسافر سقط عن المريض بطريق اولى لانه عذر مثله قلت يمكن حمله على عدم التأكد والوجوب لخبر عذافر
قلت لابي عبد الله ع اصوم هذه الثلاثة ايام في الشهر فربما سافرت وربما اصابتني علة فيجب علي قضاؤها فقال لي انما يجب قضاء الفرض اما غير الفرض فانت فيه بالخيار في السفر
والمرض قال وقال المرض قد وضعه الله عز وجل عنك والسفر ان شئت فاقضه وان لم تقضه فلا جناح عليك وضعف سنده غير قادح هنا ولعل نفيه في المرض محمول على ارادة
التأكد ايضا لخبر داود بن فرقد عن ابيه عن ابي عبد الله ع في حديث فيمن ترك صوم ثلثة ايام في كل شهر فقال ان كان من مرض فاذا برئ فليقضه وان كان من كبر او عطش فبدل كل يوم
مد من طعام وفي ضمه انه ان قضاها في مثلها من الايام احرز فضيلتها اي الاداء والقضاء ولعله لغيره قيل ولعل المراد منه ان العلة في استحباب صومها عرض الاعمال
وهو صائم او استدفاع العذاب لكنه كما ترى لا يصلح قاطعا لاصالة عدم تداخل الاسباب فهو حينئذ مشكل كالمحكي عن شرح الارشاد لفخر الاسلام الصائم لرمضان او النذر المعين
اذا كان فيه احد الايام الثلاثة التي يستحب ان يصومها من كل شهر او ايام البيض يحصل له ثواب الواجب والمندوب معا وكفت نية الواجب عن الندب ويدخل الندب ضمنا وكذا
لو صام قضاء شهر رمضان او النذر المعين والكفارات واي صوم كان من الواجبات في الايام المندوبات فانه يحصل له ثواب الصوم الواجب والمندوب معا ويكفي فيه نية الواجب
يكفي فيه نية الواجب عن المندوب اللهم الا ان يقال ان المستفاد من الادلة رجحان وجود طبيعة الصوم فيها واجبا او غيره ومثله ليس من التداخل في شيء لكن الكلام في استفادته لعله المراد
من التعليل في صومها المطبوع على ذلك فلاحظ وتأمل والله اعلم وكيف كان فلا خلاف ايضا نصا وفتوى في انه يجوز تأخيرها اختيارا من الصيف الى الشتاء قال الحسن بن ابي حمزة قلت
لابي عبد الله ع صوم ثلثة ايام في الشهر اؤخره في الصيف الى الشتاء فاني اجده اهون علي قال نعم فاحفظها ونحوه غيره بل قد يستفاد من خبر الحسن بن راشد جواز تعجيلها قال قلت لابي
عبد الله ع او لابي الحسن ع الرجل يتعمد الشهر في الايام القصار يصومه لسنة قال لا بأس الا اني لا اجد من تركه بل في ك الاستدلال به على التأخير المزبور الذي هو في الحقيقة من القضاء وعلى
كل حال فان عجز عن صومها لكبر ونحوه او شق عليه ذلك واشتد استحب له ان يتصدق عن كل يوم بدرهم او مد كما استفاضت به النصوص بل قد يستفاد منها استحباب الفدية
لترك صومها على كل حال ولذا خيرت بين القضاء في س وهو جيد ان كان ما في سؤال كثير منها المشقة والشدة ونحوهما الا ان خصوص المورد لا يخصص الوارد
بل خبر يزيد بن خليفة ظاهر في غير ذلك ايضا قال شكوت الى ابي عبد الله ع فقلت اني اصدع اذا صمت هذه الثلاثة الايام ويشق علي قال فاصنع كما اصنع فاني اذا سافرت تصدقت
عن كل يوم بمد من قوت اهلي الذي اتقوتهم به كما انه يستفاد من خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع الفدية والعدول الى الفداء قال قلت لابي عبد الله ع اني اصوم
علي فقال لي الدرهم تصدق به افضل من صيام يوم ثم قال وما احب ان تدعه لا ينافي ذلك ما استفاض في النصوص من ان الصدقة بدرهم افضل من صيام يوم بعد امكان ارادة
مطلق اليوم منه لا احد الثلاثة ومن ذلك كله يظهر لك شدة الندب في صيام هذه الثلاثة وانها دون الوجوب بيسير والله اعلم **والثاني** صوم ايام الليالي البيض وهي الثالث
عشر والرابع عشر والخامس عشر عند العلماء كافة كما عن هي وكره للمروي في علل الصدوق الى ابن مسعود سمعت النبي ص يقول ان ادم لما عصى ربه ناداه مناد من لدن العرش يا ادم
اخرج من جواري فانه لا يجاورني احد عصاني فبكى وبكت الملائكة فبعث الله عز وجل جبرئيل فاهبطه الى الارض مسودا فلما رأته الملائكة ضجت وبكت وانتحبت وقالت يا رب
خلقا خلقته ونفخت فيه من روحك واسجدت له ملائكتك بذنب واحد حولت بياضه سوادا فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم صومه يوم ثلاثة عشر من الشهر
فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلثا السواد ثم نودي في يوم خمسة عشر بالصيام فصام فاصبح وقد ذهب السواد كله فسميت ايام البيض
للذي رد الله عز وجل فيه على ادم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا ادم هذه الثلاثة ايام جعلتها لك ولولدك من صامها في كل شهر فكانما صام الدهر الا انه قال الصدوق هذا الخبر
صحيح لكن الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه محمد ص امر دينه فقال عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فسن رسول الله ص مكان ايام البيض خميسا في اول الشهر واربعاء
في وسط الشهر وخميسا في اخر الشهر وذلك صوم السنة من صامها كان كمن صام الدهر لقول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها قال في ك ومقتضاه ان صوم هذه الايام منسوخ
بصوم الخميسين والاربعاء وربما كان في بعض الروايات المتضمنة صومها اشعار بذلك قلت لكن فيه مع عدم المنافاة بين استحبابها واستحباب تلك الثلاثة ان الاجماع بقسميه على
خلافه نعم في س انه يشعر خبر الزهري بعدم تأكدها ولعله لانه عدها من المخير ان شاء صام وان شاء افطر وفيه انه لم يذكر فيه الصوم المندوب فيما والمخير فيه فيما اخر فلا يكون فيه
اشعار بذلك انما اقتصر فيه على المخير وعدمه هذه الايام فليس المراد منه الا عدم الوجوب والحرمة هذا وقد اعترف الفاضل وغيره بعدم العثور على نص من طرقنا يدل على
استحبابها عدا خبر الزهري والخبر المزبور قلت لكن في قرب الاسناد عن الحسن بن طريف عن الحسين بن علوان عن جعفر ان عليا ع كان ينعت صيام رسول الله ص قال صام رسول الله ص الدهر
كله ما شاء الله ثم ترك ذلك وصام صيام ادم يوما ويوما لا ما شاء الله ثم ترك ذلك فصام الاثنين والخميس ما شاء الله ثم ترك ذلك وصام البيض ثلثة ايام من كل شهر فلم يزل
ذلك صيامه حتى قبضه الله اليه وفي المحكي من الدروع الواقية لابن طاوس عن كتاب تحفة العقول تأليف عبد الرحمن بن محمد الحلواني عن علي بن ابي طالب ع قال قال رسول الله ص
اتاني جبرئيل فقال قل لعلي صم من كل شهر ثلاثة ايام يكتب لك باول يوم تصوم عشرة الاف حسنة والثاني ثلثون الف حسنة والثالث مائة الف حسنة فقلت يا رسول الله ص الي
ذلك خاصة ام للناس عامة فقال يعطيك الله لك ولمن عمل مثل ذلك فقلت ما هي يا رسول الله قال الايام البيض من كل شهر وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر قال

وجدت في تاريخ نيسابور في ترجمة الحسن جعفر باسناده الى الحسن علي بن ابي طالب قال سئل رسول الله عن صوم ايام البيض فقال صيام مقبول غير مردود ودعوى ان المراد بايام البيض الثلثة الايام او الخميسان بينهما اربعاء المحكي عن ابن ابي عقيل فاما السنة من الصيام فصوم شعبان وصيام البيض وهي ثلثة في كل شهر متفرقة اربعاء بين خميسين الخميس الاول من العشر الاول والاربعاء الاخير من العشر الاوسط وخميس من العشر الاخير كما ترى لا ينطبق على ما جاء في وجه التسمية في اللغة والخبر وغيرهما او لفظ الاجزاء بما كان منها اول اربعائها وعن ثاني الثلثة وليس من التداخل في شيء بل من اجتماع عنوان الامرين والله اعلم **و الثالث** صوم يوم الغدير وهو اليوم الثامن عشر من ذي الحجة الذي نصب فيه رسول الله امير المؤمنين اماما للناس وعلما لهم وقد قال الصادق في خبر الحسن بن راشد ان صومه يعدل ستين شهرا وزاد في اخر من اشهر الحرم بل قال في خبر العبدي انه يعدل مائة حجة ومائة عمرة مبرورات متقبلات وقال ايضا في خبر المفضل بن عمر ان صومه كفارة ستين سنة وفي خبر الاخر من صامه كان افضل من عمل ستين سنة الى غير ذلك مما ورد في فضله وفي ذكر من صامه من الانبياء والاوصياء الذين نصبوا فيه وفي ذكر ما وقع فيه في الازمنة السابقة مما فيه قوة الدين وكسر شوكة الكافرين والمنافقين ومن عجب ما اتفق فيه نصب رسول الله امير المؤمنين علما للعباد وتخاذلوه الى ان قتل عثمان فيه بايع الناس امير المؤمنين في ذلك اليوم وتمام الغرض لشرح هذا اليوم ليس هنا محله فليطلب من مظانه والله اعلم **و الرابع** صوم يوم مولد النبي وهو سابع عشر من شهر ربيع الاول على المشهور لخبر اسحق بن عبد الله عن ابي الحسن علي بن محمد في حديث ان الايام التي صيامهن اربع يوم مولد النبي يوم سابع عشر من شهر ربيع الاول وفي المصباح روي عنهم انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الاول كتب الله له صيام سنة وفي خبر العريضي كتب الى عن مولاي ابي الحسن وقد اختلفوا في الايام التي تصام في السنة وهو مقيم بقرميسين قبل مسيره الى سر من رأى فقال لهم جئتم تسئلون عن الايام التي تصام في السنة فقالوا ما جئناك الا لهذا فقال اليوم السابع عشر من ربيع الاول اليوم الذي ولد فيه رسول الله واليوم السابع والعشرين من رجب هو اليوم الذي بعث فيه رسول الله واليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة وهو اليوم الذي دحيت فيه الارض من تحت الكعبة واليوم الثامن عشر من ذي الحجة وهو يوم الغدير وعن المقنعة مما اتفقت الشيعة ان اليوم السابع عشر من ربيع الاول كان مولد رسول الله ولم يزل الصالحون من آل محمد على قديم الاوقات يعظمونه ويعرفون حقه ويرعون حرمته ويتطوعون بصيامه قال وروي عن ائمة الهدى انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الاول وهو مولد سيدنا رسول الله كتب الله له صيام سنة قال في المقنعة وورد الخبر عن الصابرين بفضل صيام اربعة ايام في السنة يوم السابع عشر من ربيع الاول وهو اليوم الذي ولد فيه رسول الله الى ان قال ويوم السابع والعشرين من رجب وهو اليوم الذي بعث فيه من صامه كتب الله له صيام ستين سنة ويوم الخامس والعشرين من ذي القعدة دحيت الارض ويوم الغدير فيه نصب رسول الله امير المؤمنين اماما وفي المحكي عن روضة الواعظين روي ان يوم السابع عشر من ربيع الاول يوم مولد النبي من صامه كتب الله له صيام ستين سنة وما عن الكليني من انه يوم الثاني عشر منه كما عن الشيخ في اختيار عمل الشهيد الثاني ولعله اشتباه واضح **و الخامس** يوم مبعثه وهو اليوم السابع والعشرين من رجب للخبر السابق وخبر الحسن بن راشد عن الصادق لا تدع صيام سبعة وعشرين من رجب فانه هو اليوم الذي انزلت فيه النبوة على محمد وثوابه مثل ستين شهرا لكم بل قال في خبر طلحة من صام يوم سبعة وعشرين من رجب كتب الله له صيام سبعين سنة وقال ايضا في خبر كثير النواء في اليوم السابع والعشرين منه نزلت النبوة على رسول الله من صام هذا اليوم كان ثوابه ثواب من صام ستين شهرا كقول ابي الحسن الاول في مرسل سهل بن زياد الى غير ذلك من النصوص التي لا ينافيها ما في خبر الحسن بن الفضل عن ابي الحسن الرضا بعث الله محمدا لثلث مضين من رجب وصوم ذلك اليوم يعدل صوم سبعين عاما بعد ما حكي عن سعد انه قال كان مشائخنا يقولون ان ذلك غلط من الكاتب وانه لثلث بقين من رجب **و السادس** يوم دحو الارض من تحت الكعبة وهو اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة الذي في ليلته ولد ابراهيم وولد عيسى وفي خبر نهاد حيلة الارض من تحت الكعبة من صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا وارسل الصدوق عن موسى بن جعفر انه قال في خمس وعشرين من ذي القعدة انزل الله الكعبة البيت الحرام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة وهو اول يوم انزل الله فيه الرحمة من السماء على آدم وفي مرسل سهل بن زياد عن ابي الحسن الاول في حديث قال وفي خمس وعشرين من ذي القعدة وضع البيت وهو اول رحمة وضعت على وجه الارض فجعله الله عز وجل مثابة للناس وامنا فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا وقال محمد بن عبد الله الصيقل خرج علينا ابو الحسن الرضا في يوم خمس وعشرين من ذي القعدة فقال صوموا فاني اصبحت صائما قلنا جعلنا فداك اي يوم هو قال يوم نشرت فيه الرحمة ودحيت فيه الارض ونصبت فيه الكعبة وهبط فيه آدم وعن عبد الله بن عباس قال رسول الله في خلال حديث انزل الله الرحمة لخمس ليال بقين من ذي القعدة فمن صام ذلك اليوم كان كصوم ستين سنة وعن ابن طاوس بسنده الى عبد الرحمن السلمي عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب قال اول رحمة نزلت من السماء الى الارض في خمس وعشرين من ذي القعدة فمن صام ذلك اليوم وقام تلك الليلة فله عبادة سنة صام نهارها وقام ليلها وعنه انه قال في رواية خمس وعشرين ليلة من ذي القعدة انزلت الرحمة من السماء وانزل تعظيم الكعبة على آدم فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شيء بين السماء والارض وفي خبر اسحق بن عبد الله عن ابي الحسن علي بن محمد في حديث قال الايام التي يصام فيهن اربعة الى ان قال ويوم الخامس والعشرين من ذي القعدة فيه دحيت الارض الى غير ذلك من النصوص فلا اشكال في تاكد صومه نعم في المحكي عن حاشية القواعد للشهيد دحو الارض بسطها والمراد هنا بسطها من تحت الكعبة وهو يقتضي خلق الكعبة قبل بسط الارض الموجود في الرواية انه في اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة وفي بعض الروايات دحو الكعبة لا الارض وكلها ضعيفة جدا والحكم بها مشكل لما علم من ان الله تعالى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وان المراد من اليوم دوران الشمس في فلكها دورة واحدة وهو يقتضي خلق السموات قبل ذلك فلا يتم على الاشهر في ذلك الدهر مع ان ابن بابويه روى ان الكعبة انزلت يوم التاسع والعشرين من ذلك الشهر واثبات مثل هذه الاحكام المتناقضة بالاخبار الضعيفة بعيد لا اصل له وتبديد مع بان دحوها غير خلقها لقوله تعالى ثم بعد ذلك دحاها وان دحو الكعبة يعني دحو الارض من تحتها او على ظاهره ولا منافاة فان الارض قبل الدحو انما كانت الكعبة فدحوها دحو الارض بعينه اما رواية نزول الكعبة في يوم التاسع والعشرين فالمراد بها الياقوتة والدرة التي كانت هناك قبل الطوفان كما ورد في الاخبار وبقيها ان الكعبة والقطعة من الارض موضعها فالمراد بها في اخبار النزول هي الجوهرة وفي اخبار الدحو موضعها والله اعلم **و السابع** صوم يوم عرفة وهو يوم التاسع من ذي الحجة لمن لم يضعفه الصوم عما عزم عليه من الدعاء كما وكيفا وتحقق الهلال على وجه لا يقع في صوم العيد لخبر سليمان بن جعفر الجعفري سمعت ابا الحسن يقول كان ابي يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ويامر بظل مرتفع فيضرب له فيغتسل مما يبلغ منه الحر وارسل الصدوق عن الصادق انه قال صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين بل قال وروي ان في تسع من ذي الحجة نزلت توبة داود فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة وفي صحيح محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن صوم عرفة فقال انا اصوم وفي خبر عبد الرحمن

عن ابي الحسن صوم يوم عرفة يعدل السنة الى غير ذلك من النصوص التي لا ينافيها وقوع تركه من بعضهم لاحتمال كونه للضعف عن الدعاء او لمخافة الوقوع في صوم العيد او لمخافة ان تاسى به فيكون واجبا كما نص عليه الحسين في خبر سالم عن ابي عبد الله قال اوصى رسول الله الى علي وحده واوصى علي الى الحسن والحسين جميعا فكان الحسن امامه فدخل يوم عرفة على الحسن وهو يتغدى والحسين صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن فدخل على الحسين يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين وهو صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة وليتاسى به الناس فلما قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي ولعله على ذلك يحمل خبر محمد بن مسلم سمعت ابا جعفر يقول ان رسول الله لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان او على ان المراد لم يصمه بعنوان الوجوب او لانه يضعفه عن الدعاء فانه الذي يظهر من النصوص ان الدعاء فيه افضل من صومه قال محمد بن مسلم سالت ابا جعفر عن صوم يوم عرفة فقال من قوي عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة فصمه وان خشيت ان تضعف عن ذلك فلا تصمه وقال سدير سئلته ايضا عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة قال كان ابي لا يصومه قلت ولم ذاك جعلت فداك قال انه يوم دعاء ومسئلة واتخوف ان يضعفني عن الدعاء واكره ان اصومه واتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى وليس بيوم صوم ومنه يعلم الوجه في اعتبار تحقق الهلال في استحباب صومه كما انه يمكن ان يكون الترك من بعضهم لتقية لصومه لغلبة كونه عيدا في تلك الازمنة كما عن الصادق انه لما قتل الحسين امر الله ملكا ينادي ايتها الامة الظالمة القاتلة عترة نبيها لا وفقكم الله لصوم ولا فطر وفي حديث اخر لا وفقكم الله لفطر ولا اضحى بل مقتضى الخبر السابق كراهة صومه في الحالين المزبورين من انزل عليهما اخبار زرارة عن الصادقين لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة ولا في المدينة ولا في وطنك ولا في مصر من الامصار والله اعلم **و الثامن** بلا خلاف اجده فيه بل في ظاهر الغنية الاجماع عليه صوم يوم عاشوراء وهو اليوم العاشر من المحرم الذي قتل فيه ابو عبد الله لا التاسع كما عن ابن عباس في احد النقلين عنه لخبر ابي همام عنه عن ابي الحسن صام رسول الله يوم عاشوراء وخبر عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر عن ابيه صيام يوم عاشوراء كفارة سنة وخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عن ابيه ان عليا قال صوموا العاشوراء التاسع والعاشر فانه يكفر ذنوب سنة وخبر كثير النواء عن الباقر لزقت السفينة يوم العاشوراء على الجودي فامر نوح من معه من الجن والانس ان يصوموا ذلك اليوم الحديث لكن ينبغي ان يكون على وجه الحزن لمصائب سيد شباب اهل الجنة وما جرى عليه في ذلك اليوم لا ان يكون على جهة التبرك والشكر كما يصنعه بنو امية واتباعهم بذلك جمع الشيخان وغيرهما بين ما سمعت وبين النصوص المتضمنة للنهي عن صومه كصحيح زرارة ومحمد بن مسلم سالا عن الباقر عن صوم يوم عاشوراء من شهر المحرم فقال يوم حوصر فيه الحسين واصحابه بكربلاء واجتمع عليه خيل اهل الشام واناخوا عليه وفرح ابن مرجانة وعمر بن سعد بتوافر الخيل وكثرتها واستضعفوا الحسين واصحابه كرم الله وجوههم وايقنوا ان لا ياتي الحسين ناصر ولا يمده اهل العراق بابي المستضعف الغريب ثم قال واما يوم عاشوراء فيوم اصيب فيه الحسين صريعا بين اصحابه واصحابه صرعى حوله افصوم يكون في ذلك اليوم كلا ورب البيت الحرام ما هو يوم صوم وما هو الا يوم حزن ومصيبة دخلت على اهل السماء واهل الارض وجميع المؤمنين ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد واهل الشام غضب الله عليهم وعلى ذرياتهم وذلك يوم بكت عليه جميع بقاع الارض خلا بقعة الشام فمن صامه او تبرك به حشره الله تعالى مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه ومن ادخر فيه الى منزله ذخيرة اعقبه الله تعالى نفاقا في قلبه الى يوم يلقاه وانتزع البركة عنه وعن اهل بيته وولده وشاركه الشيطان في جميع ذلك وخبر جعفر بن عيسى سالت الرضا عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك يوم صامه الادعياء من آل زياد لقتل الحسين وهو يوم يتشاءم به آل محمد ويتشاءم به اهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ويوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه وما اصيب آل محمد الا يوم الاثنين فتشاءمنا به وتبرك به عدونا ويوم عاشوراء قتل فيه الحسين وتبرك به ابن مرجانة وتشاءم به آل محمد فمن صامهما او تبرك بهما لقي الله تبارك وتعالى ممسوخ القلب وكان محشره مع الذين سنوا صومهما والتبرك بهما وخبر زيد النرسي قال سمعت عبيد بن زرارة يسال الصادق عن صوم يوم عاشوراء فقال من صامه كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد قال قلت وما كان حظهم من ذلك قال النار اعاذنا الله من النار ومن عمل يقرب من النار وخبر نجبة بن الحرث العطار سالت الباقر عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان والمتروك بدعة قال نجبة فسالت الصادق من بعد ابيه فاجابني بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة الا سنة آل زياد بقتل الحسين ومنه يعلم ان صومه كان واجبا خلافا لابي حنيفة وخبر زرارة عن الباقر ايضا لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة ولا في المدينة وخبر الحسين بن ابي غندر عن ابيه عن الصادق سالته عن صوم عرفة فقال عيد من اعياد المسلمين ويوم دعاء ومسئلة قلت فصوم عاشوراء قال ذاك يوم قتل فيه الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل امية نذروا نذرا ان قتل الحسين ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم فيصومون شكرا ويفرحون فصارت في آل سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه ويدخلون على عيالاتهم واهاليهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون الا شكرا للسلامة وان الحسين اصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن اصيب به فلا تصم وان كنت ممن سره سلامة بني امية فصم شكرا لله بل جزم بعض متاخري المتاخرين بالحرمة ترجيحا لهذه النصوص وحملا لتلك على التقية وان صوم رسول الله انما كان قبل نزول شهر رمضان الا على الوجه المزبور الذي قد ينافيه قول الصادق ان الصوم لا يكون للمصيبة الخ لكن فيه مع انه مناف لظاهر اتفاق الاصحاب ومعلومية حصر المحرم نصا وفتوى بغيره ان اقصى ما يستفاد من هذه النصوص الكراهة خصوصا بعد جمعه مع الاثنين ومع يوم عرفة كما هو معلوم من ان المذموم والمنهي عنه اتخاذه كما يتخذه المخالفون والتبرك به واظهار الفرح والسرور فيه لا ان المنهي عنه مطلق صومه انه كالعيد ايام التشريق والا لم يكن ليخفى مثل ذلك على زرارة ومحمد بن مسلم حتى يسالا عنه ضرورة كونه كصوم العيد نعم قد ينبغي التاكد عنه لمشاركته في الصورة لاعداء الله وان اختلفت النية بل لعل ذلك مما يكون ذلك متمكن من افطاره ولو للتقية فيقوى فيه الوجه المزبور لا مطلقا خصوصا مع ملاحظة خبر عبد الله بن سنان عن الصادق قال دخلت عليه يوم عاشوراء فالفيته كاسف اللون ظاهر الحزن ودموعه تنحدر كاللؤلؤ المتساقط فقلت يا ابن رسول الله مم بكاؤك لا ابكى الله عينيك فقال لي او في غفلة انت اما علمت ان الحسين اصيب في مثل هذا اليوم فقلت ما قولك في صومه قال لي صمه من غير تبييت وافطره من غير تشميت ولا تجعله صوم يوم كملا وليكن افطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء فانه في ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول الله وانكشفت الملحمة عنهم وخصوصا بعد ما روي عن ميثم التمار في حديث طويل ما يدل على كذب ما ذكروا وانه وقع فيه من خروج يونس من بطن الحوت واستواء سفينة نوح على الجودي وقبول توبة داود وتوبة آدم ويوم فلق الله البحر لبني اسرائيل وبه يظهر ضعف خبر كثير النواء الذي روى ذلك مضافا الى ما قيل فيه من انه بتري عامي وقد تبرا منه الصادق في الدنيا والاخرة وعلى كل حال فلا ريب في جواز صومه بناء على الوجه الذي ذكره الاصحاب وما في ذلك من ان مرادهم بصومه على جهة الحزن الامساك

الى العصر كما في الخبر المرسل ورافع الضعف بل يمكن القطع بفضله بادنى ملاحظة والله اعلم **والتاسع** صوم يوم المباهلة بامير المؤمنين عليه السلام وزوجته وولديه عليهم السلام وهو اليوم الرابع والعشرين من ذي الحجة وقيل هو الذي تصدق فيه امير المؤمنين عليه السلام بخاتمه في ركوعه فنزل قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون واظهر الله فيه نبيه على خصمه كما انه ظهر فيه قرب سيدنا علي من ربه وانه نفس رسول الله فهو حقيق بان يعرف لايام الله فيتوقف فيه للصيام شكرا لهذه النعم الجسام والمنن العظام **والعاشر والحادي عشر** صوم كل خميس لانه اليوم الذي تعرض فيه الاعمال وكل جمعة لخبر الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام واما الصوم الذي يكون صاحبه فيه بالخيار فصوم يوم الخميس والجمعة والاثنين وقول الرضا عليه السلام في المحكي عن العيون بسنده اليه من صام يوم الجمعة صبرا واحتسابا اعطى ثواب صيام عشرة ايام غرر زهر لا تشاكل ايام الدنيا وخبر هشام عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يريد ان يعمل شيئا من الخير مثل الصدقة والصوم ونحو هذا قال يستحب ان يكون ذلك يوم الجمعة فان العمل يوم الجمعة يضاعف وقال عبد الله بن سنان رأيت ابا عبد الله عليه السلام صائما يوم الجمعة فقلت له جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد قال كلا انه يوم خفض ودعة والمحكي من علل خبر محمد بن مروان عن الصادق عليه السلام كان رسول الله يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما وافطر يوما ثم صام الاثنين والخميس وكان عليه السلام يقول ذلك صوم الدهر الحديث وفي خبر انس بن مالك المروي عنه عن رسول الله من صام من شهر حرام الخميس والجمعة والسبت كتب الله له عبادة تسعمائة سنة لكن عن ابن الجنيد ان صوم الاثنين والخميس منسوخ وصوم السبت منهي عنه عن النبي وفيه كما في المحكي وكذا انه لم يثبت عندنا شيء من ذلك لم يذكر المشهور من علمائنا ذلك نعم روى جعفر بن عيسى عن الرضا ما سمعته سابقا في صوم عاشوراء وان صح كان صوم الاثنين مكروها الا منسوخا والا فلا وكذا ما حكي عن بعضهم من انه لا يستحب افراد يوم الجمعة بصيام فان لم يكن ما قبله او استفتح جاز نحو ما رواه الجمهور عن ابي هريرة الكذاب عن رسول الله لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله او بعده ورووا انه سأل رجل جابر بن عبد الله وهو يطوف فقال له سمعت رسول الله نهى عن صيام يوم الجمعة قال نعم ورب الكعبة وفي شرح الاصبهاني انه ان صح يمكن حمله على كراهيته لمن يضعفه عن الفرائض ونوافل الجمعة والادعية واداء صلواتها على وجهها والسعي وهو كما ترى انما يتمشى في الاخير ومن الاول الموافق للمروي عن العيون بسنده الى ادم بن منصور عن الرضا قال قال رسول الله لا تفرد الجمعة بصوم وكان ما في الوسائل من احتمال الاول النسخ والتاويل بارادة نفي الوجوب وكون الاستثناء منقطعا والكراهة ونفي تأكد الاستحباب قال وهما متقاربان لا يخفى عليك ما فيه فلم يبق الا الطرح ونحوه للنصوص صبا بعد اعتضاد الاول بفتوى الاصحاب او يحمل على الزيادة في التأكد كما اومى اليه الشيخ في المصباح قال روي الترغيب في صومه الا ان الافضل ان لا يفرد بصوم الا بصوم قبله والامر سهل **والثاني عشر** اول ذي الحجة لمرسل سهل عن ابي الحسن الاول عليه السلام في اول يوم من ذي الحجة ولد ابراهيم خليل الرحمن فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا ولا ينافيه ما في خبر عن الرضا المتقدم ليلة خمس وعشرين من ذي القعدة ولد فيها ابراهيم لاحتمال كونه ابن رسول الله ومرسل ابن بابويه وغيره عن موسى بن جعفر من صام اول يوم من ذي الحجة كتب الله له صوم ثمانين شهرا فان صام التسع كتب الله له صوم الدهر بل قال في المحكي عنه في كتاب ثواب الاعمال انه روي من صامها كان كفارة تسعين سنة كما انه روي فيه مسندا الى عائشة ان شابا كان صاحب سماع وكان اذا اهل هلال ذي الحجة اصبح صائما فارتفع الحديث الى رسول الله فارسل اليه فدعاه فقال ما يحملك على صيام هذه الايام فقال بابي انت وامي يا رسول الله ايام المشاعر وايام الحج عسى الله ان يشركني في دعائهم قال فان لك بكل يوم تصوم عتق مائة رقبة ومائة بدنة ومائة فرس يحمل عليها في سبيل الله فاذا كان يوم التروية فلك عدل الفي رقبة والفي بدنة والفي فرس يحمل عليها في سبيل الله فاذا كان يوم عرفة فلك عدل الفي رقبة والفي بدنة والفي فرس يحمل عليها في سبيل الله وكفارة سنة قبلها وسنتين بعدها **والثالث عشر والرابع عشر** صوم رجب كله او بعضه ولو يوما منه اولا واخرا او وسطا وكذا شعبان بالضرورة من المذهب او الدين بل لا يمكن احصاء ما ورد في فضل صومهما من سنة سيد المرسلين وعترته الهادين كما لا يمكن احصاء ما وعد الله على ذلك لا لريب العالمين بل كذا شدة ما ورد في شعبان منها ابتدع ابو الخطاب واصحابه وجوبه وجعلوا على افطاره عتق كفارة ولعله لذا ترك كثير من الائمة صيامه ليظهر للناس بذلك عدم وجوبه في مقابلة بدعة ابي الخطاب لع بل يستفاد مما ورد فيهما احكام اخر متعلقة بهما كالاستغفار والصدقة ونحوهما كما يستفاد من النصوص ثبوت التأكد في غير ذلك ايضا كالغدير واول يوم من المحرم وثالثه وسابعه والتاسع والعشرين من ذي القعدة وستة ايام بعد العيد لكن في شيء منها بحث ذكرناه في غير هذا ايضا كراهة صيام ثلثة بعد الفطر بطريق بين صوم داود ويوم ويوم لا ويوم التروية وثلثة ايام للحاجة بالمدينة ويوم النصف من جمادى الاولى وغير ذلك لكن قد سمعت ما في السلام ايام بعد الفطر والاولى صومها بعد مضي الثلثة لقول الصادق عليه السلام في خبر زياد بن ابي الحلال لا صيام بعد الاضحى ثلثة ولا بعد الفطر ثلثة انها ايام اكل وشرب وسأل عبد الرحمن بن الحجاج عن اليومين بعد الفطر فقال لا اكره لك ان تصومهما كما ان ذا افطر من صام المصوم بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلثة يمضين وان اقتصر المص منه على هذه الاربعة عشر والله اعلم هذا كله في الصوم المندوب واما صوم التأديب فقد عرفت فيما تقدم انه يستحب الامساك وان لم يكن صوما شرعا وهو المراد بصوم التأديب كما في خبر الزهري في سبعة مواطن منها المسافر اذا قدم اهله او بلدا يعزم فيها الاقامة عشرا فما زاد بعد الزوال وقبله وقد افطر وكذا المريض اذا برئ بعده او قبله وقد تناول ثم تمسك الحائض والنفساء اذا طهرتا في اثناء النهار والكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق وكذا المغمى عليه من غير فرق فيها بين ما قبل الزوال وبعده كما تقدم الكلام فيها مفصلا ولا يجب عندنا صوم النافلة بالدخول فيه الا في الاعتكاف على قول يأتي للاصل وقول الصادق عليه السلام في صحيح جميل في الذي يقضي شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار وقوله في صحيح عبد الله بن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل متى شئت وصوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر الى غير ذلك من النصوص التي لا اجد خلافا في الفتوى بمضمونها بل الاجماع بقسميه عليه فالنهي عن ابطال العمل في الاية يجب تنزيله على غير ذلك بناء على شموله لروح كله الافطار في اي وقت شاء ولكن يكره بعد الزوال لخبر مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عن ابيه عليهما السلام او نحوه لقصوره عن معارضة ما دل على الجواز من وجوه لا يخفى مثل ان عليا قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه وبين نصف النهار فاذا انتصف النهار فقد وجب الصوم والمناقشة بانه انما يدل على تأكد الندب بعد التجوز بلفظ الوجوب لا الكراهة يدفعها ان المفهوم الاول يقتضي كون المراد من الوجوب مجاز الرجحان الفعل المكروه الترك على انه قد يحتج لها بخبر معمر بن خلاد عن ابي الحسن قلت له النوافل ليس لي ان افطر بينها بعد الظهر قال نعم والمناقشة باحتمال كون المراد من نعم ان لك ان تفطر نحو ما في قوله ليس الليل بجمعة ام عمرو وايانا فذاك بنا تداني نعم وارى الهلال كما تراه

ويعلوها النهار كما علاني يدفعها انه لا ينافي الظهور الذي يكفي في غيرها من الاحكام فضلا عن الكراهة المبنية على التسامح نعم ينبغي تقييدها بالافطار من اجل الا الشامل من دعي الى طعام فانه لا كراهة فيه بل ربما كره له المضي على الصوم كما ستعرف **واما القسم الثالث** من الصوم المكروه على حسب كراهية غيره من العبادات وقد ذكره المص منه وبعضه **الاول** ما عرفته سابقا من صوم عرفة لمن خشي ان يضعفه عن الدعاء الذي هو افضل من الصوم وكذا يكره مع الشك في الهلال ولو لوجود غيم ونحوه مما يفيد التخوف ان يكون يوم اضحى لصحيح محمد بن مسلم وخبر سدير المتقدمين سابقا **والثاني** ما تقدم سابقا من صوم النافلة في السفر عند المص وجماعة عدا ثلثة ايام بالمدينة للحاجة وقد عرفت تحقيق الحال في ذلك فلاحظ وتامل **والثالث** صوم الضيف نافلة من دون اذن مضيفه كما في عد وس والمحكي عن سلار ويقرب منه ما في الغنية من انه يستحب ان لا يصوم الا باذنه ونحوه ما في الوسيلة وهي كره لخبر الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام الضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه قال رسول الله من نزل على قوم فلا يصوم تطوعا الا باذنهم المحمول على ذلك لعدم صلاحيته سند التقييد لاصالة الجواز وعدم الاشتراط المستفاد من اطلاق الامر بالصوم الذي هو جنة من النار كالمروي في وصية النبي لعلي عليه السلام التي اكثرها من ذلك والمستحب على ان لا تصوم المرأة الا باذن زوجها ولا يصوم العبد تطوعا الا باذن مولاه ولا يصوم الضيف تطوعا الا باذن صاحبه صوما بعد اشعاره لا ينبغي مع التعليل في خبر الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله اذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم ولا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم بل لعلها نفوح ايضا من قول الصادق عليه السلام في خبر هشام بن الحكم قال قال رسول الله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذنه ومن صلاح العبد طاعته ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية وكان العبد فاسقا وكان الولد عاقا وزاد في المروي عن العلل في الاخير ولا يحج تطوعا ضرورة كون المقصد منها المبالغة في تحقق الاوصاف المزبورة لا ان المراد بيان المصداق فاطلاق الشيخ وجماعة النهي عن الصوم بدون الاذن منزل على ذلك ومحجوج بما عرفت كما ان ما في اللمع وده والتلخيص وحرزه من انه لا يصح بل وزاد في اللمعة انه لا يكون مأزورا ولا مأجورا بل في الاول الاجماع عليه هو مع معارضته باجماع الغنية الذي يشهد له التتبع ويعضده ما عرفت واضح الضعف بعد مصير نفسه الى خلافه هنا اللهم الا ان ينزل على النهي فيكون كقوله في المتن والاظهر انه لا ينعقد مع النهي وهو القول الثالث المفصل بين عدم الاذن فيكره وبين النهي فلا ينعقد وفيه ان الادلة المزبورة قد اعتبر عدم الاذن الشامل للنهي وعدمه فلا دليل على التفصيل المزبور اللهم الا ان يؤيد بان خبر هشام عليه اعتبار عدمه تحقق العقوق والعصيان في الزوجة والعبد الا بالنهي وكذا الجهل فان المراد به الجهل بحق الضيف وما يجب عليه من جانبه فان صيامه بدون اذنه ولا علمه لم يحصل له انكسار قلب الا اذا قدم ما يتناوله فيمتنع منه هو غير لازم فلا جهل بالصوم من غير علمه انما يكون اذا نهى فلم ينته وهو كما ترى فان الجهل لا يتعين ان يكون بالمعنى المذكور ولو سلم فاقتضائه الفساد واغرب من ذلك الاستدلال عليه بدعوى كراهة استدامة الصوم اذا دعي الى طعام فانها تقتضي مرجوحية الابتداء عند نهي المضيف لانتفاع العبادة مرجوحة فانه لا يليق وقوعه من محصل كالاستدلال بالحديث كلامهم وما يلحق به من خطاباتهم ويوفرون به فهم غير الكراهة من هذه النصوص القاصرة عن افادة غيرها سندا او دلالة كما هو واضح وعلى كل حال فقد قيل ان الحكم باشتراط الاذن في الصوم صحة وفضلا كما ثبت ان جاء نهارا فلا يتم الا بالاذن لاطلاق النص والفتوى ما لم تزل الشمس فان ذلك لم يشترط لاطلاق النص والفتوى بكراهة الافطار بعده وفيه بين تعارض العموم من وجه دعوى ظهور الاطلاقات هنا في ابتداء الصوم دون استدامته بمكن معارضتها اولا بظهور ذلك الاطلاق في الاشتراط من حيث الصوم نفسه لا من حيث الضيافة وثانيا بانه منافية لتعليل الاشتراط لما قبل الزوال ولولا ان الكراهة مما يتسامح بها امكن القول بعدمها في الفرض للاصل اما على الحرمة مطلقا او مع النهي فالمتجه ذلك تعميما والله اعلم وكذا يكره صوم الولد ان نزل في احتمال من غير اذن والده وان علا كما في عد وكذا هي كره لعين ما سمعته في الضيف خلافا للنافع وده والتلخيص وللتبصرة وس وشرح د لفخر الاسلام على ما حكي عن بعضها فلم يصح لخبر هشام المتقدم الدال على اعتبار اذن الوالدين معا فيه ويمكن حمل الوالد في كلام الاصحاب على الجنس الشامل للذكر والانثى والواحد المتعدد وهو كما ترى فلا عامل به حتى على ظاهره وهو مضعف اخر للعمل به مضافا الى ضعف سنده وغيره مما عرفت سابقا ومن ذلك يظهر لك ضعف القول بفساد الصوم مع النهي لعدم ما يدل على وجوب طاعته في ذلك ما لم يستلزم ايذاء بذلك من حيث الشفقة التي لا فرق فيها بين الوالد والوالدة فهو حينئذ خارج عن محل البحث والله اعلم **والرابع** الصوم للمدعو الى طعام كما ذكره الفاضل والشهيد لكن في ك وغيرها انه لم نقف على ما يدل عليها من النصوص وانما يدل على افضلية القطع المحكي الاتفاق عليها في اللمع قال علي بن الحديد قلت لابي الحسن الماضي ادخل على القوم وهم يأكلون وقد صليت العصر وانا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل وقال الصادق عليه السلام في خبر داود لافطارك في منزل اخيك افضل من الصيام سبعين ضعفا او تسعين ضعفا والترديد من الراوي او تقسيم من الامام بحسب تفاوت الاخوة والدواعي وقال ابو جعفر عليه السلام من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحتسب له بذلك اليوم عشرة ايام وهو قول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال ايضا في صحيح جميل من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده ولم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة ولعله لذا قيد ابن ادريس الافضلية بعدم الاعلام وفيه ان ذلك مستحب في مستحب ويمكن ان يكون مراده الى غير ذلك من النصوص التي لا تدل الا على افضلية القطع من الصوم والاكتفاء بذلك لاثبات الكراهة وان كانت في العبادة غير واضح نعم قد يستدل عليها مضافا الى فتوى من عرفت وغيرها بما دل على النهي عن معاضبة المؤمن وترك اجابته بل قال الصادق عليه السلام في خبر سماعة بن مهران اذا دخلت الى منزل اخيك فليس لك معه امر وقال ايضا في خبر الحسين بن حماد اذا قال اخوك كل وانت صائم فكل ولا تلجئه الى ان يقسم عليك وكفى بذلك دليلا لمثلها وكيف كان فقد قيل ايضا ان مقتضى اطلاق النص والفتوى انه لا فرق بين من هيأ له طعاما وغيره وبين من يشق عليه المخالفة وغيره قلت لكن قد يومي الى بعضها ما هو كالتعليل لذلك بادخال السرور ونحوه الخلاف في ذلك بل في خبر الحسين بن حماد قلت لابي عبد الله عليه السلام ادخل على رجل وانا صائم فيقول لي افطر فقال ان كان ذلك احب اليه فافطر وعلى كل حال فقد نص الفاضل وغيرهما على اشتراطه كونه مؤمنا ولعله لكونه المتبادر من الاخ ولانه الذي رعايته افضل من الصوم ثم ان الحكمة في الافطار ليست من حيث الاكل بل من حيث اجابة دعاء المؤمن وعدم رد قوله وانما يتحقق الثواب على الافطار مع قصد الطاعة به لذلك ونحوه من ادخال السرور ونحوه لا بمجرده لانه عبادة يتوقف ثوابها على النية فيه جيدا والله اعلم ظاهر المص وغيره عدم الفرق في ذلك بين الصوم المندوب وغيره من الواجب الموسع كالقضاء لاطلاق النص والتعليل بادخال السرور وخبر عبد الله الخثعمي سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل

ينوي فلقضاء اخر له هو على امرأة يفطر قال ان كان تطوعا اجزء واحسب له وان كان قضاء فرض قضاء والله اعلم واما الصوم المحظور فتسعة الاول والثاني صوم يومي العيدين باجماع علماء الاسلام والنصوص المستفيضة نعم قد استثنى الشيخ من ذلك صوم القاتل في اشهر الحرم فانه يصوم شهرين منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق وقد عرفت ضعفه فيما تقدم والثالث والرابع والخامس ايام التشريق لمن كان بمنى وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن الغنية والمنتهى وكره وغيرها الاجماع عليه لخبر الزهري واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلثة ايام من ايام التشريق وفي خبر زياد بن ابي الجلال عن الصادق ع لا صيام بعد الاضحى ثلثة ايام انها ايام اكل وشرب وفي صحيح ابي ايوب عنه ايضا في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة كيف يصنع قال يصوم ذا الحجة كله الا ايام التشريق ثم يقضيها في اول يوم من المحرم حتى يتم ثلثة ايام الى غير ذلك من النصوص التي هي وان كانت مطلقة كبعض الفتاوى لكن يجب تنزيلها على من كان بمنى لصحيح معوية بن عمار سألت ابا عبد الله ع عن صيام ايام التشريق فقال اما بالامصار فلا باس واما بمنى فلا وللاجماع في ضمنه على عدم الحرمة لمن لم يكن بمنى وربما لحظ المطلق انه جمعها كاف عن تقييد كونها بمنى لان اقل الجمع ثلثة وايام التشريق لا تكون ثلثة الا بمنى اما في غيره فيومان الا عرفه لا يجزي التضحية بعد اليومين لا يستحب او يجب التكبير الا فيهما وح يرتفع في البين ولا يكون قول المص هنا على الاشهر اشارة الى هذا وان كان قد يشهد له ما في المعتبر بل هو اشارة الى ما سمعته سابقا من خلاف الشيخ في صوم القاتل في اشهر الحرم كما يشهد لذلك عبارته في فع فلاحظ وتأمل وقد عرفت ضعفه فيما تقدم كما انك قد عرفت تعرف انه ضعف ما عن ابن الجنيد من جواز صومها بدل كفارة الهدي وما عن غيره من جواز صوم الثالث منها في ذلك اذ الجميع كما ترى منافٍ لاطلاق النص والفتوى هذا وفي لك انه يمكن ان يعود على قيد الاشهر الى ما دل عليه اطلاق تحريم صوم هذه الايام ممن كان بمنى فيكون اشارة الى خلاف من خص التحريم بالناسك اي بحج او عمرة لكن قد انا لم نجده لاحد قبل المص نعم هو للفاضل في عد ود وان استشكل فيه في بر وكره وقد رده غير واحد باطلاق النص والفتوى اللهم الا ان يدعى انسياق ذلك منها فيبقى اطلاق ما دل على الندب بحاله لكنه لا يخ من بحث ويمكن على تكلف ارجاع القيد الى جميع ذلك الامر في ذلك كله سهل هذا وفي كشف لا اشتراط صومها محرم لمن كان بمنى ومكة على الاقوى منذورا وندبا او قضاء او كفارة لان كان بعضه يخرج منها او يدخلها قبل الزوال ولا اما في غيرها فلا باس ولا يخ من بحث في البعض والله اعلم **و السادس** صوم يوم الثلاثين من شعبان بنية الفرض من رمضان لورود النهي عنه لانه تشريع وقد تقدم تفصيل الكلام فيه **و السابع** صوم ايام مطلقة مثلا او مخصوصة بعنوان الوفاء عن نذر المعصية بفعل محرم او ترك واجب شكرا او زجرا عن فعل الواجب او ترك المحرم لا زجرا عن العكس فانه يصح ح والمنافي للنية ولا خلاف اجده في حرمة الصوم بل نسبه بعضهم الى قطع الاصحاب وقال علي بن الحسين ع في خبر الزهري وصوم نذر المعصية حرام كقول النبي ص في وصيته لعلي ع فيما رواه الصدوق عن ابائه ع في خبر حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه جميعا عنه كما انه لا ينبغي الاشكال في حرمة النذر اذا وقعه بعنوان التقرب به ضرورة كونه ح تشريعا وليس هو كنية المعصية التي يعفو الله عنها اذا لم تقع المعصية كما عساه يظهر من بعض متأخري المتأخرين وربما كان في قول ابي جعفر ع في خبر ابي حمزة الثمالي اشارة اليه قال من صام شعبانا كان طهرا له من كل زلة ووصمة قلت ما الوصمة قال اليمين في المعصية والنذر في المعصية كصحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن امرأة جعلت مالها هديا وكل مملوك لها حرا ان كلمت اختها ابدا قال تكلمها وليس هذا بشيء انما هذا وشبهه من خطوات الشياطين بل ربما ظهر من الاصحاب وغيرهم من نحو الحرمة في الصوم التي يتبعها الفساد التشريع ايضا واليه يرجع ما في ك من انه لا ريب في عدم انعقاد هذا النذر وتحريم الصوم على هذا الوجه لان الصوم يفتقر الى القربة وهذا مما لا يمكن التقرب به قلت لا يخفى عليك ان المتجه بناء على ذلك تعميم الحكم لكل صوم نذر لم ينعقد اذا اتى على هذا الوجه من غير فرق بين المعصية وغيرها وهو مشكل باعتبار كون النهي لامر خارج عن حقيقة الصوم المامور به لنفسه قبل النذر وانما افاده النذر الزاما فيمكن ان يؤتى بالصوم بعد فرض نية التقرب بالصوم وان لاحظ مع ذلك حيثية النذر نعم خرج من ذلك للنص والفتوى صوم نذر المعصية ويبقى غيره على الاصل بل قد يقوى بالاقتصار على خصوص الصوم دون الصلوة ونحوها من العبادات فتأمل جيدا **و** صوم الصمت في شرعنا عند علمائنا اجمع كما في محكي كره وغيرها وقال علي بن الحسين ع في خبر الزهري وصوم الصمت حرام كقول رسول الله ص فيما رواه ابو جعفر ع في صحيح منصور بن حازم لا صمت يوما الى الليل كقوله ايضا في الوصية لعلي ع بالاسناد السابق لا صمت يوما الى الليل الى ان قال وصوم الصمت حرام وقال ايضا في خبر زيد بن علي عن ابيه عن علي ع المروي عن معاني الاخبار ليس في امتي رهبانية ولا سياحة ولا زم يعني سكوت الى غير ذلك انما يحرم بان ينوي الصوم ساكتا ولو في بعض اليوم لا الصوم ساكتا ولو في تمام اليوم بدون جعله وصفا للصوم بالنية فانه من المباحات بل لو صمت وتعبد الصوم انما المحرم التشريع بذلك ان لم يكن لغرض صحيح دون الصوم الذي صمت فيه اما صوم الصمت بمعنى نية الصوم عن الكلام خاصة فهو غير مراد هنا ضرورة كون المراد بيان انواع الصوم بالمعنى المعروف دون هذا المعنى وان كان هو حراما ايضا اذا لم يتعلق به غرض صحيح يوجبه وينذر به وكيف كان ففي لك ظاهر الاصحاب ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهي ويحتمل الصحة لصدق الامتثال بالامساك عن المفطرات مع النية وتوجه النهي الى الصمت المنوي بنيته وهو خارج عن حقيقة العبادة وفيه انه ان كان مبنى الفساد النص ومعقد الاجماع فلا اشكال في ظهورهما في توجه النهي الى نفس الصوم على هذا الوجه وان كان مبنى التشريع فالتحقيق الفساد ايضا مع الادخال في العمل على وجه التشخيص للمامور به من حيث تعلق الامر به ضرورة عدم حصول الامتثال ح لعدم امر كذلك المفروض عدم ملاحظة غيره مما هو ثابت واما التشريع في اثناء العمل او في ابتدائه لكن لا على الوجه المزبور بل على ضم الصمت الى المفطرات فالاصح عدم ابطاله لعدم الدليل لانه امر خارج عن العبادة لكن قد يتناول المتجه عدم اختصاص صوم الصمت بالحكم المزبور فلا ينبغي الاقتصار عليه اللهم الا ان يكون تبعا للنص ولان الثابت في شرع بني اسرائيل الصوم عن الكلام كالصوم عن الطعام بل ربما فسر به قوله تعالى فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا فلذا ناسب ذكره بالخصوص وكذا البحث في صوم الوصال الذي قد حكي الاجماع على حرمته ايضا في محكي كره والمنتهى وغيرهما وقال علي بن الحسين ع في خبر الزهري وصوم الوصال حرام والصادق ع في خبر زرارة لا صيام في وصال وفي صحيح منصور بن حازم لا وصال في صيام كقول النبي ص في الوصية لعلي ع لا وصال في صيام وكان يواصل ويقول اني لست كاحدكم اني اظل عند ربي فيطعمني ويسقيني وقال ابو جعفر ع في خبر زرارة المروي عن المستطرفات لا قران بين صومين الى غير ذلك من النصوص التي جعل في الوسائل منها ما تقدم في بعض اخبار مسئلة تقديم الصلوة على الافطار انه قد حضرك فرضان فابدأ بافضلهما وافضلهما الصلوة وان كان فيه ما فيه فما عساه يظهر من ابن الجنيد من جواز الوصال لا ريب في فساده قال لا يستحب الوصال الدائم في الصيام لنهي النبي ص عن ذلك ولا باس بما كان منه يوما وليلة ويفطر في السحر ويكره ان يصل الليلة التي من اول الشهر باليوم الذي هو اخر الشهر مع

احتمال ارادته عدم الجواز من نفي الاستحباب بقرينة الاستدلال عليه بالنهي المفيد للحرمة وان العبادة لا تكون الا راجحة ويكون قوله لا باس الخ خلافا في المراد بالوصال كما ستعرف ومرجعه ح الى كلام ابن ادريس ويحتمل ايضا ارادته صوم الدهر عدا يومي العيدين من الوصال الدائم والكراهة من نفي الاستحباب للنصوص الدالة عليها وما في الخ من احتمال المنع منه واضح الضعف وح فلا يكون في كلامه تعرض للوصال بالمعنى الذي تسمعه من ابن ادريس واما قوله ويكره الخ فقد يناسبه في الجملة قول ابي جعفر ع في خبر عمرو بن خالد كان رسول الله ص يصوم شعبان وشهر رمضان يصلهما وينهى الناس ان يصلوهما خصوصا اذا اريد منه الصوم لا خصوص ذلك وكيف كان فخلافه غير محقق او غير معتد به في تحصيل الاجماع على ذلك كما اعترف به في الخ وانما الكلام في موضوعه ففي المتن وفع ود والخ وغيرها هو ان ينوي صوم يوم وليلة الى السحر بل في ك نسبته الى الشيخ في بر واكثر الاصحاب لقول الصادق ع في صحيح الحلبي الوصال في الصيام ان يجعل عشاءه سحوره وقوله في الصحيح ايضا عن حفص البختري المواصل في الصيام يصوم يوما وليلة ويفطر في السحر وفيما ارسل عن الصادق ع ايضا الوصال الذي نهي عنه ان يجعل الرجل عشاءه سحوره مضافا الى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقيل والقائل ابن ادريس حاكيا له عن اقتصاد الشيخ ولم نحققه والفاضل في محكي التلخيص هو ان يصوم يومين مع ليلة بينهما لخبر محمد بن سليمان عن ابيه عن ابي عبد الله ع سألته عن صوم شعبان ورمضان لا يفصل بينهما قال اذا افطر من الليل فهو فصل قال وانما قال رسول الله ص لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين في غير افطار وقد يستحب للعبد ان لا يدع السحور وربما اشعر به خبر المستطرفات ايضا بل لعله المفهوم من الوصال ضرورة كون المنافي منه وصال اليومين بالصوم وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لا دلالة فيه الا على عدم وجوب الصيام بعد الليل دون الحرمة وظ المحكي عن اقتصاد الشيخ في الخ ان صوم الوصال ان يجعل عشاءه سحوره او طوى يومين وتقرب منه ما في ضه من انه ان ينوي صوم يومين فصاعدا بحيث لا يفصل بينهما بفطر او صوم يوم الى وقت متراخ عن الغروب ومنه ان يجعل عشاءه سحوره بالنية ولعله كك بناء على ان صوم الحرمة فيه التشريع ضرورة اشتراك الجميع فيه على هذا التقدير نعم تظهر ثمرة الخلاف بناء على كونه محرما لنفسه ان خلا عن التشريع لعل الاقوى ح ما في الاقتصاد من كونه الاعم من الامرين جمعا بين النصوص وعلى الاول يتجه عدم الحرمة اذا اخر الافطار بغير نية او تركه واسائيلا لعدم التشريع وح بل يظهر من الفاضل وغيره انه لا وصال مع عدم النية بل في ك نسبته الى قطع الاصحاب فان تناول المفطر امر مباح لا دليل على وجوبه لا ظهور للنصوص ولا كلام الاصحاب في الاطلاق فان لفظهما ملاحظة النية التي هي معتبرة في مفهوم الصيام شرعا فمجرد ترك الافطار لا يسمى صياما يومين مثلا وكذا لو نوى ترك الافطار او تأخيره في الليل او في اثناء النهار من غير ان يجعل ذلك في نية الصوم لم يؤثر فيه فسادا ولا حرمة قلت لكن في ك ان الاحتياط يقتضي اجتناب ذلك لان المستفاد من الروايات تحقق الوصال بتأخير الافطار الى السحر مط وربما يؤيده قوله فيما تقدم في مسئلة تاخير الافطار عن الصلوة انه قد حضر فرضان فابدأ بافضلهما وافضلهما الصلوة وما في المحكي عن نكاح ط ان من خصائص النبي ص اباحة الوصال قال وهو ان يطوي الليل بلا اكل وشرب مع صيام النهار الا ان يكون صائما الا ان الصوم في الليل لا ينعقد بل اذا دخل الليل صار الصائم مفطرا بلا خلاف ونحوه عن نكاح كره ايضا فتأمل جيدا والله اعلم **و الثامن** ان تصوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها او مع نهيه لها لقول ابي جعفر ع في صحيح ابن مسلم ليس للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وقوله في خبره الاخر ايضا جاءت امرأة الى النبي ص فسألته ما حق الزوج على المرأة فقال ان تطيعه ولا تعصيه ولا تتصدق من بيته الا باذنه ولا تصوم تطوعا الا باذنه ولا تمنع نفسها وان كانت على ظهر قتب قال الصادق ع في خبر عمرو بن جبير العرزمي جاءت امرأة الى النبي ص فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة قال هو اكثر من ذلك فقالت اخبرني بشيء من ذلك فقال ليس لها ان تصوم الا باذنه وعلي في خبر الزهري عن علي بن الحسين ع واما صوم الاذن فالمرأة لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها والعبد لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه ومرسل قاسم بن عروة لا يصلح للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها كل ذلك مضافا الى ما تقدم سابقا من النصوص في الولد والضيف المشتملة على ذلك وعلى العبد ايضا والى ما في المع من الاجماع عليه ايضا كالاجماع عليه بالنسبة الى العبد لذا قال المص وكذا المملوك الذي حكي في ك الاجماع على عدم انعقاد صومه بدون الاذن فضلا عن النهي والى ما ذكره غير واحد من الاصحاب من ملك المولى والزوج من منافعهما ما ينافي الصوم ولا سيما في المرأة ولانه لكن عن علم الهدى وجماعة منهم سلار وابن حمزة التصريح بالكراهة ويقرب من ذلك ما عن ابن حمزة من استحباب ان لا يصوما بدون الاذن حاكيا عليه الاجماع بل لعله هو الذي يعطيه ما عن ير في المرأة قال واما صوم الاذن فلا تصوم المرأة تطوعا الا باذن زوجها فان صامت من غير اذنه جاز له ان يفطرها ويواقعها اللهم الا ان يكون المراد منها ما في السرائر قال واما صوم الاذن فلا تصوم المرأة تطوعا الا باذن زوجها فان صامت من غير اذنه فلا ينعقد صومها ولا يكون شرعيا وله مواقعتها فيه والزامها الافطار ويجب عليها مطاوعته فمرجعه ح الى ما في محكي ط واما التفصيل بين عدم الاذن والنهي فيكره في الاول ويحرم في الثاني فلم اجده به قائلا هنا سوى ما يظهر من الشهيد في اللمعة كما اني لا اعرف له دليلا سوى ما عرفته سابقا في حكم خبر الضيف والولد سوى ما عساه يقال من حمل جميع ما في هذه النصوص على الكراهة بقرينة لا يصلح في المرسل المزبور وضمها مع الولد والضيف الذين قد عرفت الحال فيهما او غير ذلك مما عرفته فيما تقدم مضافا الى ضعف سند جملة منها والى خبر علي بن جعفر المروي في المحكي من كتابه عن اخيه سألته عن المرأة تصوم بغير اذن زوجها قال لا باس ودعوى الملكية للمنفعة على وجه تمنع من الصوم بدون الاذن واضحة المنع خصوصا بعد تجويز الاستمتاع للزوج وان الصوم لا يمنعه خصوصا بعد تجويز ما لا ينافي منافع السيد من العبادات الشرعية كالذكر والتفكر ونحوهما بل قد يمنع وجوب طاعة السيد في نحو ذلك لو صرح بالنهي لاطلاق ادلة شرعيتها الشامل للعبد والحر فانه وان كان بينه وبين ما دل على وجوب طاعة السيد تعارض العموم من وجه الا انه قد يمنع تحكيمه عليه وذلك ان سلم في العبد فلا في الزوجة المعلوم عدم وجوب طاعتها للزوج في ذلك ونحوه مما لا ينافي الاستمتاع ومقتضى ذلك صحة الصوم مع النهي فضلا عن عدم الاذن اللهم الا ان ينعقد اجماع عليه فاني لا اجد خلافا فيه ممن ذكرنا عنهم قد يتم هو في عدم الاذن واحتمال ارادتهم منه ما يشمل النهي بعيد فيتجه ح هو مظنة الاجماع اما مع عدمه فلا يخ القول بالصحة من قوة لما عرفت خصوصا مع غيبة الزوج ونشوزها ومرضه ونحو ذلك مما لا معارضة فيه لحقه سيما في الطفل ونحوه بل قد يشك في تناول تلك النصوص لها ضرورة ظهورها في كون الزوج ممن له اهلية الاذن ودعوى الانتقال الى وليه كما ترى ومن الغريب ما في ك هنا من ظهور في ان الحكم بعدم الصحة في الزوجة والعبد من المسائل المقررة منها والمسئلة الواضحة خصوصا في العبد حيث انه لم ينقل فيها خلافا ولا ترددا وقد ظهر لك حقيقة الحال ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه في ذلك بل في سائر الافعال المندوبة التي تنافي الاستمتاع في الجملة او الخدمة فتأمل جيدا والله اعلم **و التاسع** صوم الواجب سفرا عدا ما استثني من المنذور سفرا وحضرا وثلثة الهدي ولثمانية

عشر بل البدنه كما عرفت الحال فيه مفصلا واما صوم الدم فانه وان روى الزهري في خبره عن علي بن الحسين ع حرمته فيه كالوارد في وصية النبي لعلي ع لكن قيل ان المراد به مع
صوم الايام المحرمة ما يدل عليه فلا اجماع على الظ الا من بعض متاخري المتاخرين ويمكن ارادة الكراهة من الحرمة فيهما كما افتى بها الشهيد في س وقال الصادق ع لما ساله زرارة
عنه لم يزل مكروها وفي خبر آخر له ايضا لم يزل مكروها قال سماعة سالته عنه فكرهه وقال لا باس بان يصوم يوما ويفطر يوما واحتمال العكس يدفعه ما عرفت من اتفاق الاصحاب
على التقابل بما اشعر الاشبه في نص بعض ايام المستحبة بانه افضل الافراد وفي كتاب الملهوف لابن طاوس ان زين العابدين ع بكى على ابيه اربعين سنة صائما نهاره
قائما ليله والله اعلم **النظر الثالث في اللواحق** وفيه مسائل **الاولى** المرض الذي يجب معه الافطار ما يخاف معه الزيادة بالصوم ويبنى في ذلك على ما يعلمه في نفسه
او يظنه لامارة كقول عارف بل قد عرفت فيما تقدم الاكتفاء بالخوف الذي يتحقق بالاحتمال المعتد به وان لم يصل الى حد الظن كما سمعت تفصيل الكلام في ذلك وفيما لو صام
مع تحقق الضرر متكلفا نصا وفتوى وغيره مما يتعلق بهذه المسئلة بل والمسئلة **الثانية** التي هي ان المسافر اذا اجتمعت فيه شرائط القصر وجب عليه ذلك في الصوم فلو
وح فلو صام عالما بوجوبه قضاه اي القصر لم يجزه ذلك ووجب عليه القضاء المامور به في الكتاب والسنة والفتاوى نعم ان كان جاهلا بالوجوب اجزأه ذلك ولم
يقض نحو ما سمعته في الصلوة ولا يلحق به الناسي كما قدمنا الكلام فيه مفصلا وتقدم في كتاب الصلوة ما له نفع في المسئلة هنا فلاحظ وتامل **المسئلة الثالثة**
لا خلاف اجده في ان الشرائط المعتبرة في قصر الصلوة معتبرة في قصر الصوم للاشتراك في الادلة بل ويزيد الصوم على ذلك عند الشيخ وابني حمزة والبراج والعلامة
في المخ والكتاب [illegible] والتلخيص عبارة تبييت النية للسفر فان لم يبيتها اتم صومه بل لخلاف الاول منهم الاجماع كما انه في ترفيه في ع على الافطار مع التبييت اي ومن خرج
بعد طلوع الفجر نعم في ية ومتى بيت نية السفر من الليل ولم يتفق له الخروج الا بعد الزوال كان عليه ان يمسك بقية النهار وعليه القضاء ونحوه عن الاقتصاد و
الجمل وقال في ط ومن سافر عن بلده في شهر رمضان وكان خروجه قبل الزوال فان كان بيت نية السفر افطر وعليه القضاء وان كان بعد الزوال لم يفطر ومتى لم
يبيت النية للسفر وانما تجدد له ثم ذلك اليوم ولا قضاء عليه فان اراد من عدم الافطار الامساك تعبدا كان نحو ما سمعته من ية والا كان شاذا نعم يومي اليه التعبير بالاتمام
كان قولا آخر واظهر منه في ذلك ما في ف من اطلاق حرمة الافطار على من تلبس بالصوم اول النهار ثم سافر آخره محتجا عليه بالاجماع وبالاستصحاب وبقوله تعالى اتموا
الصيام الى الليل ضرورة ظهوره في الاجزاء بهذا الصوم وان كان قد بيت النية كظهور ما في كتابي الاخبار من التخيير للمسافر بعد الزوال بين الصوم والافطار وافضلية
الاول في ذلك بضميمة احتمال الجمع واراده الامساك فتعين ما في كتبه جميعها وعلى كل حال فقد اشترط في جميعها على ما حكي عن بعضها التبييت في جواز الافطار وحكي
والفاضل المفيد الاسكافي وابو الصلاح والفاضل في اكثر كتبه والشهيد وغيرهم لا يعتبر ذلك بل يكفي في جواز افطاره خروجه قبل الزوال وان لم يكن مبيتا للسفر
الا ان ابا الصلاح منهم وجب الامساك تعبدا مع القضاء لو خرج بعد الزوال وقيل والقائل علي بن بابويه واختاره في المع لا يعتبر ذلك ايضا بل يجب القصر ولو خرج
قبل الغروب لم يكن مبيتا للسفر فتكون الاقوال حينئذ ستة وسبعة والاول منها اشبه عند المص ومن عرفت لمضمر ابي بصير المرسل اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر
من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان وخبر علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في السفر افطر اذا خرج من منزله
وان لم يحدث نفسه من الليل ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه وخبر سماعة سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح قال يتم صومه ذلك و
خبر سليمان بن جعفر الجعفري سالت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل ينوي السفر في شهر رمضان فيخرج من اهله بعد ما يصبح قال اذا اصبح في اهله فقد وجب عليه
صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة وخبر ابي بصير سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت
مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم وصحيح صفوان عن الرضا ع في حديث قال ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا
والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر قصر ولم يفطر يومه ذلك للامر بالاتمام في الاية الشامل للخارج قبل الزوال خرج منه المبيت بالاجماع فيبقى ما عداه ولاستصحاب
حكم الصوم المنعقد بقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ضرورة انه اذا كان السفر بدون تبييت فهو حاصل بعد انعقاد الصوم بخلاف ما اذا كان مبيتا فانه لم ينو
الصوم فلم ينعقد بل في المع ولو قيل يلزم على ذلك لو لم يخرج ان يقضيه لزم منا ذلك لانه صامه من غير نية الا ان يجدد ذلك قبل الزوال الا ان الجميع كما ترى اذ
النصوص فيه مع ضعف السند في اكثرها وضعف الدلالة في بعضها ومخالفتها لما سمعته من الشيخ من القضاء وعدم الاعتداد به من شهر رمضان مع عدم دلالتها
على تمام المدعى وموافقتها كما في ثق للمحكي عن الشافعي وابي حنيفة والاوزاعي وابي ثور والنخعي ومكحول والزهري معارضة بما هو اصح منها سندا واقوى دلالة كصحيح
الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال
فليتم يومه وصحيح محمد بن مسلم عنه ايضا اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان وحسن زرارة او صحيحه عنه
ايضا في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج بعد الزوال اتم الصيام فان خرج قبل الزوال افطر والجمع بينها باعتبار التبييت والخروج قبل الزوال
في الافطار يقتضي الاعتداد بالصوم ووجوبه مع فقدهما او احدهما وهو خلاف ما سمعته من صريح ية ويحتمل غيرها بل لم اتحقق قائلا به ممن اعتبر التبييت وانه نادر كما
عرفت على انه فرع التكافؤ المفقود هنا من وجوه قد اشرنا الى بعضها فلا باس ح بطرح ما لا يقبل التقييد منها بهذه ان كان وتقييد الباقي بها كل ذلك مضافا
الى ما في عدم الدلالة في بعضها كخبر الادلاج بل قيل انه لم يقل به احد ضرورة ظهوره في عدم الاكتفاء بالتبييت بل لا يبعد ان يكون نحو هذا الخبر على حرمة السفر في
شهر رمضان بعد الفجر اذ لم تدع حاجة اليه لاستلزامه ابطال الصوم الواجب فلذلك كان عليه اتمام الصوم بخلاف ما اذا ادلج فانه لم يقطع صومه ان لم يضطر
الى السفر بل قيل انه يجوز ان يكون تبييت النية في النصوص المزبورة كناية عن السفر المضطر اليه بناء على الغالب كما انه قيل يحتمل في خبر علي بن يقطين منها عدم السفر
اصلا الى غير ذلك مما قيل او يقال فيها على حسب غيرها من النصوص التي يتفق رجحان غيرها عليها واستصحاب الصوم والامر بالاتمام والنهي عن الابطال بناء على
شمولها لمثل المقام يجب الخروج عنها بنصوص الزوال ودعوى عدم النية مع التبييت مع عدم جريانها في المتردد فيها مع المنافاة بين نية الصوم ونية السفر
ضرورة الاكتفاء في تحقق الاولى باصالة عدم وقوعه منه ان يبيت نيته اذ ذلك اعم من وقوعه لعل السفر من المفطرات كي يجب العزم على عدمه في اصل نية

الصوم وانما هو شرط له بمعنى انه يرتفع وجوب الصوم عند تحققه فلا يقدح ح بل العزم عليه في نية الصوم حال عدمه ووقوعه لكنه هو الموافق للاصل العقلي وكذا الشرعي
في وقوعه استصحاب ذلك في منافيات الصوم القهرية كالحيض ونحوه مع فرض التردد في حصولها او الظن فانه لا اشكال في تحقق النية لديها اعتمادا على ذلك الاصل
الشرعي الذي لا يتفاوت فانه بين الاختياري والاضطراري ومن هنا يمكن دعوى الاجماع على خلاف ما التزمه المص مع ان كلام الشيخ الذي هو الاصل في المذهب
المزبور صريح في اعتبار الخروج مع التبييت في الافطار ووجوب القضاء وانه لا يكفي الثاني عن الاول فمن حكى عنه ذلك كان محتاطا بالحكاية وان كان اوله في ية قد
يعطي ذلك الا ان آخره صريح فيما قلناه وعلى كل حال فلا ريب في ان الاقوى ما اختاره المص جماعة لصحة دليله وصراحته واما ما ذهب اليه علي بن بابويه فلم نجد له
دليلا بعد الاطلاق الا بيان المنزل على التفصيل المزبور كاطلاق ما دل على التلازم بين القصر والافطار سوى مضمر عبد الاعلى مولى ال سام في الرجل يريد السفر في شهر رمضان
قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل الضعيف سندا بل ودلالة بما قيل من احتمال كون خرج فيه بالحاء المهملة فيكون الظرف فيه متعلقا بقوله يفطر والمعنى
ان على المسافر في شهر رمضان ان يتناول المفطر ولو قبل مغيب الشمس وان كان يعسر عليه ذلك اجراء للسنة ومخالفة للمنافقين الذين يصومون في السفر وعلى كل حال فلا
لا يصلح معارضا لتلك النصوص كما ان صحيح رفاعة بن موسى سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان
شاء افطر كذلك لعدم قائل بمضمونه نعم حمله في المخ على العمل بما بعد الزوال قال وانما قيدنا بذلك للجمع بين الاخبار وفي ك هذا الحمل بعيد نعم لو قيل بالتخيير ح كما هو
ظاهر الرواية لم يكن بعيدا وبذلك يحصل الجمع بين الاخبار قلت بل هو ابعد من ذلك بل لعل التامل في النصوص فضلا عن الفتاوى يورث القطع بعكس ذلك ومنه يعلم
ضعف ما سمعته عن الشيخ من التخيير للمبيت لو خرج بعد الزوال لعدم دليل معتد به لكن عد دليل له فيما ذكره هو وغيره من جواز الامساك عليه تعبدا ضرورة بطلان
ارادة ذلك من لفظ الصوم في تلك النصوص خصوصا مع التصريح في بعضها بالاعتداد به من شهر رمضان وقد بان لك بحمد الله ضعف الجميع وان الاقوى التفصيل بين
ما قبل الزوال وبعده من غير ملاحظة التبييت وعدمه وان كان الاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة لا ينبغي تركه وهو هنا يحصل بالتبييت مع الخروج قبل الزوال
دون غيره لدوران الامر بين وجوب الصوم وحرمته فيما عداه فتامل جيدا والله اعلم وكيف كان فكل سفر يجب قصر الصلوة فيه يجب قصر الصوم فيه وبالعكس اللغوي اي كل سفر
يجب قصر الصوم فيه يجب قصر الصلوة فيه لا الاصطلاحي الذي هو العكس المستوي بقرينة قوله الا الصيد للتجارة على قول ضرورة كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهو
يقتضي ان يكون المستثنى منه موجبة كلية فلا يكون من المصطلح على ان ذلك هو مقتضى ادلة المقام من النصوص وغيرها قال الصادق ع في صحيح معاوية بن وهب هما واحد
اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وفي خبر سماعة عنه ليس يفترق التقصير والافطار فمن قصر فليفطر ومن افطر فليقصر مضافا الى كون المناط فيهما معا السفر قال في صحيح
عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره في الصيد او في معصية الله او رسولا لمن يعصي الله او في طلب شحناء او سعاية ضرر على قوم من المسلمين وقال
ابو جعفر ع في خبر تغلب قال قال رسول الله ص خيار امتي الذين اذا سافروا افطروا وقصروا الخبر وقال المرتضى في الانتصار لا اختلاف بين الامة في ان كل سفر اسقط فرض
الصيام ورخص في الافطار فهو بعينه موجب لقصر الصلوة ونحوه في الغنية فما عن الشيخ في ية وط وابن حمزة من الفرق بينهما فيما اذا كانت المسافة اربعة فراسخ ولم يرد
الرجوع ليومه فيتحتم الصوم والتخيير في الصلوة بين القصر والاتمام الا ابن حمزة فاشترط في التخيير المزبور ارادة الرجوع من الغد واضح الضعف خصوصا بعد الاطلاق الا انه
القضائي للصوم بمطلق السفر كقول الصادق ع اذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافرا افطر وقوله في صحيح ليث اذا سافر الرجل في شهر رمضان افطر وكذا ما فرقناه بينهما ايضا
ذكره في السفر اذا اقام في بلد خمسة ايام بالتقصير في صلوة النهار دون الصوم وصلوة الليل ووافقهما عليه ابن البراج ايضا على ما قيل ولا ريب في ضعفه واضعف من ذلك القول
الذي اشار اليه المص وان حكى ابن ادريس الاجماع عليه لانا لم نتحققه بل المحقق خلافه وهو قول الشيخ في ية وط بالفرق بينهما في صيد التجارة بالاتمام في الصلوة والقصر في
الصوم لا دليل عليه فضلا عن مخالفته للادلة وخبر زرارة سال ابا عبد الله ع عن الرجل يتصيد اليوم واليومين والثلثة ايقصر الصلوة قال لا الا ان يشيع الرجل اخاه في
الدين وان التصيد مسير باطل لا تقصر الصلوة فيه صريح فيما لا يقوله الخصم من كون التصيد مسير باطل فلا ينبغي ان يفطر فيه ايضا ضرورة عدم كون التصيد للتجارة من ذلك
ولا اقل من الافطار فيه حجة وواضح كخبر عبيد بن زرارة سالته ايضا عن الرجل يخرج الى الصيد ايقصر او يتم قال يتم لانه ليس بمسير حق نعم في مرسل عمران بن محمد عن الصادق ع قلت له
الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او يومين يتم او يقصر قال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر وان خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة وفي خبر حماد بن عثمان عنه في قول
الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا اليها هي حرام عليهما كما هي على المسلمين وليس لهما
ان يقصرا في الصلوة وفيه ان المراد بالفضول في الاول صيد اللهو لا صيد التجارة الداخل في صيد القوت للعيال على ان ظاهره القصر فيهما معا الا في الصوم وان الثاني لا عمل
له لمنافاته المعصية لا التجارة التي لو كانت فيها لم يكن وجه الفرق بين الصوم والصلوة ويمكن قراءة الاخير بكسر الصاد بمعنى الملوك الصيد المتكبرين والباقي منهم الخارج
على الامام كما فسرهما به والعادي باللص في مرسل البزنطي وغيره لكن في خبر حماد بن عثمان عنه ع الباغي طالب الصيد والعادي السارق ليس لهما ان يقصرا من الصلوة وليس لهما اذا اضطرا الى
الميتة ان ياكلاها ولا يحل لهما ما يحل للناس وفي المحكي عن معاني الاخبار روي ان العادي اللص والباغي الذي يبغي الصيد لا يجوز لهما التقصير في السفر ولا اكل الميتة في الاضطرار
الا انهما كما ترى ظاهران في صيد اللهو لذلك لم يكن محلا للرخصة الشرعية التي منها الافطار في السفر لا صيد التجارة الذي هو محل البحث كما هو واضح فبان لك
من ذلك كله ضعف القول المزبور وغيره مما فرق فيه بين الصلوة والصوم مضافا الى ما تقدم في كتاب الصلوة مما له نفع في هذه المسائل ولقد اطنب الفاضل في المخ
في الاستدلال على فساد القول المزبور لكنه مما لا ينطبق على اصول الامامية وقواعدها ولا يجدي في ثبوت الحكم الدليل لو كان فلاحظ وتامل نعم ربما فرق بينهما في الاماكن الاربعة
التي يخير فيها في الصلوة بين القصر والاتمام بل الاتمام افضل بخلاف الصوم فان الظ عدم جوازه فيها وفي ك انه يمكن تكلف الغناء عن استثنائها من الكلية في
المتن ونحوه بالتزام كون القصر فيها واجبا تخييريا بينه وبين التمام لان الواجب هو الصلوة لا تتادى الا باحدهما فيكون واحدا منهما موصوفا بالوجوب
كالجهر والاخفات في بسملة القرائة الواجبة الاخفاتية وح ينطبق على الكلية المزبورة في المتن وغيره قلت يمكن ان يقال ان المراد منها كون السفر الموجب للافطار
موجبا للقصر وهو واحد في الاماكن ليس من السفر في شيء وانما الفرق بينهما في المسئلة السابقة وهي فيما لو سافر بعد الزوال فقد تقدم انه لا اجزاء في الكلية

لانه باعتبار كونه بعد الزوال كالذي قد فرغ منه فلا يؤثر السفر فيه كما يومي اليه حكم القادم من السفر فانه قبل الزوال يصوم اذا لم يكن قد تناول شيئا بخلافه بعد الزوال بل وما في
البينة ونحوه مما يشعر بكون الزوال منتهى الخطاب بالصوم فلا يندرج في الكلية او يلزم تخصيصها بذلك للادلة السابقة والله اعلم والامر سهل بعد وضوح الحكم
في المسئلة الرابعة التي هي ان الذين يلزمهم تمام الصلوة سفرا يلزمهم الصوم وهم الذين سفرهم اكثر من حضرهم ما لم يحصل لاحدهم اقامة عشرة ايام في بلده او غير بلده بلا خلاف
احد في شيء من ذلك ولا اشكال كما عرفته في كتاب الصلوة ولكن في المتن هنا قيل يلزمهم الاتمام مط عدا المكاري ولم نظفر بقائله كما اعترف به في المدارك وعن بعض شراح النافع ولعل ما
سمعه من معاصر له في غير كتاب مصنف **والمسئلة الخامسة** ايضا وهي لا يفطر المسافر حتى يتوارى عنه جدران البلد او يخفى عليه اذانه بعد الاحاطة بما قدمناه في
كتاب الصلوة فيها وفي غيرها من الفروع المتعلقة بالمقام فلو افطر قبل ذلك كان عليه مع القضاء الكفارة بلا خلاف ولا اشكال وانما الكلام في ظهور سقوطها لو
استمر على السفر حتى خفي عليه ذلك وقد تقدم تحقيق الحال فيها وفي نظائرها والله اعلم **المسئلة السادسة** الشيخ والشيخة والمرأة الكبيرة وذو العطاش بضم العين وهو
داء لا يروى صاحبه ذكرا وانثى يفطرون في رمضان بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه من غير فرق بين عجزهم عنه وبين كونه شاقا عليهم مشقة لا تتحمل نعم يتصدقون
عن كل يوم بمد من طعام وفاقا للصدوقين وابني ابي عقيل والجنيد والبراج وسعيد والشيخ والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم لصحيح ابن مسلم سمعت ابا جعفر ع يقول
الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا فلا شيء عليهما
ونحوه صحيحه الاخر عنه ايضا الا انه قال ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام وجمع بينهما الشيخ فيما يحكى عنه بحمل المدين على القادر فان لم يقدر فبمد ولا
شاهد له واولى منه ما في الاستبصار من الجمع بالندب لاصالة البراءة من الزائد ولانه مقتضى التخيير بين الاقل والاكثر الذي هو مقتضى الامر بهما في الخبرين مضافا الى
قصور الخبر المزبور عن تقييد غيره مما تضمن المد من الصحيح الاول والصحيح الاخر ايضا في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي
يأخذه العطاش بناء على ان طعام المسكين مد وخبر عبد الملك بن عتبة الهاشمي سألت ابا الحسن ع عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان
فقال تصدق في كل يوم بمد من حنطة وصحيح عبد الله بن سنان او حسنه سألته عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان قال يتصدق كل يوم بما يجزي من طعام
مسكين ومرسل ابن بكير عن ابي عبد الله ع في قول الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الذين كانوا يطيقون الصوم فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك
فعليهم لكل يوم مد وخبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي سألته عن قول الله عز وجل وعلى الذين الخ قال هو الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض وخبر رفاعة المروي عنه
ايضا عن ابي عبد الله ع في الاية ايضا قال المرأة تخاف على ولدها والشيخ الكبير وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان قال يتصدق
بما يجزي عنه من طعام مسكين لكل يوم مد وخبر الكرخي قلت لابي عبد الله ع شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود فقال ليوم برأسه
الى ان قال قلت فالصيام قال اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله عنه فان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار فلا شيء
عليه وخبر ابي بصير المروي عن نوادر ابن عيسى قال ابو عبد الله ع ايما رجل كبير لا يستطيع الصيام او مرض من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه
فدية طعام مسكين وهو مد لكل مسكين وخبره الاخر عنه ايضا قلت له الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال يصوم عنه بعض ولده قلت فان لم يكن له ولد قال فادنى قرابته
قلت فان لم يكن له قرابة قال يتصدق بمد في كل يوم فان لم يكن عنده شيء فليس عليه وخبر داود بن فرقد عن ابيه عن ابي عبد الله ع فيمن ترك الصيام قال ان كان من مرض فاذا
برئ فليقضه وان كان من كبر او عطش فبدل كل يوم مد وغيره مع اشتمالها جميعا على مد دالة على اصل الحكم وما في الاخير منهما من صيام الولد وغيره من ذوي القرابة من الشيخ لم اجد
عاملا بما يظهر منه من وجوب ذلك في زمن حياته نعم حمله الشيخ كالشهيد في س على الندب ولا بأس به وان كان مستغربا ثم على كل حال ان امكن القضاء بعد ذلك وجب والا سقط كما نص عليه
الفاضل وغيره لعموم من فاته ولان بعض افراد ذي العطاش او جميعها من المرض الواجب قضاء ما فات به في الاية والرواية لكن قد يشكل ذلك فيما لو صام عنه ولده او ذو قرابته
بناء على مشروعيته فيه والا سقط ولا ينافي ذلك نفيه في صحيح ابن مسلم السابق بعد انصرافه حتى في ذي العطاش الذي هو كانقلاب المزاج الحار في الكبد او غيره الى الغالب مع
عدم التمكن من القضاء اللهم الا ان يقال ان نفيه ظاهر في حال التمكن منه لا عدمه وفيه انه يمكن ان يكون المراد منه بيان حالهما عن القضاء كالاداء او بيان عدم القضاء عنهما
لو ماتا او نحو ذلك فتأمل بل الظ وجوب الفدية ايضا مع ذلك كما نص عليه في س لاطلاق ما دل عليها وليس ذلك جمعا بين العوضين اذ يمكن بل لعله الظ كون الفدية كفارة
عن صوم تعمد افطار اليوم لا لقضائه فلا ينافيه ح غلبة عدم التمكن من القضاء حتى ينزل الاطلاق بما عليه مع انه لا دليل عليه ولا داعي اليه فتأمل اللهم الا ان يقال ان لفظ
الاجزاء في صحيح الحلبي وحسن ابن سنان ظاهر في ارادة الاجزاء عن الصوم وكونه بدلا عنه فيكون مقتضاه الاكتفاء بالصدقة او سقوط القضاء لا العكس الذي هو محل البحث فتأمل جيدا
وعلى كل حال فقد بان لك الدليل على اصل الحكم وفروعه لكن ومع ذلك قيل والقائل المفيد وعلم الهدى وسلار وابنا زهرة وادريس والفاضل في المخ ان عجز الشيخ والشيخة
سقط التكفير كما يسقط الصوم وان اطاقاه بمشقة كفرا بل حكى الثاني والرابع منهم الاجماع عليه للاصل ومناسبة الفدية لكون الفدية مقدرة واعليه في الجملة وصحيح ابن مسلم
المتقدم في تفسير الاية الظاهر في كون الشيخ الكبير وذي العطاش يطيقان الصوم ومن المعلوم ان منهما من لا يطيقه فلابد من حمله على تخصيص الفدية بمن اطاق منهما دون من لا
يطيقه منهما وجملة مما دل عليها في المتن كالمتضمن لفظ يضعف ولا حرج ونحوهما الا ان الجميع كما ترى ضرورة انقطاع الاصل ببعض ما عرفت فضلا عن جميعه ومنع المناسبة
المزبورة او عكسها لاجتهاد لها ومعارضة صحيح ابن مسلم بغيره من الاخبار الواردة في تفسير الاية التي ادعى بعضهم انها منسوخة فيخرج عما نحن فيه وعدم اقتضاء الدليل في
الخبر الظ في ذلك بعد تسليم ظهوره واما الاجماع المحكي فهو موهون بما عرفت من الغريب لا سند الا بقوله فان لم يقدرا في صحيح ابن مسلم وقوله فان كانت له قدرة
في خبر الكرخي بتخيل كون المراد القدرة على الصوم وهو كما ترى اذ لا ريب في ظهورهما او صراحتهما خصوصا خبر الكرخي في ارادة القدرة على الصدقة كما هو واضح ومن هنا كان
المحكي الاول اظهر لكن ظاهر ان القول المزبور انما هو في الشيخين دون ذي العطاش وليس كذلك فان سلار على ما حكي عنه قد نفى الفدية عنه مع اليأس من برئه وعن ابن
حمزة التوقف فيهما وان كانا محجوجين بما عرفت بل قطع المحقق الشيخ على ما حكي بالقضاء والفدية على المأيوس من برئه فاتفق انه برئ واختاره المقداد في [illegible] كما ان الفاضل
في محكي التلخيص نفى الفدية عنه واقتصر على القضاء في المأيوس الذي برئ وقطع في جملة من كتبه تبعا للمفيد وعلم الهدى وابني ادريس بعدم الفدية عليه اذا كان مرجو الزوال

خلافا لما عن الشيخ وسلار وابني حمزة والبراج لانه مرض فيجري عليه حكم غيره من المرضى ومال اليه بعض متأخري المتأخرين قال لان صحيحي ابن مسلم باشتمالهما على نفي القضاء ظاهران
في المأيوس من برئه وخبرا ابن بكير وابي بصير ضعيفان مع الارسال والاضمار وخبر داود مع ضعفه بما يظهر منه ايضا عدم التمكن من القضاء فينبغي ح على حكم المرض الذي
هو القضاء خاصة مع البرء دون الفدية ومنه يعلم ما في كلام المحقق الشيخ علي فان العطاش مرض فقد دل النص والاجماع على ان المريض اذا برئ يجب عليه القضاء من غير فدية
لليأس وعدمه وخبر محمد بن مسلم لا يصلحان لاستثنائه من الامراض كما ان خبر داود لا يدل على خروجه عن اطلاق المرض وفيه ان الاقوى ان حكمه كالشيخين يفطران عند
العجز راسا وانما يجب الفدية مع [illegible] وضعف ان اطلاق النصوص المزبورة يدفع بذلك كله ضرورة اقتضائه وجوب الفدية عليه على كل حال واما القضاء فانه وان نفي في صحيح
ابن مسلم الا انه محمول على ما اذا لم يتمكن راسا فلا ينافي ما دل على وجوبه من عموم من فاته وان كنتم مرضى ونحوه بناء على ان العطاش منه ولا بأس باختصاص هذا المرض من
بين هذه الامراض بوجوب الفداء ولو قيل بعدم اندراجه في اطلاق المرض كما عساه يشعر به خبر داود لم يكن اشكال في الحكم اصلا اذ وجوب الفداء لهذه النصوص ووجوب القضاء
لعموم من فاته الذي لا يحكم عليه ما في الصحيحين المتقدمين بعد ان عرفت الحال فيه فتأمل جيدا والله اعلم ثم لا يخفى عليك ان الحكم في المقام ونظائره من العزائم لا الرخص ضرورة
كون الدليل فيه نفي الحرج ونحوه مما يقتضي رفع التكليف مضافا الى لفظ الوضع ونحوه في خبر الكرخي وما عساه يظهر من قوله لا جناح ونحوه من ارتفاع التعيين خاصة لا بد
من ارجاعه الى ما ذكرناه سيما مع عدم ظهور خلاف فيه من احد من اصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني من جعل المرتفع التعيين خاصة تمسكا بظاهر قوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه الى قوله وان تصوموا خير لكم بعد كون المراد منه الشيخ وذا العطاش لكنه كما ترى اذ الاية مع فرض كونها غير منسوخة بقوله من شهد منكم الشهر فليصمه قد عرفت
ما ورد فيها من النصوص مضافا الى ما رواه علي بن ابراهيم في المحكي عن تفسيره بسنده الى الصادق ع من تفسيرها بمن مرض في شهر رمضان فافطر ثم صح فلم يقض ما فاته حتى جاء رمضان
اخر فعليه ان يقضي ويتصدق لكل يوم بمد من طعام بمكن حملها على الاستقلال وقوله وان تصوموا على الاول ببيان كون الصوم خيرا من السفر المقتضي للافطار وان المراد كونه خيرا في
نفسه لا تخيرا وجوبيا او غير ذلك مما لا ينافي ما ذكرنا والله اعلم هذا والتحقيق ان المراد بالشيخ والشيخة من توقف بقاء صحة مزاجهما على تعدد الاكل والشرب في ازمنة متقاربة
للاشياء المرتفعة الهضم لا ريب في منافاته بل هما ح كذي العطاش بعد عدم تمكنهما من الاكل دفعة ولو لضعف الهاضمة ومن عدم الاكل مط وليس المراد من الشيخ الذي ذكره
في القاموس مستبانة منه السن او من خمسين او احدى وخمسين الى اخر عمره او الى الثمانين المعلوم بلوغ اكثر الناس هذا السن مع وجوب الصوم عليهم بل المراد به ما ذكرناه كما
يعرف ذلك من كلام الاطباء وبه يعرف وجه حكمة الشرع في افطارهما والحاقه بذي العطاش بهما والله اعلم **المسئلة السابعة** لا خلاف في ان الحامل المقرب والمرضعة
القليلة اللبن يجوز لهما الافطار في رمضان مع التضرر بالصوم لما دل على نفي الحرج والاضرار وارادة الله تعالى اليسر وسهولة الملة ونحو ذلك وخصوص صحيح ابن مسلم سمعت الباقر ع يقول
الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطران بمد من طعام وعليهما
قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد بل عن المنتهى الاجماع بقسميه لكن من الصحيح المزبور مع عموم من فاته وغيره وما قيل من انه نوع من المرض وان كان فيه ما فيه يستفاد انهما
يقضيان وجوبا مضافا الى مكاتبة ابن مهزيار المروية عن المستطرفات قال كتبت اليه اسأله يعني علي بن محمد ان امرأة ترضع ولدها وغير ولدها في شهر رمضان فيشتد عليها الصوم
وهي ترضع حتى غشي عليها ولا تقدر على الصيام ترضع وتفطر وتقضي صيامها اذا امكنها او تدع الرضاع وتصوم فان كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من يرضع ولدها فكيف تصنع فكتب
ان كان يمكنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها واتمت صيامها وان كان ذلك لا يمكنها افطرت وارضعت ولدها وقضت صيامها متى ما امكنها فالمحكي عن المعظم بل في ضه القطع
فما عن علي بن بابويه وسلار من عدم وجوب القضاء بل لعله الظ من عدم تعرض الصدوق وعلم الهدى له ايضا لا وجه له بل يجب مع القضاء الصدقة عن كل يوم بمد من طعام اذا كان الخوف
على الولد بلا خلاف اجده فيه للصحيح المتقدم اما اذا كان الخوف على النفس خاصة فعن ظ الاكثر كما في شرح الاصبهاني والمدارك كما في الك وغيرها عدم وجوب الفدية بل في س ما يقضي بكونه
ظ الاصحاب قال لو خافت المرأة على نفسها دون ولدها ففي وجوب الفدية وجهان الرواية مطلقة ولكن الاصحاب قيدوا بالولد وان كان قد ينافيه بان المحكي عنه التصريح بذلك الخ
الاسلام في شرحي س وعد بعض من تأخر عنه مع ان المحكي عن الصدوقين وابن حمزة والفاضلين في المعتبر والتذكرة وهي بل القطع بتساوي الخوفين في وجوب الفدية كما ان المحكي هنا
وفي مع وعن الشيخ في الخلاف والفاضل في د والتلخيص والتبصرة ذكروا الاطلاق الشامل لهما ولعله لا يخ من قوة لاطلاق الصحيح المزبور بل قد يشعر قوله فيه لا يطيقان بكون الخوف
على النفس ودعوى انسباق الخوف على الولد من قلة اللبن ممنوعة لامكان كون ذلك داعيا لشدة ضعفها مع انه لا اثر له في الحامل ومكاتبة ابن مهزيار لا دلالة فيها على نفي
الفداء لكون الخوف على النفس خاصة على وجه يصلح لتقييد الاطلاق المزبور وان ظنه بعض متأخري المتأخرين وعدم الفداء في الذي يخوف على نفسه المرض او زيادته المندرج
فيه ما نحن فيه للاصل لا لان ذلك يقتضي عدم الفداء ضرورة انه انما يقتضي الافطار خاصة فلا بأس ح بالفرق بين افراده في وجوب الفدية مع القضاء وعدمه وليس فيه تخلف
المعلول عن العلة كما هو واضح اذ لا مانع من عدم وجوب الفداء في ذلك بخلاف ما نحن فيه عقلا ولا شرعا ودعوى ان عدمه في الاقوى يقتضي عدم وجوبه في الادنى الذي
هو محل البحث واضحة المنع ضرورة عدم مجال للعقل في ادراك ذلك هنا بحيث يصلح لرفع اليد عن ظ الدليل الشرعي كدعوى ان الظهور يدفعه اعراض المشهور عنه لما عرفت من
عدم تحقق الشهرة بل لعل المتحقق خلافها على انها بنفسها هنا لا تصلح لذلك فلا ريب في ان الاقوى والاحوط وجوب الفداء مط نعم قد يقوى باختصاصها فيما اذا كان الخوف
على النفس والولد للجوع او العطش او نحوهما لا لغير ذلك كمرض الولد او اشرافه على المرض المحوج الى شرب دواء ونحوه فانه وان وجب الافطار والقضاء ح لكن لا فدية للاصل مع
عدم شمول الخبر له لكنه مع ذلك لا يخ من نظر في الجملة ولا فرق في المرضع بين كونه ولدا من النسب او الرضاع ولا في المرضعة بين المستأجرة والمتبرعة لكن في ضه لو قام غيرها
مقامها متبرعا او اخذ مثلها او انقص امتنع الافطار وقد منع في الك س قال لا فرق بين المستأجرة والمتبرعة الا ان يقوم غيرها مقامها ثم قال لو قام غير الام مقامها
روعي صلاح الطفل فان تم بالاجنبية فالاقرب عدم جواز الافطار هذا مع التبرع او تساوي الاجرتين ولو طلبت الاجنبية زيادة لم يجب تسليمها اليها وجاز الافطار
وهل يجب هذا الافطار عليها الظ نعم مع ظن لحوق الضرر بتركه وانه لا يدفعه الا ارضاعها ومبنى ذلك كله وجوب المقدمة التي لا تقتضي ضررا او حرجا والمكاتبة المزبورة بل
جزم في [illegible] بوجوب الاستئجار وان زادت الاجرة على المثل مع الامكان لاطلاق المكاتبة وللقائل ان يقول بعدم وجوب الاستئجار مط بل عدم وجوب اجابة المتبرع
تمسكا باطلاق الصحيح المزبور الذي تقصر المكاتبة المزبورة عن تقييده سندا وغيره خصوصا مع اعتضاده باطلاق الفتوى ولا استبعاد في الرخصة شرعا لخصوص المرضعة كالشرع

ماكان في ذلك بل بما يؤيد تصريح هؤلاء بعدم الفرق بين الام والمتبرعة مع ان مقتضى ذلك عدم جواز التبرع لها مع اقتضائه الافطار حتى الام اذا كان للولد
وعلى كل حال فالفدية من مالها وان كان لها زوج وكان الولد له لانها بدل افطارها وان كان بسبب الولد لان ذلك هو مقتضى قوله عليهما في النص كما هو واضح
هذا وقد ذكرنا سابقا ان هذا الافطار الذي منشاؤه الضرر ونحوه عزيمة لا رخصة كما صرح به في ضمن ما سمعت التصريح به في **المسألة الثامنة**
من نام في رمضان واستمر نومه فان كان نوى الصوم فلا قضاء عليه وان لم ينو فعليه القضاء والمجنون والمغمى عليه لا يجب على احدهما القضاء سواء عرض ذلك اياما
او بعض يوم وسواء سبقت منهما النية او لم تسبق وسواء عولج بما يفطر او لم يعالج على الاشبه كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا **المسألة التاسعة** قد قطع
الاصحاب كما في ... بان من يسوغ له الافطار كالمريض والمسافر وغيرهما في شهر رمضان يكره له التملي من الطعام والشراب بل في ذلك ففي ... عنه في غيره لعدم ... احتراما
لشهر رمضان واقتصارا في الرخصة على مقدار الضرورة قال ابن سنان سألت ابا عبد الله عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية فله ان يصيب منها بالنهار
فقال سبحان الله اما يعرف هذا حرمة شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا قلت اليس له ان ياكل ويشرب ويقصر فقال ان الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في
الافطار والتقصير رحمة وتخفيفا لموضع التعب والنصب ووعث السفر ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان واوجب عليه قضاء الصوم ولم يوجب
عليه تمام الصلوة اذا آب من سفره ثم قال والسنة لا تقاس واني اذا سافرت في شهر رمضان ما آكل الا القوت ولا اشرب كل الري خلافا للمحكي عن ابي الصلاح من عدم الجواز ونحوه
في خصوص ذي العطاش لخبر عجلان عن ابي عبد الله في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروى المحمول على الكراهة
عند الاكثر لاطلاق الرخصة في الافطار وليس هو بحكم الصائم كي يقتصر على مقدار الضرورة التي هي بحكم الاجبار الذي من الواضح الفرق بينه وبين المقام المحقق فيه
الاختيار فلا فرق في الحكم المزبور بين افراد من يسوغ له الافطار وكذا لا فرق بين الجماع وبين الاكل والشرب في الجواز قال عمر بن يزيد في الصحيح سألت ابا عبد الله عن الرجل
يسافر في شهر رمضان أله ان يصيب من النساء قال نعم وقال عبد الملك في الصحيح ايضا سألت ابا الحسن يعني موسى عن الرجل يجامع اهله في السفر وهو في شهر رمضان قال لا
باس به ونحو خبر سهل بن زياد عن ... وخبر ابي العباس وخبر داود بن الحصين عن علي بن الحكم وصحيح محمد بن مسلم وغيرها من النصوص التي لا ينبغي التأمل في حمل ما ظاهره المعارضة
لها كالخبر السابق وصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله اذا سافر الرجل في شهر رمضان فلا يقرب النساء وشهد رمضان فان ذلك محرم عليه على الكراهة باعتبار منافاته لحرمة
شهر رمضان كما اومى اليه خبر ابن سنان ايضا قال سألته عن رجل اتى جاريته في شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا ... ما قيل والقائل الشيخ من انه يحرم للمسافر ان
يجامع نهارا الا عند الحاجة وعن ابي الصلاح انه لا يجوز لمن يسوغ له الافطار الجماع مختارا اما لم يخف فسادا في الدين واضح الضعف ولا سيما مع ان الاول اشبه باصول
المذهب وقواعده كوضوح الضعف فيما حكي عن ابي الصلاح ايضا من انه اذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختارا لظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله
واتموا الصيام الى الليل ولخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله عن الخروج في شهر رمضان قال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزو في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ
يريد وداعه ولاطلاق ما دل على وجوبه الا ان الجميع كما ترى قاصر عن معارضة الاصل وظاهر قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقول الصادق في صحيح
عمار بن مروان من سافر قصر وافطر وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه ايام فقال لا باس بان يسافر
ويفطر ولا يصوم ونحو خبر ابن عثمان عن الصادق وفي الصحيح عن الوشاء عن حماد بن عثمان قلت لابي عبد الله رجل من اصحابي جاءني خبره من الاعوص وذلك في شهر
رمضان اتلقاه وافطر قال نعم قلت اتلقاه وافطر او اقيم واصوم قال تلقاه وافطر والمرسل عن الصادق ايضا سئل عن الرجل يخرج ليشيع اخاه مسيرة يوم او يومين او ثلاثة فقال
ان كان في شهر رمضان فليفطر قال ايهما افضل يصوم او يشيعه قال يشيعه ان الله عز وجل وضع الصوم عنه اذا شيعه ونحوه ما دل على استحباب زيارة الحسين في شهر رمضان ...
امثاله الثاني على السفر وغير ذلك مما يظهر منه ان السفر كالموانع الاضطرارية وان الصوم لا يجب الا على الحاضر وانه لا يجب عليه ان يحضر حتى يكون مكلفا بل هو باق على
اباحة السفر له بل لعل ذلك كذلك في كل صوم قد تعين كقضاء شهر رمضان عند مجيء الشهر الاخر وصوم الكفارة لو تعين وصوم النذر ولا يجب له الاقامة فيكون الحاصل من مجموع
الادلة وجوب الصوم على من كان حاضرا وعدمه على المسافر الا ما خرج بالدليل نعم يستفاد من صحيح الحلبي وخبر ابي بصير افضلية الاقامة في شهر رمضان قال في الاول سألت ابا عبد الله
عن الرجل يدخل في شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسألته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد له
الخروج فيها او يتخوف على ماله وقال في الثاني قلت له ايضا جعلت فداك يدخل علي شهر رمضان فاصوم بعضه فتحضرني نية في زيارة قبر ابي عبد الله فازوره وافطر ذاهبا
وجائيا او اقيم حتى افطر وازوره بعد ما افطر بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قلت له جعلت فداك فهو افضل قال نعم اما تقرأ في كتاب الله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
بل في لك ان المشهور كراهة السفر الى ان يمضي ثلاثة وعشرون يوما منه ... ولعله لمرسل ابي اسباط عن ابي عبد الله اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الا في حج او عمرة او مال يخاف تلفه او اخ يخاف هلاكه وليس له ان يخرج في اتلاف مال غيره فاذا مضت
ليلة ثلاث وعشرين فليخرج حيث شاء وقد بان لك الحال من ذلك كله وان المراد من الآية وجوب صوم الشهر جميعه على من شهده اي كان حاضرا وان المراد الكراهة من النهي في
خبر ابي بصير القاصر سندا او دلالة والطلاق ما دل على وجوب تعيينه اذا لم يكن مسافرا كما عرفت والله اعلم

كتاب الاعتكاف

ويقع الكلام في ماهيته وفي اقسامه واحكامه اما الاول فالاعتكاف لغة هو الاحتباس ومنه اللبث الطويل الذي هو احد افراد لزوم الشيء وحبس النفس عليه برا كان او غيره قال
الله ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون اي لازمون لها وحابسون انفسكم عليها ونحو قوله يعكفون على اصنام لهم وشرعا على نحو النقل او المجاز الشرعي هو اللبث المتطاول للعبادة
وفي ... لبث مخصوص للعبادة وفي ... لبث في مسجد جامع مشروطا بالصوم ابتداء الى غير ذلك من تعريفاتهم التي لا فائدة مهمة في استقصائها والمناقشة في طردها وعكسها وذكر
الشروط ونحوها فيها بعد معلومية كون المراد منها الكشف في الجملة الحاصل بذلك ونحوه كغيره من الموضوعات الشرعية والمتشرعية التي تعرضوا لها مع احتمال ملاحظة
من ذكر الشروط كونه اسما للصحيح لا الاعم منه ومن الفاسد كما ان المراد من قوله للعبادة كون اللبث على وجه التعبد به نفسه فلا يتوهم شموله اللبث لعبادة خارجية كقراءة قرآن

ونحوها لا يتوهم ان المعتبر في الاعتكاف قصد كون اللبث لعبادة خارجة عنه بحيث لا يجزي الاقتصار على قصد اللبث خاصة ضرورة ظهور النصوص والفتاوى في مشروعيته
لنفسه من غير اعتبار ضم قصد عبادة اخرى معه ففي خبر السكوني باسناده الى الصادق عن آبائه عن رسول الله اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين لكن ظاهر ما يأتي
من التذكرة اعتبار ذلك بل جزم به شيخنا الاكبر في رسالته وكشفه وعلى كل حال فالاجماع من المسلمين بقسميه على مشروعيته على وجه الندب وربما كان في قوله تعالى وطهرا بيتي
للطائفين والعاكفين دلالة عليه كقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اما النصوص الدالة على مشروعيته ولو ببعضها فعل النبي فهي متواترة نعم في بعضها ان افضل
اوقاته العشر الاواخر من شهر رمضان سنة لا برواية السكوني المتقدمة وهو كما ترى ولعل قول الصادق في خبر ابي العباس اعتكف رسول الله في شهر رمضان في العشر الاول ثم
اعتكف في الثانية في العشر الوسطى ثم اعتكف في الثالثة في العشر الاواخر ثم لم يزل يعتكف في العشر الاواخر ظاهر في ... كان رسول الله اذا كان
العشر الاواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه بل قوله في خبر داود بن سرحان لا اعتكاف الا في العشر الاواخر من شهر رمضان على ما رواه
في يب ... اظهر منهما والامر في ذلك سهل وكيف كان فلا يصح الا من مكلف مسلم لما قدمناه في الصوم من اشتراط الايمان في صحة العبادة فضلا عن الاسلام
لاعتبار نية القربة فيها المعلوم عدم قابلية غير المؤمن الذي لا يقربه من ... بعد فقد الايمان لها على انك قد عرفت كون الاعتكاف اللبث المنافي لوجوب خروج الكافر
من المسجد بل لظاهر اعتبار ذلك ابتداء واستدامة لما عرفت فلو ارتد في الاثناء بطل اعتكافه وان رجع كالصوم ... هنا النهي عن اللبث في المسجد ...
عنه فلا يبطل وما قاله الشافعي واما التكليف فلا ريب في اعتباره من حيث العقل ... ولو بالاثناء اما من حيث البلوغ ففيه
البحث السابق في عبادة الصبي بالنسبة الى الشرعية والتمرينية فمن الغريب جزم المص هنا بعدم الصحة مع حكمه بها سابقا في الصوم اللهم الا ان يريد بالتكليف ما لا يشمل ...
على ما ذكر سابقا او يريد نفي الصحة الشرعية هنا واثبات الصحة التمرينية هناك كما اختاره في ذلك واومى اليه في كره قال ويصح اعتكاف الصبي المميز كما يصح صومه وهل
هو مشروع او تمريني اشكال وغير ذلك وكيف كان فشرائطه ستة **الاول النية** المعلوم اعتبارها في جميع العبادات التي منها الاعتكاف بلا خلاف لاصالتها
في كل مامور به والبحث في حقيقتها واعتبار الوجه وغير ذلك من مباحثها قد تقدم سابقا وقد ذكرنا هناك انه انما يجب فيه نية القربة خاصة وح فلا اشكال هنا
من سائر الوجوه كما اعترف به ثاني الشهيدين في المحكي من فوائده على القواعد قال ولو لم يعتبر الوجه كما هو الوجه استرحنا من الاشكالات وكان معنى وجوب الثالث
على القول به ترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه بخلاف غيره وهو كما ترى في غاية من الجودة الا ان ظاهره اختصاص ذلك في القول بعدم اعتبار الوجه اما عليه
فلا وهو ظاهر عبارة المتن ولذا قال بناء المص على ما اختاره من اعتبار نية الوجه ثم ان كان منذورا ... نواه واجبا وان كان مندوبا نوى الندب فاذا مضى له
يومان وجب الثالث على الاظهر وجدد نية الوجوب ضرورة ظهوره في وجوب التجديد لكن في لك بناء على اعتبار الوجه ان كان منذورا نوى الوجوب وان كان مندوبا
وقلنا ان المندوب لا يجب بالدخول فيه ولو مضى اليومان نوى الندب وان قلنا انه يجب بالشروع او بمضي اليومين نواه على هذا الوجه بمعنى ان يكون الجزء الاول منه واليومان
الاولان على وجه الندب والباقي على وجه الوجوب ولا يتوجه عليه ما ذكره الشارح من تقدم النية على محلها الا ان محلها اول الفعل غايته الامر ان يقع على وجهين مختلفين فيجب
بيانهما كما لو اقتصر على نية اليومين الاولين ندبا ثم جدد نية الثالث على وجه الوجوب كما هو ظاهر عبارة المص كان جيدا ولا يرد عليه ما ذكره بعضهم من ان الثلاثة اقل ما
يتحقق به هذه العبادة وهي متصلة شرعا ومن شان العبادة المتصلة ان لا يفرق النية على اجزائها بل يقع بنية واحدة لانا نقول انه لا دليل على امتناع التفريق بل قد
اعترف الاخير بجوازه في الوضوء ونحوه فليكن هنا كذلك واما ما قيل من ان الاعتكاف لما كان الاصل فيه الندب والوجوب لا يتعلق به الا لامر عارض جاز ان ينوي فيه جميع
ما هو مقتضى الاصل وهو الندب فضعيف جدا اذ لا معنى لايقاع الفعل الواجب ... كما هو واضح قلت بل هو قوي جدا ضرورة كون اعتكاف الثلاثة عبادة واحدة ولا نوقع
قبل الوقوع الا بالندب فهو ح وجهها والوجوب الحاصل بعد مضي اليومين وبالشروع انما هو من احكام تلك العبادة المندوبة لا من وجوه امرها ضرورة كونه بامر
غير الامر باصل الاعتكاف لا يعتبر في صحة اصل النية فضلا عن نية الوجه ومن هنا لو اتم المكلف الفعل بالاستدامة على مقتضى الامر الاول غير عالم بالامر الثاني صح
نعم ومن ذلك وجوب اتمام النافلة بعد الشروع فيها بناء على حرمة القطع ولو سلم فالمتجه التجديد كما ذكره المص اذ لا معنى لقصد امتثاله قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم
الوجوب الا بعد مضي اليومين كان المتجه على التجديد وقوع النية عند الغروب من اليوم الثاني على وجه لا ينافي المقارنة عرفا من غير اعتبار التقدم اليسير ... لكن في صحة
الامر ان النية للفعل المستغرق للزمان المعين كالوقوف بعرفة يكون بعد تحققه لا قبله وربما نوقش بخلو جزء من الزمان ح من النية فالاولى تقدمها بما لا ينافي
المقارنة عرفا مع فرض تعذر المقارنة حقيقة وفيه انه مناف لاعتبار المقارنة المستفادة من الادلة ودعوى صدق تحققها عرفا في نحو ما عرفه بذلك لا يقتضي
بالتقدم ومن هنا كان التحقيق ما قدمنا ولعل ذلك كله بناء على ان النية الاخطار اما على الداعي فالامر سهل بل يمكن استمراره على وجه يحصل به المقارنة حقيقة لكن في ...
شيخنا انه يكفي النية هنا على الاقوى وهو مشكل كما ان ما فيها من انه يجوز نقله عن النيابة للاموات دون الاحياء لا يخلو من اشكال ايضا بل الاقوى جوازه ولا يقدح ما فيه
من النيابة في الصوم الذي كالصلاة في الطواف ونحوها نعم ما فيها من انه لا يجوز العدول بالنية عن اعتكاف الى غيره مع اختلافهما في الوجوب والندب واتحادهما ولا عن نيابة
ميت الى غيره الا ... مع وجوبه فان الاقوى جواز العدول الى الندب ولا يخلو من اشكال جيد جدا والله اعلم ولا يخفى عليك جريان هذا البحث في نية اصل
الاعتكاف ايضا بل في كل عبادة مستغرقة للزمان والله هو العالم **الشرط الثاني الصوم** فلا يصح بدونه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه لقول الائمة
في حسن الحلبي وغيره لا اعتكاف الا بصوم وهو المراد من الوجوب في قول علي بن الحسين في خبر الزهري وصوم الاعتكاف واجب بل النصوص بذلك في غاية الاستفاضة ان لم تكن
متواترة فلا حاجة الى الاستدلال عليه مضافا الى ذلك بما في كره من ان الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلم يكن بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فاحتاج الى اشتراط الصوم لانه بمجرده
لا يكون عبادة اذ هو كما ترى نعم الظاهر ان شرطية الصوم له كشرطية الطهارة للصلاة لا يعتبر فيه الوقوع له بل يكفي في صحة الاعتكاف وقوعه معه وان لم يكن له سواء كان صوما
واجبا او ندبا رمضان كان او غيره بلا خلاف اجده فيه بل عن المع انه عليه فتوى علمائنا ويدل عليه مضافا الى ذلك في الجملة وقوعه عن النبي في شهر رمضان لكن في كره
بعد ان ذكر نحو ذلك قال ولو نذر اعتكاف ثلاثة ايام مثلا وجب عليه الصوم بالنذر لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا واشكل اطلاقه في لك بان الندب المطلق يصح

ايقاعه في صوم شهر رمضان او واجب غيره فلا يكون نذر الاعتكاف مقتضيا لوجوب الصوم كما ان من نذر الصلوة فاتفق كونه متطهرا في الوقت الذي تعلق به النذر لم يفتقر الى طهارة مستانفة نعم لو كان الوقت معينا ولم يكن صوم وجب ايضا لحرمة وجوب صوم النذر ايضا فلو نذر المعتكف صياما وصام تلك الايام عن النذر اجزاه وقيل ان المراد بعدم تبيت كلامه سابقا ولاحقا الوجوب ولو تخييرا او عند توقف الواجب عليه لذا قال بعد ذلك لو نذر اعتكافا واطلق فاعتكف في ايام اراد صومها استحبابا جاز وهو كالصريح فيما قلنا لكن جزم في ذلك بالمنع من جعل صوم الاعتكاف المنذور منذورا بالنذر في بين وجوب المضي على الاعتكاف الواجب وجواز قطع الصوم المندوب وفي ذلك وموجبه ان ثبت وجوب المضي في مطلق الاعتكاف الواجب وان كان مطلقا لكنه غير واضح لما ستقف عليه مما يدون ذلك فيتجه جواز ايقاع المنذور المطلق في الصوم المستحب اما المعين فلا ريب في امتناع وقوعه كذلك لما ذكره من التنافي بين وجوب المضي فيه وجواز قطع الصوم وفيه انه لا منافاة بين الاستحباب الذاتي والوجوب العرضي فيتجه وقوع المعين فيه فضلا عن المطلق بعد اختلاف الجهة كالفريضة في المسجد ونحوها وهو واضح وعلى كل حال فقد ظهر لك ان الاعتكاف لا يصح الا في زمان يصح فيه الصوم فان اعتكف في العيد مثلا لم يصح وكذا لو اعتكف الحائض والنفساء بل والمسافر بناء على عدم مشروعية الصوم منه لكن في المختلف عن ابن بابويه والشيخ وابن ادريس استحباب الاعتكاف في السفر محتجين عليه بانه عبادة مطلوبة للشارع لا يشترط فيها الحضر فجاز صومها في السفر وفيه انه يكفي في اشتراط الحضر فيه اشتراطه في شرطه وهو الصوم فلا وجه للاستدلال بالملازمة بين مشروعيته على جواز الصوم له سفرا ضرورة انه لا يتوقف احد في استفادة اعتبار ذلك من نحو قوله لا اعتكاف الا بصوم وقوله ليس من البر الصيام في السفر الذي هو بمعنى قوله لا صيام الا في الحضر واحتمال العكس بان يقال لا اعتكاف الا بصيام والاعتكاف بالاطلاق مشروع سفرا وحضرا فالصوم كذلك كما ترى لا اقل من ان يكون ذلك من التعارض من وجه ولا ريب في كون الترجيح لما ذكرنا لوجوه والله اعلم **الشرط الثالث العدد** ولا يصح الاعتكاف الا ثلثة ايام بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه قال الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير وموثق عمر بن يزيد لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام كقوله في خبر داود بن سرحان الاعتكاف ثلثة ايام يعني السنة وابو جعفر في خبر ابي عبيدة من اعتكف ثلثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام يومين بعد الثلثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثة ايام الى غير ذلك وحينئذ فمن نذر مثلا اعتكافا مطلقا وجب عليه ان ياتي بثلثة لانها اقل ما يتحقق به المطلق المزبور وله ان ياتي بالازيد ليس من الاقل المتحقق في ضمن الاكثر الذي لا ينصور امتثاله بالزايد عليه بعد حصوله بالاقل ضرورة عدم الامتثال في الفرض بالاقل الذي صار بعد فرض قصد المكلف للزائد جزءا كاليوم من الثلثة ولا ينافيه وجوب القضاء الخاصة لو فسد بل قد يحتمل عدم اعتبار القصد اجزاء له بعد القصد الاول للعكس الدليل على مشروعيته كذلك وكذا اذا وجب عليه قضاء يوم من اعتكاف اعتكف ثلثة ايام بضم يومين ندبا له ليصح له قضاء ذلك اليوم وان كان هو مخيرا في جعله اولا او اخيرا او وسطا على اشكال في الاخير والوسط دون الاول لكن ستعرف فيه المراد باليوم لغة وعرفا من طلوع الفجر الى الغروب الحمرة المشرقية فلا تدخل الليلة الاولى في الثلثة نصا عن الاخيرة كما بيناه غير مرة وربما يشهد له في الجملة قوله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما فالمتجه عدم لاعتدادها وان كان الاحوط الجمع بينهما خلافا للمحكي عن الفاضل وان كان المرتضى منه ولذا في الشهيد فادخلا الليلة الاولى فيها وجعلاها محل النية قياسا على الليلتين في الاثناء وفيه ان دخولها الا لكونها من مسمى اليوم بل لظهور النص والفتوى في استمرار حكم الاعتكاف وانه لا انقطاع فيه لذلك فهو قياس مع الفارق ومن ذلك يعلم ان الاعتكاف بيوم وبعض يبطل فلو نذره كذلك كان باطلا خلافا لما سمعته من الشيخ واضعف منه القول بدخول الليلة الرابعة التي يشهد اللغة والعرف بخلافها بل خبر عمر بن يزيد المتقدم وكتاب الصوم صريح في نفيه هذا القول للمغربية وانهم كذبوا فيه نعم له ادخالها في الاعتكاف لا لانه لاحد لاكثره اما بعضها او بعض اليوم ففي بغية شيخنا الميل فيه الى العدم وعليه بنى الفرق وهل يجزي التلفيق في صدق الثلثة وجهان بل قولان اقواهما نعم كما في غير المقام وفاقا للفاضل في المختلف للصدق عرفا وخلافا للمحكي عن ط وغيره ولو نذر اعتكاف شهر معين وغير معين تخلل فيه الليلة الاولى لانها من مسماه ويجزيه ما بين الهلالين تم او نقص ويقوى الاجزاء بالعدد ايضا انه الصدق لانه بكل منهما عرفا كما انه يجزيه التتابع المفروض في الشهر المطلق والايام للصدق كما في الصوم لانه لا يخفى من نظر لما تقدم في نذر الصوم بل صرح شيخنا في بغيته بوجوب التتابع في نذر ذلك الشهر الا ان ظاهرهم في المقام عدمه بل في المسالك ان للناذر يوما يوما على ان يضم لكل يوم من المنذور يومين ندبا الا انه لا يصح الصوم تطوعا ممن عليه صوم واجب لانا نقول نمنع ذلك اولا على ما اختاره المرتضى سلمنا لكن نذر الاعتكاف لا يستلزم نذر الصوم فجاز ان يعتكف في نهار رمضان فينوي اداءها من اعتكاف المنذور ندبا او بالعكس اما لو كان نذره اعتكاف شهر معين وجب مراعات التوالي للتوقف الصدق عليه فلو افطر يوما منه بعد مضي ثلاثة مثلا اثم واتم ما بقي وقضى ما فات كما ستعرفه عند تعرض المصنف وكذا الى في الحكم فيمن نذر اعتكافا متتابعا وان اختار المص وجماعة بل هو المشهور انه كان بالخيار في المضي فيه وفي الرجوع فان اعتكف يومين بعدهما وجب الثالث وقد عرفت الحال فيما لو دخل في الاعتكاف قبل العيد بيوم او يومين اي انه لم يصح لما تقدم من انه لا اعتكاف الا بصوم وهو محرم في العيد اما لو دخل في اعتكاف تم العيد مثلا او نذره ففي صحة ما عدا العيد وبطلانه وجهان هذا وقد عرفت الحال فيما لو نذر اعتكاف ثلثة ايام من دون لياليها وانه غير جائز لكن قيل والقائل الشيخ في الخلاف يصح لكن قال اذا جعل لله على ان اعتكف ثلثة ايام لزمه ذلك فان قال متتابعات لزمه بينهما ليلتان وان لم يشترط المتابعة جاز ان يعتكف نهارا ثلثة ايام بلا ليالي وقال في هذا الكتاب ايضا مثل ذلك لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام وليلتين وقال في المحكي عن ط ان نذر ايام بعينها لم يدخل فيها لياليها الا ان يقول العشر الاواخر وما يجري مجراه فيلزمه حينئذ الليالي لان الاسم يقع عليه ثم قال في موضع اخر منه اذا نذر اعتكاف ثلثة ايام وجب عليه ان يدخل فيه قبل طلوع الفجر من اول يوم الى بعد الغروب من ذلك اليوم وكذلك اليوم الثاني والثالث هذا اذا اطلقه وان شرط التتابع لزمه الثلثة ايام بينها ليلتان وقيل والقائل المشهور بل لا اجد فيه خلافا الا ممن عرفت لا يصح لانه يخرج بخروجه عن قيد الاعتكاف في الليل يبطل اعتكاف ذلك اليوم لانه خرج اعتكافه اقل من ثلثة ايام وقيل والى ذلك يرجع ما في المخ من الاستدلال على البطلان بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلاثة ايام ومفهوم ذلك دخول الليالي لكن قد يناقش بانه لا يتم في الزائد على الثلاثة فالاولى حمل كلامه على ارادة نعم الاتصال على وجه يدخل فيه الليالي المتوسطة من امثال هذا التركيب في اقامة العشرة وثلثة الحيض وغيرهما كما ان الاولى الاستدلال عليه ايضا بما يأتي من النصوص الدالة على وجوب الكفارة على من جامع ليلا وهو معتكف ضرورة على من جامع ليلا وهو معتكف ضرورة عدم الداعي الى حملها على اشتراط

التتابع كل ذلك مضافا الى امكان دعوى الاجماع على المط والله اعلم وكيف كان فلا يجب التوالي فيما نذره من الزيادة على الثلثة بل لم يرد ذلك من المفرق لصدق الامتثال بكل منهما وان كان في المفرق لا بد ان يعتكف ثلاثة ثلاثة فما زاد لما عرفت من ان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة بل قد سمعت ما في المخ من المفرق يوما يوما وان كان هو خروج عن محل البحث ضرورة ارادة المفرق في المنذور نفسه من غير ضم غيره معه مثله بان في نذر الثلثة كما صرح به شيخنا في بغية الطالب لعدم نص الفرق بينها وبين العشرة في ذلك هذا ولا يخفى عليك انه لا يجب عليه التوالي الا اذا نذره مثلا على وجه يظهر منه كما اذا شرط التتابع لفظا كما لو بان قال عشرة ايام متتابعة او معنى كالو نذر شهر رجب او العشرة الاخيرة منه او من شهر رمضان مثلا او نحو ذلك مما يتوقف صدق الاسم عليه فانه يجب عليه مراعاته فلو اخل به لعذر احتمل البناء لما تقدم في الصوم واحتمل العدم اقتصارا على المتيقن وان كان عدم الاستيناف على الاقوى مع احتمال البناء كما تعرف الحال فيه انه عند تعرض المص له والله اعلم **الشرط الرابع المكان** فلا يصح الاعتكاف الا في مسجد اجماعا بقسميه ونصوصا مستفيضة ومتواترة انما الكلام في تعيينه فعن ابن ابي عقيل انه كل مسجد قال الاعتكاف عند آل رسول الله لا يكون الا في المساجد وافضله المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وسائر الامصار مساجد الجماعات وعن جماعة انه لا يكون الا في جامع وهو ظاهر المص بل والمفيد ان عبر بالمسجد الاعظم الا ان الظاهر ان الجامع منه في مقابلة مسجد السوق والقبيلة ونحوهما من المساجد التي لم يجتمع فيها المعظم من اهل البلد لا اعتبار لذلك لو فرض تعدد الجامع في البلد الواحد جاز في كل واحد منها ولعل الشريك بينهما في الاعتكاف الواحد مع عدم الانفصال امامه بالباب مثلا ففي بغية الاستاد الا ابعد الصحة وقيل ان ذلك غير مجد بعد فرض ظهور الادلة في اعتبار الوحدة المفروض عدم تحققها بذلك في المفروض وقال في محكي هي لو فصل الجامع لكنه يجوز الاعتكاف فيه بحائط جاز ان يعتكف بكل منهما لانه بعضه لكن ليس له ان يخرج عن احدهما الى الاخر ولو حاجة من جدار او باب او غير ذلك اما لو كان احد الموضعين ملاصقا للاخر بحيث لا يحتاج الى المشي في غيرهما جاز ان يخرج من احدهما الى الاخر قلت المدار على صدق الوحدة عرفا كما لا يخفى ولو تعدد المكث في محل النية فالاقوى البطلان مع احتمال الاكتفاء بجامع اخر وقيل والقائل الاكثر كما في ثر لا يصح الا في المساجد الاربعة مسجد مكة ومسجد النبي ومسجد الجامع بالكوفة ومسجد البصرة بل في محكي هي انه المشهور بل عن المرتضى والشيخ وابن حمزة والطبرسي الاجماع عليه قائل وصوعلي بن بابويه جعل موضعه اي الاخير مسجد المدائن الذي روي ان الحسن صلى فيه وقيل ان المتجه ضمه مع الاربعة كما في المقنع لا ابداله وذلك لان ضابطه عندهم كل مسجد جمع فيه نبي او وصي نبي جماعة ومن المعلوم ان الاربعة قد تحقق فيها ذلك والخامس على فرض صحة الرواية المزبورة يلحق بها وكذا مسجد براثا بل منهم كالشيخ في ط والمرتضى في الانتصار على ما قيل من قال باعتبار كون الجماعة في جمعة ولم يتحقق ذلك في غير الاربعة بل لعل المتحقق خلافه وربما قيل ان هذا فائدة الخلاف في اعتبار الجماعة والجمعة وعلى كل حال فالاقوى الاول لقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع وقوله في خبر ابن سنان لا يصلح العكوف في غيرها يعني مكة الا ان يكون مسجد رسول الله او في مسجد من مساجد الجماعة وقوله عن ابيه في خبر علي بن غراب المعتكف يعتكف في المسجد الجامع مثله خبر علي بن عمران وفي خبر ابي الصباح عنه ايضا انه سئل عن الاعتكاف في رمضان في العشر الاواخر قال ان عليا كان يقول لا ارى الاعتكاف الا في مسجد الحرام او في مسجد الرسول او في مسجد جامع وفي حسن الحلبي او صحيحه انه سئل ايضا عن الاعتكاف فقال لا يصلح الاعتكاف الا في مسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة وتصوم ما دمت معتكفا وقال ايضا في خبر داود بن سرحان لا ارى الاعتكاف الا في مسجد الحرام ومسجد الرسول او في مسجد جامع وقال ايضا في خبر يحيى بن العلا الرازي لا يكون اعتكاف الا في مسجد جماعة بل لعله يرجع الى ذلك المرسل عن المقنع انه روي انه لا اعتكاف الا في مسجد يصلى فيه الجمعة بامام وخطبة والمرسل عن ابن الجنيد انه روى ابن سعيد يعني الحسين عن ابي عبد الله عليه السلام جواز الاعتكاف في كل مسجد صلى فيه امام عدل صلوة الجمعة جماعة وفي المسجد الذي يصلي فيه الجمعة بامام وخطبة ضرورة كونه هو الجامع غالبا كالمعلومية كونه المراد من مسجد الجماعة اذ لم يقل احد باعتبارها في الاعتكاف في جميعها كما ترى متفقه على خلاف المحكي عن ابن ابي عقيل واما موثق عمر بن يزيد الذي هو دليل الثاني قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها فقال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل صلوة جماعة ولا باس ان يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة فيمكن ارادة الاعم من المعصوم من الامام العدل فيه بل لعله على الوصف في غيره وكان وجه اعتبار صلوة العدل فيه جماعة ان السائل سئل عن مساجد بغداد وهي ليست مساجد اهل الحق الا انه يجري عليها الحكم اذا اتخذها اهل الحق لصلوتهم وجوامعهم فيكون المراد انه لا يجزي مسجد الجماعة لهم اذا لم يصل فيها امام عدل جماعة على وجه يكون جامعا لهم ولغيرهم للشك في الاكتفاء بغير ذلك وان سمي جامعا باعتبار اتخاذ غير اهل الحق كذلك وعلى كل حال فهو مع اتحاده وكونه من قسم الموثق واحتماله ما عرفت قاصر عن معارضة ما تقدم سيما بعد اعتضاده بظاهر الاية بناء على دلالتها على مشروعيته بكل مسجد ودعوى المرتضى والشيخ وغيرهما الاجماع لم يتحققها بل لعل المتحقق خلافه فلا ريب في ان الاقوى ما قلناه ويلحق بالمساجد حيطانها التي جانبها وابوابها التي فيها وسطوحها ومناراتها ومنابرها ومحاريبها وسراديبها كبيت الطشت في الكوفة ونحو ذلك مما هو مبني على الدخول ما لم يعلم الخروج بخلاف سفاياتها ونحوها مما هو مبني على الخروج ما لم يعلم دخولها والاضافات الى الجوامع حكمها مع اتخاذها اتخاذها او متسلم عقيل وهاني ونحوهما ليس من المسجد على الظاهر وما في بعض من تحقق الخروج عن المسجد بالصعود على السطح لعدم دخوله في مسماه واضح الضعف نعم لو فرض قصد المعتكف الاعتكاف في الاسفل دونه جاء فيه البحث السابق الذي قد ذكرناه فيه عند الدليل على وجوب اعتبار ذلك لو قصد ولعله لذا قطع في محكي هي بعدم الفرق بين السطوح وغيرها من غير نقل خلاف فيه بل حكاه عن الفقهاء الاربعة واستحسنه في ك وهو كذلك ولو اعتكف في مكان عد من المسجد بينة والجامعية بطل اعتكافه ولا يصلح لحوقهما ولو تعذر اتمام اللبث في المكان الذي اعتكف فيه لخروجه عن قابلية اللبث فيه باحد الاسباب احتمل الاكتفاء باللبث في غيره بل ربما قيل به وهو مشكل ولو زال المانع احتمل البناء والاقوى الاستيناف مع فرض الوجوب ويعلم بالبينة والشياع وحكم الحاكم ونحو ذلك بل يمكن الاكتفاء بخبر العدل وكيف كان فيستوي في ذلك الرجل والمراة بلا خلاف اجده بيننا بل يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ادعاه في ثر للاصالة والاشتراك وظ بعض النصوص في وجه من غير فرق بين المكان الذي عدته للصلوة في بيتها وغيره عندنا نعم خالف بعض العامة في ذلك فجوزها الاعتكاف في مسجد بيتها ولعله لذلك نبه المص على التسوية المزبورة والحضرة المشرفة وان كانت افضل من الجوامع لا تلحق بها هنا وكذا رواقها وان كان متخذا للعبادة لا لاحكام البناء جميع بقاع جامع الاعتكاف على حد سواء للمعتكف بل لا يبعد عدم اعتبار خصوص بعضها وان خصصه المعتكف نعم قد يتجه اعتباره لو خصصه الحاكم الشرعي على اشكال فيه ينشأ من عموم ولاية على هذا النحو والله اعلم **الشرط الخامس** اذن من له ولاية على المنع من الاعتكاف

كالمولى لعبده مدبرا كان او ام ولد او غيرهما والزوج لزوجته بلا خلاف اجده فيه معللين له بملكية السيد والزوج منافعهما فلا يجوز صرفهما لها بغير الاذن بل في شرح اصحابنا
انه لا دليل الاجير والضيف ظلم ولم نعثر فيهما على دليل بالخصوص نعم قد تقدم في الصوم المندوب ما له مدخلية في المقام مع فرض الاعتكاف فيه وان كان هو اخص من
المقام ضرورة اعمية الاعتكاف من ذلك حتى في الصوم المندوب انه يفرض حصول الاذن فيه فليس للمستند مدركا على الظاهر سوى المملكية المزبورة على الوجه المزبور التي يمكن
تنزيلها في العبد والاجير والزوجة دون الولد لذا لم يعتبره بعض مشايخنا لكن اعتبر عدم منعه كذا الوالدة وفيهما ايضا بحث واما الضيف فليس منه المنع فيه الا
حيثية الصوم قطعا فينبغي ان يدور الاعتكاف مدارها وبالجملة قد تقدم في الصوم ما له نفع في المقام ومنه يعلم الحال في الاعتكاف الواجب المعين والمطلق واعتبار الاذن
فيه وعدمها وعلى كل حال فاذا اذن من له ولاية كان له المنع قبل الشروع للاصل السالم عن المعارض وبعده ما لم يمض يومان بناء على جواز الرجوع او يكون واجبا بنذر وشبهه
وقلنا بوجوب اتمامه بالشروع لعدم طاعة المخلوق في معصية الخالق ولو قلنا بوجوب الاعتكاف بالشروع مطلقا لم يكن له الرجوع معه لعله على هذا اطلق الشيخ في المحكي عنه
وغيره عدم جواز الرجوع مع الاذن والا كان واضح الفساد **فروع** الاول المملوك المبعض اذا هاياه مولاه جاز له الاعتكاف في ايامه التي تسع اقل الاعتكاف
وان لم يأذن له مولاه لعدم السلطان له فيها نعم قيده بعضهم بما اذا لم يضعفه في نوبة السيد والا فلا ولم يكن الاعتكاف في صوم مندوب ان منعنا المبعض من الصوم بغير اذن
المولى وهو جيد في الاخير اما الاول فيمكن المناقشة فيه باطلاق ما دل على ان له الانتفاع في ايامه ولذا لم يعتبر في نوبة السيد التقييد بما اذا لم يضعفه في نوبته فتأمل جيدا
الثاني اذا اعتق العبد في اثناء الاعتكاف الذي لم يؤذن فيه لم يلزمه المضي فيه الا ان يكون شرع باذن المولى وحصل سبب الوجوب خلافا للمحكي عن الشيخ فاوجب الاتمام
عليه ان لم يكن اصله مأذونا فيه وهو غريب **الثالث** المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء حكمه حكم القن في عدم جواز الاعتكاف بغير الاذن للاصل وغيره نعم لو كان اعتكافه اكتسابا
اتجه عدم اعتبار الاذن لانه مقتضى الكتابة فما عن الشافعي من عدم اعتبارها مطلقا واضح الضعف كالاطلاق المحكي عن الشيخ اعتبارها والمتجه ما ذكرناه **الشرط السادس**
استدامة اللبث بنفسه قائما او جالسا او مضطجعا او راكبا مستقرا او مضطربا في المسجد بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في ك وغيرها نسبته الى العلماء
كافة لانه معنى الاعتكاف ولقول الصادق ع في خبر داود بن سرحان في حديث ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع والمرأة
مثل ذلك وزاد في صحيح الحلبي لا يخرج في شيء الا لجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع وقال له ايضا داود بن سرحان في خبره الاخر كنت بالمدينة في شهر رمضان
فقلت لابي عبد الله ع اني اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا افرض على نفسي فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك وقال
ايضا في خبر ابن سنان لا يخرج المعتكف من المسجد الا في حاجة وفي صحيحه ايضا ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة او غائط بل خبر ابراهيم بن ميمون ظاهر في
معلومية منافاة الاعتكاف للخروج في ذلك الزمان قال كنت جالسا عند الحسن بن علي ع فاتاه رجل فقال له يا ابن رسول الله ص ان فلانا له علي مال ويريد ان يحبسني
فقال والله ما عندي مال فاقضي عنك فقال فكلمه فلبس ع نعله فقلت له يا ابن رسول الله ص انسيت اعتكافك فقال له لم انس ولكني سمعت ابي يحدث عن جدي رسول الله ص
انه قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكانما عبد الله عز وجل تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله الى غير ذلك من النصوص المعتضدة بما سمعت وح فلو خرج لغير
الاسباب المبيحة بطل اعتكافه ضرورة ظهور جميع ما عرفت في الشرطية التي ينعدم بعدمها المشروط بل جزم المص هنا ومحكي المع بانه لا فرق في ذلك بين ان يكون طوعا او كرها
مستدلا عليه في الاخير بان الاعتكاف لبث في المسجد فيكون الخروج منافيا له لكن قد يناقش بظهور الادلة في كون المنافي له شرعا الاول خصوصا بملاحظة ما دل على الرخصة
في الخروج فيه للحاجة ونحوها مما هو اسهل من الاكراه بمراتب ولذا قال الفاضل في تذكرة انما يبطل بالخروج اختيارا اما اذا اخرج كرها فلا الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه
معتكفا ونفى عنه البأس في ك للاصل وحديث رفع القلم وعدم توجه النهي الى هذا الفعل وفي المخ قال الشيخ في ط لو اخرجه السلطان ظلما لم يفسد اعتكافه وانما يقضي ما بقي
وان اخرجه لاقامة حد او استيفاء دين يقدر على قضائه بطل لانه احوج اليه فكان مختارا في خروجه وقال في موضع اخر كل من خرج من الاعتكاف لعذر او غير عذر وجب
عليه قضاؤه ومتى خرج قبل ان يمضي ثلثه انتقض اعتكافه وهذا هو الاقرب نعم لو طال الزمان اما مع عدمه فلا لنا ان الاعتكاف هو اللبث ولا يتحقق ماهيته مع الخروج احتج بانه عذر
فلا ينافي الاعتكاف كاليسير والجواب ان اليسير لا عبرة به اذا كان لعذر بخلاف المتطاول قلت لا صراحة في كلام الشيخ في المتطاول الماحي للصورة الذي لا تفاوت فيه بين
العذر وغيره فيرجع الى ما ذكرنا كالمحكي عن هي وكذا يستفاد من الادلة ان المنافي الخروج بجملته لا ببعض من اعضائه وبه قطع المص والفاضل في محكي المعتبر وهي من غير نقل
خلاف مستدلا عليه في الاخير بما رواه الجمهور عن عائشة كان رسول الله ص اذا اعتكف يدني الي راسه فارجله وهو مع عدم كونه من طرقنا الاظهر في خروج راسه عن المسجد
والتحقيق ان المدار على صدق اللبث فيه فما عن التذ من منافاة خروج الجزء له كالكل كما ترى والله اعلم نعم ليس له ان ينوي الاعتكاف ببعض بدنه ومن الاضطرار الكون
في الخارج لعذر ونحوه والجهل بالحكم ليس عذرا بخلاف الموضوع وكيف كان فان لم تمض ثلثة ايام التي هي اقل الاعتكاف قبل خروجه الاختياري بطل الاعتكاف من اصله
وان مضت فهي صحيحة الى حين خروجه ولو كان قد نذر اعتكاف ايام معينة كالعشر الاواخر من شهر رمضان ونحوها ثم خرج قبل اكمالها بطل الجميع ان شرط
التتابع ويستأنفها بان يقضيها متتابعة في وجه لعدم الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا ولو بسبب النذر الذي لم يخرج عن عهدته بذلك كما عن
دس لكن في لف لقائل ان يقول لا يجب الاستيناف وان وجب عليه الاتمام متتابعا وكفارة خلف النذر لان الايام التي اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه
المأمور به فيخرج عن العهدة ولا يجب عليه استينافها الا ان عينها لم يتبعها وله النذر بخلاف ما اذا اطلق النذر وشرط التتابع فانه هنا يجب الاستيناف لانه
اخل بصفة النذر فوجب عليه استينافه من راس بخلاف صورة النزاع والفرق بينهما تعين الزمان هناك والاطلاق هنا لكل صوم متتابع في اي زمان كان
الاطلاق يصح ان يجعله المنذور واما مع التعيين فلا يمكنه البدلية ووافقه ثاني الشهيدين في المحكي عن مسالكه وفيه ان التتابع في البعض غير كاف في الامتثال
بعد ان كان فرض اعتباره في الجميع صفة وعدم امكان استينافها نفسها باعتبار تعينها لا ينافي وجوب القضاء كما اذا لم يأت بها اجمع وكما اذا نذر صوم
يوم بعينه فالمتجه ما ذكره المص نعم ظاهره اعتبار اشتراط التتابع لفظا وعدم الاكتفاء عن ذلك بتعين الايام الذي يلزمه التتابع كما هو صريح س وهو كذلك
ضرورة كون التتابع فيه ح كالتتابع في صوم شهر رمضان الا انه لا يفسد ما سبق ولا ينافي ما يأتي وانما يجب قضاؤه نفسه هذا وقد ظهر لك من النصوص

السابقة مضافا الى الاجماع بقسميه انه يجوز له الخروج في الجملة للامور الضرورية شرعا او عقلا او عادة كقضاء الحاجة من بول او غائط نعم عن الاصحاب انهم اوجبوا
تحري اقرب الطرق الى موضع قضاء الحاجة ونحوه بل في محكي هي لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج اليها الا ان يجد بها غضاضة بان يكون من اهل
الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لاجل الناس فيعدل عنها الى منزله وان كان ابعد بل قال ولو بذل له صديقه منزله وهو قريب من المسجد لقضاء حاجته لم يلزمه
الاجابة لما فيه من المشقة بالاحتشام بل يمضي الى منزله وربما ظهر من جماعة الميل اليه واستشكله في ك بانه تقييد لاطلاق النص بغير دليل وما ذكره من التعليل لا يصلح
لتأسيس الاحكام الشرعية مشيرا بذلك الى الغضاضة ونحوها كما صرح به بعد ذلك وفيه ان مرجع هذا التعليل ونحوه الى ما علم من نفي الحرج في الدين وسهولة
الملة وسماحتها ونحو ذلك ولا فرق بين البعيد والقريب ما لم يخرج عن مسمى الاعتكاف ومنها ايضا الاغتسال من الجنابة والاستحاضة ونحوهما مما هو واجب فيها نعم في تو
لا يجوز الخروج للغسل المندوب واستحسنه في ك بعد ان حكاه عن كره وقد يناقش بعموم ما دل على الحث عليه في الجمعة ونحوها وان كان بينهما تعارض العموم من وجه لكن قد يقوى
في ذلك بما دل على الخروج للحاجة المتعلقة به وبغيره ثم ضرورة اطلاق الادلة جواز الخروج لها ولا داعي الى تخصيصها بالغير بل لعل الظاهر المحكي عن ثاني المحققين عدم الفرق بينهما ولذا
احتمل في عبارة المتن ارادة مطلقها قال فيدخل فيه حاجة نفسه وحاجة غيره من المؤمنين لاستثناء ذلك بل كما انه لا حاجة الى ارادة خصوص الغائط والبول منها وان
جنح اليه في ك حيث انه توقف في جواز الخروج لقضاء الحاجة للغير مستندا الى خبر ميمون بن مهران ثم قال لكنه قاصر من حيث السند فلا يصلح للتخصيص للاخبار المتضمنة لاطلاق المنع
من الخروج وفيه ما لا يخفى بل يمكن دعوى الاجماع على خلافه ولو امكن الغسل في المسجد على وجه لا يتعدى اليه النجاسة ففي ك قد اطلق جماعة المنع من ذلك لما فيه من الامتهان
المنافي للاحترام ويحتمل الجواز كما في الوضوء والغسل المندوب وفيه انه مستلزم للبث المحرم وبه يفرق بينه وبين الوضوء والغسل المندوب على انه قد ورد النهي عن
الوضوء في المسجد من البول والغائط ومنها شهادة الجنائز للحمل والصلوة عليها ودفنها وفي محكي هي قال علماؤنا يجوز ان يخرج لتشييع الجنازة وعيادة المريض وقد سمعت
ما في صحيح الحلبي وصحيح ابن سنان من غير فرق بين تعين ذلك عليه وعدمه لاطلاق النص لكن في كره اعتبار الاول وفيه ما لا يخفى ومنها عود المريض بلا خلاف اجده بل
في كره انه قول علمائنا اجمع وهو الحجة مضافا الى صحيح الحلبي وامكان اندراجه في الحاجة والى ما دل على استحبابه في نفسه ومنها تشييع المؤمن كما ذكره الفاضل وغيره
الا اني لم اعثر على نص فيه بالخصوص كذا قول الرواية اقامة الشهادة الا انهما مندرجان في الحاجة التي قد عرفت اطلاقها وتقييدها بما لا بد منها يمكن ارادة ما لا يمكن
الجمع بينها وبين الاعتكاف وتفوت بعدم الخروج اليها او ارادة ما يشمل ذلك ونحوه على ان اقامة الشهادة مع تعينها حاجة لا بد منها بل ويحتملها مع التعين كك
ايضا مضافا الى كون التعارض بين ما دل على عدم خروج المعتكف وبين ما دل على وجوب اقامتها تعارض العموم من وجه والترجيح للثاني من وجوه بل لعله كك مع عدم التعين
خلافا للفاضل في بعض كتبه فخصه مع ملاحظة ما ورد في الجنازة وعود المريض من الرخصة ولعل هذا هو الوجه في كثير مما ذكره الاصحاب في المقام مع عدم النص بالخصوص
عليه وكانهم فهموا المثال مما ذكروه فيها فلذا لم يقتصر عليه اكثرهم فوسعه شيخنا في بغيته قال ويجوز الخروج للضرورة الشرعية والعقلية والعادية وللاكل والشرب
والغسل ولاقامة الشهادة وتحملها لمقدماتها مع التوقف عليها ورد الضال واعانة المظلوم وانقاذ المحترم وعيادة المريض وتشييع المؤمن الحي وجنازة الميت وصلوتها
وحضور دفنها وسنة استقبال المؤمن وغسل النجاسات والقذارات والاستحمام لشدة الحاجة ولصلوة الجمعة والعيد بناء على جواز صوم القاتل في اشهر الحرم
بل مطلق الصلوة في مكة وخوف ضيوفها وقضاء حاجة المؤمن واعانة بعض خصوص المعتكفين على طالبه والخروج معه دفعا للخوف ورد المال الضايع والشارد او
المسروق وقبا ما يجمع انتظاره ولدفع خوفه وفعل ما فيه غضاضة في المسجد واخراج الريح خارج المسجد الى ان قال وما تعلق بمصالح نفسه من الاتيان بماء او
حطب او علف او بناء ونحو ذلك لا بأس به ولا يلزم الاستيجار والاستعانة وان كان واجدا ومطاعا ويشكل في واجد المملوك والاجير من الحاجة امثال ام الملك
والوالدين والخادم لخدمة المتعلم المعلم والمنعم لصاحب نعمته ومعرفة الوقت للتاذين وجهة العدل ومصاحبة المحرم للامرأة الجميلة والخادم المتخصص والجليلة والقوي
للشيخ الضعيف والمريض للاعتماد عليه ومن الحوائج طلب الاحتياط في غسل او ازالة نجاسة ونحوها ما لم يدخل في الوسواس فان دخل فسد الاعتكاف ومنها ما لو احتاج
الى مسئلة والمجتهد خارج المسجد او احتاج الى قرآن او كتاب دعاء او شيء مما يتوقف عليه العبادة ولو اضر به الشعر ولم يسعه الحلق في المسجد خرج له ومثله طلي النورة
الحجامة والفصد ونحوهما من الاعذار ومظنة تمام الاعتكاف فتبين خلافه بعد خروجه او نيته فراغه بل في المخ عن ط يجوز للمعتكف صعود المنارة والاذان فيها سواء
كان داخل المسجد او خارجه لانه من القربات واذا خرج الى دار الوالي وقال حي على الصلوة ايها الامير بطل اعتكافه وفيه ايضا عن الخلاف يجوز للمعتكف ان يخرج
فيؤذن في منارة خارج الجامع ان كان بينه وبين الجامع فضاء ولا يكون في الرحبة لما روي من الحث على الاذان ولم يفصلوا واستشكله بانه مستحب يمكنه فعله في
المسجد فيكون الخروج له الا للضرورة فلا يجوز على انه معارض بالحث على الامر بالصلوة فكما يبطل الخروج له فكذا هو ونحوه عن كره وهي نعم زاد فيها اما لو فرض ان يكون
هو المؤذن وقد اعتاد الناس صوته ويبلغ من الاسماع ما لا يبلغ لو اذن في المسجد لم استبعد قول الشيخ الى غير ذلك من كلماتهم المتفقة على الزيادة على المنصوص في الجملة
وكانه فهم المثالية مما في النصوص لكن ينبغي الاقتصار على ما علم فيه المماثلة او ظن ظنا معتبرا شرعا ومبناه في جملة منه تعميم لفظ الحاجة له لانها اعم مما تعلق بالنفس والغير
الا انه مع عدم شمول الجميع ما ذكر لعدم صدق الحاجة او الشك اذ قد عرفت تقييد ما في النصوص بما لا بد منها الذي يجب حمل المطلق عليه لا اقل من الشك في جملة من الامور انها
من الحوائج التي لا بد منها او ان تنبها على ما اشرنا اليه من كون التعارض في اكثرها او جميعها من وجه والترجيح لها بفتوى جماعة من الاصحاب بل جميعهم في الجملة وبانه كالواجبات في هذا
التعارض فكما يخرج لما يطرء من الواجبات ان التعارض بينهما من وجه ايضا فكذا المندوبات وباشتمال النصوص على بعضها المحتمل او المظنون والمعلوم فيه المثالية وبان
ما اسنده الى الحسن بن علي ع توجيه كل ما كان من هذا القبيل على الاعتكاف وغير ذلك الا انه لا يخفى عليك بعد ذلك كله رجحان الاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة في كل
ما هو غير منصوص ولم يعلم الحاقه به كما انه لا يخفى عليك تقييد ذلك كله بما اذا لم يستلزم محو صورة الاعتكاف والا بطل على كل حال ولذا وجب خروج المرأة من المسجد لو حاضت
في اثناء الاعتكاف والمريض الذي لا يسعه اللبث وكذا غيرهما من ذوي الاعذار التي تمحي صورة الاعتكاف معها ويجب عليهم ح استيناف الاعتكاف مع وجوبه عليه والا فلا
ينزل الاطلاق بعض الاصحاب وجوب العود الى الاعتكاف كاطلاق قول الصادق ع في صحيح ابن الحجاج اذا مرضت المرأة المعتكفة فانها تأتي بيتها ثم تعيد اذا برئت وتصوم وقوله

في خبر ابي بصير في المعتكفة اذا طمثت قال ترجع الى بيتها فاذا طهرت رجعت فقضت ما عليها جمعا بين ذلك وبين ما دل على عدم وجوب الاعتكاف بمجرد الشروع وانه انما يجب بالنذر
او مضي يومين كما ستعرف تفصيل الكلام فيه وعلى كل حال فظاهر الخبرين استئناف الاعتكاف لكن في … تردد فيه من ذلك ومن حيث حصول العارض المقتضي للضرورة من مكان كالخروج
للحاجة بل قال الاقرب عدم الاستئناف وفيه ما لا يخفى بعد فرض نحو الصوم حتى في المغمى عليه فلا ريب في وجوب الاستئناف ثم ان كان الاعتكاف واجبا ولم يمض ثلثة وجب
القضاء من اصله والا فالمتروك خاصة نعم لو كان المتروك ثالث المندوب مثلا وجب قضاؤه باضافة يومين اليه لما عرفت من ان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة وكيف كان
فاذا خرج المعتكف لشيء من ذلك لم يجز له الجلوس تحت الظلال بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ان صحيح الحلبي وخبر داود بن سرحان دالة عليه بل لا تقييد في
الاول واحد الاخيرين بكونه تحت الظلال لذا اطلق النهي عنه بعضهم لكن في … انهما مقيدان بالخبر الاخير لذا ومن هنا خص الشيخان والفاضلان والمرتضى وسلار
وابو الصلاح وابن ادريس وغيرهم تحريمه بذلك لكن قد يناقش بان التقييد مبني على حجية مفهوم المكان ويمكن منعها وانه كمفهوم اللقب وقال جماعة منهم الشيخ والمص والفاضل
وغيرهم ولا المشي تحت الظلال بل عن المرتضى ليس للمعتكف اذا خرج عن المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه ثم استدل عليه بالاجماع وطريقة الاحتياط ولعله الحجة مضافا
الى ما دل عليه في المحرم بناء على اصالة المساواة لنحو ذلك حتى يعلم الخلاف والى احتمال الغاء خصوصية الجلوس وكون المانع منه تحت الظلال فلا فرق بينه وبين المشي و
الوقوف في الوسائل انه قد نقل كما يدل على عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظل للمعتكف والى قاعدة الشك في الشرط بناء عليها والى غير ذلك هذا كله مع الاختيار اما
مع الاضطرار فلا بأس كما صرح به غير واحد لعله لاطلاق ما دل على الجواز المقتصر في تقييده بما هو المنساق من حال الاختيار وكذا لا يجوز للمعتكف الصلوة خارج المسجد
الذي اعتكف فيه مع عدم الضرورة لاطلاق الادلة السابقة الا بمكة فانه يصلي المعتكف بمسجدها اين شاء من بيوتها بلا خلاف اجده فيه لقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان
المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء سواء عليه صلى في المسجد او في بيوتها وفي صحيح منصور بن حازم المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء والمعتكف بغيرها لا يصلي الا
في المسجد الذي سماه وقال ابن سنان ايضا سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء سواء عليه صلى في المسجد او في بيوتها الى ان قال ولا
يصلي المعتكف في بيت غير المسجد الذي اعتكف فيه الا بمكة فانه يعتكف بمكة حيث شاء لانها كلها حرم الله قال الشيخ انما يريد بقوله يصلي صلوة الاعتكاف كما
يقتضيه سياق الكلام والنصوص السابقة ولو خرج اي المعتكف من المسجد ساهيا لم يبطل اعتكافه بلا خلاف للاصل وحديث رفع القلم وانصراف ما دل على الشرطية
الى غيره ولو لاشتماله على النهي الموجه الى غيره نعم ينبغي تقييد ذلك بما اذا لم يطل حتى يمحق الصورة كما اعترف به غير واحد ضرورة رجوعه الى انتفاء الحقيقة الذي لا فرق
فيه بين العمد والسهو والاضطرار وغيره والله اعلم هذا وقد زاد بعض مشايخنا شرطا اخر للاعتكاف وهو اباحة اللبث فلو وجب عليه الخروج لجنابة او تعارض نجاسة
على نفسه وعرضه او غيرهما بما يوجب الخروج فمكث فسد اعتكافه ثم قال بعد ذلك كل من حرم عليه اللبث لخوف على نفسه وعرضه او امر يلزمه حفظه فلبث بطل اعتكافه وهو
كذلك وان كان الاصحاب تركوا التعرض له لوضوحه لانه المنشأ المذكور من الشرط الخامس الذي هو اذن من له ولاية كالزوج والسيد ضرورة كون ذلك لحرمة اللبث عليهم من دون
الاذن فيعم كل من حرم عليه اللبث على ان من الواضحات عدم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد نعم ينبغي ان يخص ذلك بما اذا كان محرما في نفسه لا من حيث الضد كاداء دين
ونحوه فان الاقوى ح لعدم لما حققناه في محله من ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ثم قال ولو غصب مكانا من المسجد وجلس على فراش مغصوب فالاقوى البطلان واما
اللباس والمحمول فلا يبعث على الفساد والاقوى لو وضع في المسجد تراب او فراش مغصوب ولا يمكن نقله فلا مانع من الكون عليه لو جلس في المغصوب او عليه مجبورا او جاهلا
بالغصب فليس عليه شيء كما لو اراد بغصب المكان دفع من سبق اليه قهرا او نحو ذلك كما يومي اليه قوله متصلا بذلك من سبق الى مكان فهو احق به حتى يفارقه او يطيل المكث
غير مشغول حتى يخل بعبادة المتعبد ولو نام وله فراش او شيء يعتد به بقي اختصاصه ان كان خروجه لغرض صحيح لا يقتضي البطوء المفرط ووضع الخيط والعود والخرقة
كلا وضع واما ما يجعل عليه السبحة فما يلحظ في الوضع وحده الانتظار الى ان يحصل خلل في نظم الصلوة ونحوها كلزوم الفرج في الجماعة بعد قول قد قامت الصلوة
والسابق الى حجرة اولى بها في السكنى ولكن ليس له منع الشريك ما لم يحصل ضرر بخلاف المدرسة وتجري الوكالة في الاختصاص حيث يجلس الوكيل في مكان الموكل وما له اعمال
خاصة من متاع المسجد يقدم مريد الاعمال على غيره انتهى لكن اكثره لا يخلو من نظر حتى الفرق بين اللباس والمحمول وغيرهما في الاول فضلا عما في الاخير من تقدم مريد الاعمال وعن دعوى
جريان حكم الغصب على كل من نازع اولوية السبق عن الفرق بين السبحة وغيرها فتأمل جيدا والله اعلم **فروع** يمكن استفادة حكمها مما تقدم **الاول** اذا نذر اعتكاف شهر معين
ولم يشترط التتابع فاعتكف بعضه واخل بالبعض صح ما فعل ان كان ثلثة فصاعدا وقضى ما اهمل ولو تلفظ فيه بالتتابع استأنف كما عرفته في شرح قول المص ولو نذر
اعتكاف ايام معينة الخ وفي … بناء على ما سلف له هناك بل الاصح عدم بطلان ما فعل اذا كان ثلاثة فصاعدا مع التلفظ بالتتابع لا يفيد مع تعيين الزمان الا مجرد التأكيد
لا تعيين التتابع المعنوي وقد تبين ذلك فيما سبق قلت قد عرفت ما فيه ايضا سابقا من وضوح الفرق **الثاني** اذا نذر اعتكاف شهر معين ولم يعلم به حتى خرج
كالمحبوس والناسي قضاه بلا خلاف بل في … انه مقطوع به في كلام الاصحاب لكن ربما استشكل بعدم ما يدل على قضائه ويدفع مضافا الى احتمال تناول من فاته له والى انه
على الصوم لاستلزامه قد ثبت القضاء للواجب منه بانه قد ثبت القضاء في الحائض والمريض وغيرهما مما قد اشتملت عليه النصوص السابقة مع عدم القول بالفصل نعم عن الشهيد انه لو
غم عليه الشهور يتوخى ولا يتخير كما في الصوم واشكله بعضهم بانه لا دليل عليه هنا والقياس محرم وقد يدفع بان مبنى الصوم على القاعدة التي لا تفاوت فيه بين المقام
وهي اصالة بقاء التكليف وقبح تكليف ما لا يطاق فلا يرجح الا التوخي ومع عدمه فالتخيير لانها اقرب طرق الامتثال على انه شهر معين قد وجب صومه لو للاعتكاف ولا
لشهر رمضان فتأمل جيدا والله اعلم **الثالث** اذا نذر اعتكاف اربعة ايام فاخل بيوم قضاه لكن يفتقر الى ان يضم اليه اخرين ليصح الاتيان به والمراد بالقضاء الاتيان به
المنذور المطلق والمعين ضرورة عدم اختصاص الحكم بالقضاء بل هو لكل من وجب عليه اعتكاف يوم كما اشار اليه المص فيما سبق وفيما ياتي والظاهر التخيير بين التقديم والتأخير
لكن عن جماعة من المتأخرين ان الزائد على الواجب لم يقع الا واجبا ان نوى به الوجوب من باب مقدمة الواجب لكنه لعدم تعيين الزمان له … وربما يشكل بما اذا كان الواجب
يوما واحدا فان اعتكاف اليومين قبله لا يوجب الثالث فلا يكون مجزيا عما في ذمته بان الاعتكاف يتضمن له وهو لا يقع منه الا بامر في ذمته واجب ويدفع بان
… ما استفيد من الادلة الشرعية ان من اعتكف يومين تعين عليه اعتكاف الثالث هو لا ينافي وجوبه من جهة اخرى وعن الثاني بان المنع انما هو وقوع الثالث …

من ضمن قضاء ومحتملا لاطلاق الواجب كما بيناه فيما سبق قلت لو اراد زوال الاشكال الاول من اصله نوى بالاول المعين وجعل الثاني منه … ساقطا على انهما
داخلان من باب المقدمة فلا اشكال من هذه الجهة وكيف كان فلو كان المنذور خمسة فعن … وجب ان يضم اليه سادسا سواء افرد اليومين او ضمهما الى الثلثة انما
بما سبق من انه لا ظهر وجوب كل ثالث قلت ستعرف تحقيق الحال فيه **الرابع** اذا نذر اعتكاف يوم لا ازيد لم ينعقد لما عرفت من ان اقل الاعتكاف ثلثة فلا
يكون مشروعا ولو نذر لا بهذا القيد او نذر اعتكاف ثاني قدوم زيد مثلا صح ويضيف اليه اخرين كما هو واضح والله اعلم هذا كله في حقيقته وشرائطه اما الكلام
في اقسامه فانه ينقسم الى واجب وندب ضرورة كونه عبادة وهي منحصرة فيهما فالواجب ما وجب بنذر وشبهه من العهد واليمين والاجارة وامر السيد ونحوها والمندوب
ما تبرع به عن نفسه وعن غيره فالاول يجب بالشروع بلا خلاف اجده اذا كان معينا بل هو واجب قبله اما غيره فهو وان كان مشهورا فيه كما قيل الا انه يصعب اقامة
الدليل عليه كغيره من الاعتكاف الواجب توسعا ومن هنا قال في … انه لو قيل بمساواته للمندوب في عدم وجوب المضي فيه قبل اليومين لم يكن بعيدا وهو كذلك والنهي عن
ابطال العمل بعد ارادة تسليم الابطال منه بغير الارتداد ونحوه خاص في الصلوة كما يشهد له الاستقراء وغيره فالوجوب بالشروع لا يخلو من نظر اللهم الا ان يكون
مستنده ما نسمعه من دليل الوجوب بالشروع في المندوب الذي هو اضعف من الواجب بمراتب والثاني مع عدم الشرط لا يجب المضي فيه حتى يمضي يومان كاملا
اجماعا من القائلين بهذا القول فيجب الثالث وفاقا للاسكافي وابن البراج والشيخ في … وجمع من المتأخرين ومتأخريهم للاصل وصحيح محمد بن مسلم اذا اعتكف
يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ اعتكافه فان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يخرج ويفسخ اعتكافه حتى تمضي ثلثة ايام وصحيح ابي عبيدة عن الباقر
من اعتكف ثلاثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد اياما اخر وان شاء خرج عن المسجد فان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلثة ايام
بل قد يفهم من الاخير وجوب كل ثالث بعد اليومين فيجب السادس لمن اعتكف خمسة والتاسع لمن اعتكف ثمانية وهكذا والمناقشة في سنده بعلي بن الحسن بن فضال يدفعها
انها في طريق الكافي في اعلى مراتب الصحة على انه هو قد ذكر في الخلاصة وانا اعتمد على رواية علي بن الحسن بن فضال وان كان مذهبه فاسدا مع ما حكي عن النجاشي والكشي والشيخ
وغيرهم توثيقه وهو من … الامامية فلا وجه لحملها على شذوذ الاستحباب بعد جمعها الشرائط الحجية وعدم المعارض لها سوى الاصل الذي يقطعه فظهر من ذلك ح ما قيل من انه لا
يجب الثالث ايضا كما هو خيرة المرتضى وابن ادريس والفاضلين في المعتبر والتحرير … وغيره واضح الضعف بل القول بالوجوب بمجرد الشروع كما عن ط وابي الصلاح اقرب منه لامكان
الاستدلال له مضافا الى النهي عن ابطال العمل والى انه كتعيين الكلي بالفرد بالنصوص الدالة على وجوب الكفارة على المعتكف اذا ابطل اعتكافه بالجماع وغيره كخبر محمد بن مسلم وابي
المتقدمين سابقا الدالين على جواز اعادة المريض والحائض الاعتكاف بعد البرء والطهارة وان اجيب عن الاول بانها مطلقة لا عموم فيها وتصدق بالجزء والكل فيكتفي في العمل
بمقتضاها في بعض الصور فلا يكون حجة في الوجوب على انه لو سلمنا عمومها لم يلزم من ذلك الوجوب لاختصاصها بالجماع المعتكف كما ستقف عليه لا امتناع في وجوب الكفارة بذلك
في الاعتكاف المستحب ونحو ذلك عن الثانية وان كان قد يناقش فيه اولا بان الاطلاق حجة كالعموم وبان الكفارة على ما عهد من الشرع انما تجب في مقام الوجوب المستلزم مخالفته
للعقوبة فيكون الكفارة لدفع تلك العقوبة وهذا لا يعقل في المستحب الذي لا يترتب فيه على تركه عقوبة وانما غايته ذلك عدم الثواب عليه فكيف يمكن القول بوجوب
الكفارة في الاعتكاف المستحب ولكن مع ذلك كله فلا ريب في ان الاول اظهر لصراحة الصحيحين السابقين الحاكمين على غيرهما وان كان الاخير احوط بل لا يخلو من قوة والله اعلم هذا
كله مع عدم الشرط في الاعتكاف والنذر واما لو شرط في حال نذره الرجوع اذا شاء وقلنا بصحة هذا الشرط فيه كان له ذلك في اي وقت شاء عملا بقوله عليه السلام المؤمنون عند
شروطهم ولا قضاء للاصل السالم عن المعارض من غير فرق بين المعين وغيره وبين ما شرط فيه التتابع وغيره ولو لم يشترط بل كان مط وجب استئناف ما نذره اذا قطعه ان كان شرط
التتابع او لم يمض منه ثلاثة ايام على التفصيل الذي عرفته سابقا انما الكلام في صحة الشرط المزبور ولعله موقوف على صحته في الاعتكاف وربما يدل عليها فيه مضافا الى
عموم المؤمنون عند شروطهم الخ ونحوه قول ابي جعفر عليه السلام اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه
حتى يمضي ثلثة ايام ضرورة ظهوره في ان له الفسخ مع الشرط بعد اليومين ايضا وقال ابو ولاد في الصحيح سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم وهي معتكفة
باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها فقال ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضي ثلاثة ايام ولم تكن اشترطت في اعتكافها
فان عليها ما على المظاهر وهو ظاهر في عدم الكفارة عليها مع الشرط لكن يظهر من بعض … المدارك التوقف في صحة هذا الشرط في عقد النذر لان نصوص المقام انما دلت عليه في
الاعتكاف دون النذر وفيه ان جوازه في الاعتكاف يقتضي بجوازه في النذر ضرورة كون مورد النذر هذا القسم من الاعتكاف فيشمله دليله فالبحث ان كان فهو
في جوازه في الاعتكاف وربما خص جوازه فيما لو كان الشرط عروض العارض لا مط بل حكي ذلك عن جماعة من الاصحاب منهم الفاضل في كره حيث قال انما يصح اشتراط الرجوع مع
العارض فلو شرط الجماع في اعتكافه او الفرجة او النزهة او البيع او الشراء للتجارة او التكسب بالصناعة في المسجد لم يجز وعن ثاني الشهيدين القطع به ثم ينبغي ان يراد
بالعارض ما هو اعم من العذر كما يدل عليه صحيح ابي ولاد اذ حضور الزوج ليس من الاعذار المسوغة للخروج من الاعتكاف وانما هو من جملة العوارض فيختص الشرط بعروض
العارض لا مط ويؤيده قول الص في … اذا اعتكف العبد فليصم وقال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام واشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط عند احرامك
ان يحلك من اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله وقوله في خبر ابي بصير لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام ومن اعتكف صام وينبغي للمعتكف
اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم بل ربما قيل باختصاص الجواز في اشتراط العذر الذي يسوغ معه الفسخ بلا شرط للموثق الاول وان فائدة الشرط مجرد التعبد وان كان قد
يدفعه ظهور النص والفتوى بخلافه بل في … الاكثر او صريحه جواز الاشتراط مط من غير تخصيص بالعارض كما اعترف به في … وليس في صحيح ابي ولاد منافاة لذلك بل لا يخلو من
تأييد كما انه ليس في الموثق والفتوى ذلك ايضا ضرورة عدم ظهورهما في حصر الجواز بذلك فلا ينافي المطلق الدال على الجواز مما عرفت نعم قد يخص الندب بالشرط على
شرط المحرم لانه المأمور به في الخبرين المزبورين فالاقوى ح جواز الشرط مط كما ان الاقوى ان له الرجوع على حسب ما اشترط ان خاصا فخاصا وان كان مط فمط ولا ينافي ذلك
ما نفاه الفاضل من عدم جواز اشتراط الجماع ونحوه ضرورة كونه من اشتراط منافيات الاعتكاف الذي يبطل به اصل الاعتكاف والشرط الفاسد من العقد على
الاصح كما صرح به في … مع قوله بجواز الشرط مط وليس هو كاشتراط فسخه كما هو واضح بادنى تأمل لكن ينبغي ان يعلم ان تفصيل الحال على ما ذكرنا ان الشرط ان كان

في النذر ونحوه اعتكف مشترطا كان له على مقتضى ما شرط من غير فرق بين المعين وغيره والمتتابع وغيره ولا قضاء عليه ولا اعادة كما سمعته من المصنف وان كان الشرط في الاعتكاف
دون النذر فلا اثر له مع فرض كونه معينا وانما حكمه كما اذا لم يشترط وان كان غير معين اتجه اجراء الشرط فيه على حسب جريانه في المندوب ويأتي بغير ذلك الفرد مع اطلاقه
ويرجع فائدة الشرط حينئذ الى نفس الاعتكاف دون النذر فلا يلزم بمضي اليومين كالشرط في الاعتكاف المندوب كما يحتاذ لك قولهم هناك انه يجب الاعتكاف بمضي اليومين
بعد ان عرفت تنزيله على غير المشروط فيه الرجوع وبذلك ظهر انه لا يجدي الاشتراط في الاعتكاف مع فرض الاطلاق في النذر كما صرح به شيخنا في رسالته وغيره ولو كان
واجبا بنذر وشبهه فان اخذ الشرط حين اجراء الصيغة فلا قضاء ولا اثم وفي محكي المنتهى الاشتراط انما يصح في عقد النذر اما اذا اطلقه من الاشتراط على ربه فلا يصح له الاشتراط
عند ايقاع الاعتكاف ونحوه عن الكركي وغيره ولو شرط الرجوع متى شاء اتبع ولم يتقيد بالعارض ولو جعل الشرط في نذره او عهده او يمينه فكذلك ولو خلى النذر من الشرط
فلا عبرة بالشرط عند الشروع في الاعتكاف الى غير ذلك من عباراتهم المطابقة لما ذكرنا وللقواعد المعلومة فما في تو من ان محل هذا الاشتراط وقت الدخول في الاعتكاف
ونيته سواء كان متبرعا به او منذورا لان ذلك مدلول نصوص المقام وليس في نصوص الباب تعرض للاعتكاف على جهة النذر فضلا عن ايقاع هذا الشرط فيه الى ان
قال ولم ارمن تنبه لذلك الا السيد في المدارك حيث قال لم اقف على رواية تدل على ما ذكروه من مشروعية الاشتراط في عقد النذر وانما استفيد من نصوص المقام ان محل ذلك
نية الاعتكاف ولو قيل بجواز اشتراطه في نية الاعتكاف المنذور اذا كان مطلقا لم يكن بعيدا خصوصا على ما اشرنا اليه سابقا من مساواته المندوب في عدم وجوب المضي فيه الا بمضي
يومين لو قلنا ان اشتراط الخروج مما يسوغ عند العارض فسرناه بالضرورة حتى جاز اشتراطه في المنذور المعين ايضا كما ترى واضح الفساد ضرورة انه لا اثر لهذا الشرط
في الاعتكاف المنذور ومطلق نصوص المقام مساقها بيان اصل حكم الاشتراط في الاعتكاف من غير مدخلية للنذر الذي هو يلزم ما شرع على ما شرع فلا حاجة الى دليل
خاص يدل على المشروعية في النذر بل يكفي فيها ثبوته في الاعتكاف كما هو واضح نعم قد يتوقف بوجوب الاشتراط في الاعتكاف ايضا مع الاشتراط في عقد النذر الذي جعل
الالتزام بالاعتكاف المشتمل على الشرط فلا يجري عليه حكم الاعتكاف المشروط بدون ذكر الشرط فيه مع احتمال الاكتفاء بالاتيان به وفاء عن النذر المفروض ذكر
الاشتراط فيه وان كان الاول احوط واولى وكيف كان فقد عرفت الحكم في صور الاشتراط في النذر الاربعة كما انك قد عرفت الحكم في الاربعة العارية عن الشرط لان مجموع
صورها ثمانية لان النذر اما ان يقع على معين او لا وعلى التقديرين اما ان يشترط فيه التتابع او لا وعلى الاربعة اما ان يشترط الرجوع متى شاء او لا فالصور ثمانية قد علم
حكمها مما قدمناه انفا وسابقا لكن عن لك في حكم صور الشرط ان له الرجوع مع العارض ثم ان كان الزمان معينا لم يجب قضاء ما فات في زمن العارض سواء اشترط التتابع
ام لا وان كان مطلقا ولم يشترط التتابع ففي وجوب قضاء ما فات والجميع ان نقص ما فعله عن ثلاثة قولان اجودهما القضاء وقال اللمعة في المع ولو شرط التتابع فالوجهان وكذا
اختاره في غمرة في سوء الخروج للشرط في الاعتكاف المندوب فلا قضاء وان كان في الواجب المعين فكذلك وان كان غير معين ففي القضاء نظر وقد قطع في المع بوجوبه
وقال العلامة رحمه الله ان شرط التتابع ولم يعين الزمان وشرط على ربه ان يخرج فله البناء والاتمام دون الاستيناف وان لم يشترط استأنف ولعله اراد به انه شرط على ربه في التتابع لا في اصل
الاعتكاف وفي محكي المختلف الخامس لم يعين زمانا لكن شرط المتابعة واشترط على ربه فعند العارض يخرج ثم يأتي بما بقي عليه عند زواله ان كان قد اعتكف ثلاثة وان كان اقل
استأنف الى ان قال السابع لم يعين واشترط على ربه ولم يشترط التتابع ثم يخرج مع العارض ثم يستأنف ان كان قد اعتكف اقل من ثلاثة ايام والا بنى ان كان الواجب يزيد
بالباقي ان كان ثلاثة فما زاد والا فثلاثة ومثله عن الكركي الى غير ذلك من عباراتهم المنافية لما ذكرناه من عدم وجوب القضاء والاستيناف في صورة الاشتراط اللهم الا ان يكون
وجهه ذلك ان المفروض في هذه العبارات الخروج عند العارض الذي هو اعم من العذر الشرعي المسوغ للخروج عن المسجد لا عن اصل الاعتكاف وان خرج عنه في بعض الاحوال
لطول المكث ونحوه مما يبطل به اصل الاعتكاف بخلاف العارض المشترط الخروج عنده هنا فان المراد باشتراط الخروج عن الاعتكاف معه فلا ينافي بقاء وجوب الاعتكاف
معه الذي هو مقتضى النذر في غير وقت العارض فيعتكف حينئذ ما بقي ان كان قد اعتكف ثلاثة فصاعدا او يأتي بالجميع ان نقص اعتكافه عن ثلاثة كالمطلق الذي لم يشترط فيه الا ان الظاهر
اتيان البحث السابق في مشروط التتابع وقد قلنا هناك بقوة وجوب الاعادة فيلتزم بعدم التتابع فيه كما ان المتجه في المعين وجوب اعتكاف ما بقي منه بعد زوال العارض نعم
يسقط قضاؤه مع فرض استيفائه مع احتمال وجوبه ايضا لان الشرط انما سوغ الخروج عند العارض فهو حينئذ كالعذر الطارئ المسوغ لقطع الاعتكاف الذي لا ينافي وجوب
القضاء اللهم الا ان يقال ان مقتضى شرطه في عقد النذر وجوب الاعتكاف المنزل عليه فمع اختيار الفسخ لم يكن خطاب عليه بالمفروض سيما العارض او قيته جيدا
فان المسألة من المشكلات التي هي غير محررة في كلام الاصحاب وكيف كان فقد عرفت ان المختار ان للمعتكف الاشتراط المزبور من غير فرق بين تعليقه على العارض وغيره
ان لم يعلقه على شيء وهو كاشتراط الخيار في العقد لذا عامله هذه المعاملة شيخنا في رسالته فقال يستحب ان يشترط الفسخ متى اراده او اذا حصل ضرر او مانع
ولو شرط امرا مخصوصا وان لم يكن مانعا او مانعا لذلك او في يوم مخصوص او وقت مخصوص من ليل او نهار عمل عليه وينبغي تعميم قضاء الوجوب ووجوب الاتمام ولو كان واجبا بنذر
ونحوه فان اخذ الشرط حين اجراء الصيغة فلا قضاء ولا اثم ويعتبر المقارنة في الشرط لعقد النية فلا اثر للمتقدم والمتأخر المنفصل في اعتباره قبل الدخول في الثالث وبعده الا ان
خلافه ولو شرط ثم اسقط حكم شرطه فكما لا يشترط ولا فرق في العارض بين الالهي وغيره الى غير ذلك من الاحكام التي يعرف جريانها هنا بادنى ملاحظة لاحكام اشتراط الخيار
في العقد كما انه يعلم ايضا بادنى نظر انه لا يجوز التعليق في الاعتكاف فمتى علقه بطل الا اذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا او كان اهل مسجد او نحو ذلك على حسب ما
قيل واحتمالي في العقد ايضا فتدبر جيدا والله اعلم نعم الظاهر انه لا يصح له اشتراط الفسخ في اعتكافه لاعتكاف عبده او ولده او اعتكاف اخ له كما صرح به شيخنا ايضا في رسالته
وان كان ربما يحتمل بناء على جواز مثله في الخيار المشترط لغيره ان مدرك عموم المؤمنون عند شروطهم الذي هو المنشأ في كثير من الاحكام السابقة وغيرها تأمل جيدا والله اعلم
وعلى كل حال فلا فرق في جواز الرجوع مع الشرط بين اليوم الثالث وغيره لما عرفت من اطلاق النص والفتوى خلافا للمحكي عن الشيخ فلم يجوز الرجوع مع الشرط في اليوم الثالث
لانه واجب من قبل الله فلا يفيد الشرط جواز الرجوع فيه ولا ريب في ضعفه للاطلاق السابق الذي لا ينافيه كون الوجوب من قبل الله بعد ان كان الرجوع به من قبل الله ايضا
كما هو واضح واما احكامه فقسمان **الاول** ما يحرم على المعتكف ستة النساء لمسا بشهوة وتقبيلا كذلك وجماعا في الفرجين اجماعا بقسميه في الاخير وكتابا وسنة مستفيضة
او متواترة وعلى المحكي في الاولين بل لا اجد فيه خلافا فيما عدا ما تشعر به عبارة التبيان فانه بعد ان روى عن الصادق عليه السلام في الحسن كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان العشر الاواخر

اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه فقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله عليه السلام اما اعتزال النساء فلا قال فانه اراد بذلك مخالطتهن ومجالستهن
ومحادثتهن دون الجماع والذي يحرم على المعتكف من ذلك الجماع دون غيره مع احتمال ارادته الحصر الاضافي فلا يشمل اللمس والتقبيل بشهوة ولعله لذا نسبه في المدارك الى قطع
الاصحاب الذي بملاحظته يقوى ارادة ما يعم ذلك من المباشرة في الآية كما انه يقوى حينئذ ارادة الابطال ايضا من النهي فيها لا التحريم خاصة وان اختاره الفاضل المعاصر وغيره
لانه هو معنى النهي ولا تنافي بين التحريم والصحة هنا لكن فيه منع انه وان لم يكن منافاة عقلا ضرورة كون النهي عن امر خارج في العبادة لكن الفهم العرفي كاف في ذلك كالنهي
عن التكفير في الصلوة ونحوه على ان ماديهما مع الجماع الذي لا اشكال في البطلان به بعبارة واحدة امارة اخرى على ان الجميع من سنخ واحد كما ان حكمهم بالبطلان به دليل
في الآية ولا في السنة تصريح به بل افادهما النهي والكفارة وهما اعم من البطلان لا وجه له الا الفهم العرفي المشترك بين الجميع الحاصل بملاحظة ان الشارع في امثال ذلك
معظم نظره بيان الصحة والفساد وقد لا يكون مقصوده الا ذلك وان اداه بلفظ النهي ونحوه كما هو واضح بادنى تأمل ومن هنا كان مختار الاسكافي والشيخ في محكي المبسوط
بل هو مختاره ايضا بل في محكي المنتهى مع زيادة الجماع في غير الفرجين انزل او لم ينزل بل عن الاسكافي زيادة اتباع النظر للنظر بشهوة من محرم وربما كان ظاهره تحريم
الاستمتاع بالنساء في غير ضرورة كونه اعم من المباشرة لكنه لا يخفى من عبث لكون المنهي عنه في الآية المباشرة اللهم الا ان يراد منها ما يعم ذلك وله وجه ينبغي عدم ترك الاحتياط
له والظاهر ان حكم المرأة في ذلك حكم الرجل فيبطل اعتكافها بمسها وتقبيلها بشهوة وجماعها لاصالة الاشتراك ولبعض النصوص في الجماع وللاتفاق ظاهرا على ذلك بل الظاهر
عدم الفرق في الجماع بين المرأة والذكر بل وغيرهما كالدابة بل يمكن تعميم اللمس والتقبيل بشهوة لذلك ايضا وبالجملة كل جماع وكل لمس وتقبيل ونحوهما بشهوة ولذة من الرجل
والمرأة وغيرهما محرم ومبطل لكنه يصعب اقامة الدليل عليه في غير ما لا ينبغي هو لا التنبيه بما دل على النهي عن ذلك في النساء انه هو مشكل جدا خصوصا بالنسبة الى بعض الافراد وان كان
هو الموافق للاحتياط نعم قد صرح في المنتهى بان الجماع فضلا عن غيره انما يبطل مع العمد دون السهو وان كان للنظر فيه مجال ان لم ينعقد اجماع عليه اما اللمس ونحوه بغير شهوة
فلا باس به للاصل السالم عن المعارض بل في المنتهى لا نعرف فيه خلافا وفيه ايضا انه ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله كان يلامس بعض نسائه في الاعتكاف وكذا يحرم عليه شم الطيب على الاشهر
الاظهر بل المشهور لصحيح ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع بل مقتضاه حرمة التلذذ بالريحان ايضا كما نسب في الدروس
حرمة شمه الى الاكثر ايضا فما عن مبسوط الشيخ من عدم حرمة شم الطيب واضح الضعف بل هو احتمل خلافه في المحكي عن جمله نسبه كما في خلاف المنتهى بل عن الاخير دعوى الاجماع عليه ولعله
خصوصا بين المتأخرين لكن ينبغي ان يعلم ان المنساق الى الذهن من شم الطيب التلذذ به فقاقد حاسة الشم خارج بل قد يقوى ان ذلك في الجملة هو المراد في الصحيح ولا يتلذذ به وعلى كل حال فاما المستند
الذي تعدد ذكر المصنف منه في الاعتكاف تبعا للشيخ لكن لم نقف على نص فيه بالخصوص كما اعترف به في المدارك وغيرها نعم علله فيها بانه نوع من اللمس والتقبيل في منافاة
الاعتكاف لا انه كما ترى ويحرم عليه ايضا البيع والشراء بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة مضافا الى صحيح ابي عبيدة السابق بل في المنتهى كلما يقتضي الاشتغال
في الامور الدنيوية من اصناف المعايش ينبغي القول بالمنع منه عملا بمفهوم النهي عن البيع والشراء ثم حكي عن المرتضى المنع عن التجارة والبيع والشراء وقال التجارة اعم بل ان
الوجه تحريم الصنائع المشغلة عن العبادة كالخياطة وشبهها الا ما لا بد منه بل عن ابن ادريس التعدي الى كل مباح لا يحتاج اليه ولكن لا يخفى عليك ما فيه بل
وما في سابقه حتى الحاق الصلح والاجارة ونحوهما وان كان وجه القياس فيها واضحا الا انه محرم عندنا على كل حال فالاقتصار عليهما هو الوجه بل الظاهر
ما مست الحاجة اليه مما يضطر اليه من مأكول ومشروب ونحوهما وان كان ينبغي تقييده بما اذا تعذر التوكيل والنقل بغير البيع لعدم الضرورة حينئذ والى ذلك اومى
الشهيد في الجملة حيث قيده بما اذا تعذر المعاطاة لكنه مبني على انها ليست بيعا وهو خلاف التحقيق والامر سهل وعلى كل حال ففي بطلان البيع وصحته لو وقع
وجهان بل قولان كالبيع وقت النداء اقواهما الصحة لعدم انصراف الذهن الى ارادة الفساد من النهي عنه في امثال ذلك والله اعلم وكذا يحرم المماراة بلا خلاف
اجده للصحيح المزبور وفي المدارك المراد بها هنا المجادلة على امر دنيوي لمجرد اثبات الغلبة والفضيلة كما يتفق لكثير من المتسمين بالعلم وهذا النوع محرم في غير الاعتكاف وقد
ورد التأكيد في تحريمه في النصوص وادخاله في محرمات الاعتكاف اما بسبب عموم مفهومه ولزيادة تحريمه في هذه العبادة كما ورد تحريم الكذب على الله ورسوله في الصيام على القول
بفساد الاعتكاف بكل ما حرم فيه فيظهر فائدته ولو كان الغرض من الجدال في المسائل العلمية مجرد اظهار الحق ورد الخصم عن الخطأ كان من افضل الطاعات فالمائز بين ما يحرم
منه وما يجب ويستحب النية فليحترز المكلف من تحويل الشيء من الوجوب الى جعله من اكبر القبائح وموجبه الكلام في ابطاله على حسب ما عرفت عن الشهيد هنا انه
السبب لا يفسد الاعتكاف لانه لا يفسد الصوم وهو كما ترى والله اعلم وعن الشيخ زيادة تحريم الكلام الفحش في الاعتكاف ولم نقف له على دليل بل قيل والقائل الشيخ في المحكي
من جملة ابنا حمزة والبراج تحريم عليه ما يحرم على المحرم وفي محكي ط روي انه يجتنب ما يجتنب المحرم ولم يثبت فالاصح تحللها بل في كره بعد ان حكى ذلك عن بعض علمائنا قال وليس
المراد بذلك العموم فانه لا يحرم عليه لبس المخيط ولا ازالة الشعر ولا اكل الصيد ولا عقد النكاح فلا خلاف ح ولعله الى ذلك اومى المص بقوله ولم يثبت القول بذلك لاحد
وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه ان كان بل لعل المعلوم من سيرة النبي واصحابه وغيرهم خلافه وكذا المعهود منها انه يجوز له النظر في معاشه والخوض في المباح المحتاج اليه وغيره
وما سمعته من ابن ادريس قد عرفت فساده وانه لا دليل عليه كدعوى ان الاعتكاف اللبث للعبادة فلا يجوز فيه غيرها اذ قد عرفت ان المراد من هذه العبارة كون الاعتكاف اللبث
الذي هو عبادة لا الاخراج للبث الذي لم يكن كذلك على انه لو سلم ارادة العبادة الخارجة عنه فاقصى ما يمكن ان يسلم العبادة في الجملة لانه لا يقع في زمن الاعتكاف الا العبادة كما
هو واضح وكيف كان فكل ما ذكرناه من المحرمات عليه نهارا يحرم عليه ليلا لكونه معتكفا فيهما فتشمله الادلة في الحالين عدا الافطار لان الصوم محله النهار ومن مات قبل
انقضاء اعتكافه الواجب عليه بالشروع على القول به او بمضي اليومين او بنذر او عهد او نحو ذلك قيل يجب على الولي القيام به وقيل يستأجر من يقوم به والاول اشبه
عند المص والفاضل والاصل في ذلك ما في المبسوط على ما حكاه عنه في المخ قال من مات قبل انقضاء مدة اعتكافه في اصحابنا من يقول يقضي عنه وليه او يخرج من ماله من ينوب
عنه قدر كفايته لعموم ما روي ان من مات وعليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضي عنه او يتصدق عنه قال في المخ وهذا يشعر بعدم وجوب قضائه عليه عملا بالاصل الدال على
البراءة وبان ايجاب الصوم لا يستلزم ايجاب الاعتكاف وحجة الاخرين انه قد ورد ورودا مشهورا وجوب القضاء عن الميت ولا يمكن الاتيان بمثل هذا الصوم الا على هيئته
وهو هيئة الاعتكاف فكان الاعتكاف واجبا وهذا كما ترى لا دلالة فيه على ان القول المزبور مختار الشيخ وفي شرح عبارة المتن هذان القولان حكاهما

الشيخ في ط واسنده لها بما روي الخ قال في المع وما ذكره انما يدل على وجوب قضاء الصوم لا الاعتكاف فلا وجه له وفي ذلك اطلق الشيخ وجوب قضاء الولي وذلك لعموم
ما روي الخ ويجب تقييده بما اذا كان قد استقر في ذمته قبل ذلك او تمكن من قضائه فلم يفعل كما هو المع في الصوم والا لم يتجه الوجوب على الولي انه ليس للاعتكاف نص على
الخصوص لغير ذلك من كلماتهم التي لا تنطبق على ما وصل الينا من عبارة الشيخ التي سمعتها حتى عبارة ش فانه قال ولو مات قبل القضاء بعد التمكن وجب على الولي
قضاؤه عند الشيخ والرواية لا دلالة فيها الا على قضاء الصوم وجوز الفاضل الاستنابة فيه للولي وكيف كان فلا اشكال في عدم وجوب قضاء ما فاته من الاعتكاف المتبرع
به على الولي اذ لا يزيد على الصوم انما الكلام فيما سمعته من عنوان الدروس والمع عدم وجوب ايضا للاصل السالم عن المعارض بعد ما عرفت سابقا من ان وجوب الاعتكاف لا
يقتضي وجوب الصوم بل قضاء انه لا يصح بدونه وفرق واضح بين المقامين ضرورة الاكتفاء بوقوعه في شهر رمضان ونحوه من الصوم الواجب بغير الاعتكاف نعم قد يتم ذلك
فيما لو نذر الصوم معتكفا فمات بعد ان تمكن من قضائه فانه قد يتجه الوجوب على الولي ويتبعه الاعتكاف من باب المقدمة فيجري فيه ح ما سمعته سابقا في كتاب الصوم من
جواز الاستنابة ووجوبه على الاولياء المتعددين وكون المنكسر كفرض الكفاية وغير ذلك من الاحكام السابقة ومن ذلك ظهر ان الاشبه عدم الوجوب لا ما اختاره المص
وغيره لما ان الظ عدم الفورية في قضاء الاعتكاف حيث يقضي لعدم اقتضاء الامر اياه اما على المبسوط والمع من وجوبه على الفور واضح الضعف وفي الدروس بعد ان حكى
ذلك عنهما والظاهر انه من فروع الفورية في الامر المطلق لا من خصوصيات الاعتكاف قلت قد حققنا عدم اقتضاء الامر المطلق الفور في محله هذا وقد تقدم سابقا ما يعلم
منه الوجه فيما ذكره في ب من انه لو بقي من الاعتكاف اي الواجب اقل من ثلثة او نذر الاقل كمله ثلثة ووجب الجميع ولو عين ثلثة فجاء الثالث العيد بطل من اصله
ويجوز على القول بقضائه صوم وجوب ثلثة غيرها ولو فرق الاعتكاف المنذور في اثناء اعتكاف اخر بحيث لا يحصل الخروج عن مسمى الاعتكاف فقيل صح ما نوزيع
فلا بل وما في هي من انه لو اغمي على المعتكف اياما ثم افاق لم يلزمه قضاؤه لانه لا دليل عليه والوجه وجوب القضاء ان كان واجبا غير معين بزمان اذا عرفت هذا
فاذا فسد الاعتكاف وجب قضاؤه ان كان واجبا وان كان ندبا استحب قضاؤه وعلى قول الشيخ يجب قضاؤه مط لانه يجب بالدخول فيه قال ره ومتى كان خروجه
من الاعتكاف بعد الفجر كان دخوله في قضائه قبل الفجر ويصوم يومه ولا يعيد الاعتكاف ليله وان كان خروجه ليلا كان قضاؤه من مثل ذلك الوقت الى
اخر مدة الاعتكاف المضروبة وان كان خروج وقته من مدة الاعتكاف بما يخير به ثم عاد اليه وقد بقيت مدة من التي عقدها ثم باقي المدة وزاد في اخرها مقدار
ما فاته من الوقت لا يخفى عليك الحال في جميع ذلك بعد الاحاطة بما قدمناه سابقا في النذر المعين والمطلق وغيرهما والله اعلم

القسم الثاني فيما
وفيه مسائل **الاولى** لا اشكال ولا خلاف في ان كل ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف لما تقدم من اشتراطه به والمشروط عدم عند عدم شرطه من غير فرق بين ما هو مفسد
للاعتكاف في نفسه كالجماع وبين غيره كالاكل والشرب والاستمناء ونحوها من المفطرات ويفسد عندنا ايضا غير ذلك من باقي ما نهي عنه فيه لما عرفته مفصلا ونحو ما ظاهر
من المتن اختصاص مفسديته ذلك وهو في الجماع ولكن التحقيق خلافه وعلى كل حال فمتى افسده بان افطر في اليوم الاول او الثاني لم يجب به كفارة الا ان يكون واجبا معينا اما المطلق
ففيه البحث السابق في انه لا يجب الا بمضي اليومين وبالشروع فعلى الاول يكون كالمندوب وعلى الثاني يكون كالمعين وان افطر في الثالث وجبت الكفارة على كل حال لوجوبه الا
ان يكون مشروطا على وجه يرتفع وجوبه فيكون كاليومين الاولين منهم وهو الشيخ ومن تبعه بل في المدارك نسبته الى اكثر المتاخرين من خص الكفارة بالجماع حسب الذي لا
خلاف في ثبوتها به والنصوص به مستفيضة ومنها الصحيح وغيره واقتصر في غيره من المفطرات على القضاء وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده ضرورة عدم الدليل على
وجوبها بغيره عدا القياس عليه وهو محرم عندنا نعم قد يلحق به استدعاء المني بناء على فساد الاعتكاف به كما انه قد يتوهم ان مقتضى ترك الاستفصال في النصوص وجوب الكفارة
به مطلقا من غير فرق بين المندوب منه والواجب معينا ومطلقا في اليومين الاولين وفي غيرهما ولا ينافي ذلك الندبية والتوسعة في المطلق كما لا ينافيان حرمة وقوعه فيهما
وان جوزنا له الخروج وانه يخرج به لغيره لكن ليس لو فعله وهو باق على الاعتكاف مستمرا عليه فمن فعل كذلك اثم وكفر اللهم الا ان يقال ان تعليق الكفارة على عدم الاشتراط في
صحيح ابي ولاد المتقدم يومي الى عدم وجوبها مع عدم تعين الاعتكاف حتى في اليوم الثالث فرض الاشتراط فيه على وجه يرفع وجوبه مضافا الى اصل البراءة ونحوه وهو
جيد ان يكون له مدخل في وجوبها بالجماع وعدمه بمنزلة الاعتكاف وعدمه فيجب في الثالث دون الاول وعلى كل حال فيما ذكرناه يظهر لك الحال في جملة من عبارات الاصحاب منها عبارة
الدروس ويفسد الاعتكاف نهارا مفسد الصوم ومطلق الاستمتاع بالنساء الى ان قال ثم ان فسد وكان معينا ولو بمضي يومين كفر ان كان بجماع او انزال وغيره من مفسدات
الصوم ونقل عن الشيخ ان ما عدا الجماع يوجب القضاء خاصة والظاهر انه يريد به مع عدم التعيين فلو افسده بالخروج او استمتاع لا يفسد الصوم او سبب يوجب قضاء الصوم
خاصة فكفارة خلف النذر او العهد ومنها ما في المنتهى قال كل ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف وقد مضى وهل يجب فيه الكفارة قال السيد المرتضى والمفيد الكفارة بكل
مفطر في رمضان ولا اعرف المستند والوجه عندي التفصيل فان كان الاعتكاف في شهر رمضان وجبت الكفارة بالاكل والشرب وغيرهما مما عددناه في شهر رمضان وان كان
في غيره فان كان منذورا معينا وجبت الكفارة ايضا لانه بحكم رمضان اما لو كان الاعتكاف مندوبا او واجبا غير متعين بزمان لم يجب الكفارة بغير الجماع مثل الاكل والشرب
وغيرهما وهذا غير لائق من السيد لانه لا يرى وجوب الاعتكاف بالدخول فيه مط اما على قول الشيخ في ط من وجوب المندوب في الاعتكاف بالشروع فيه فانه يجب به الكفارة
وكذا اليوم الثالث على قول الشيخين اما على قولنا وقول السيد المرتضى فلا يجب الكفارة لان له الرجوع متى شاء فان تمسكوا بعموم الاحاديث الدالة على وجوب
الكفارة قلنا انما ورد في الجماع فحمل غيره عليه قياس محض وان كان الصوم يفسد به يفسد الاعتكاف بفساد الصوم لكن الكفارة لا تتبع هنا لجواز الرجوع ونحوه عن
التذكرة ولا يخفى عليك حقيقة الحال بعد الاحاطة بجميع ما ذكرناه ومنه يعلم ايضا انه يجب كفارة واحدة للاعتكاف ان جامع ليلا وكذا ان جامع نهارا في غير رمضان
اذا لم يكن في افطاره كفارة كقضاء رمضان ولو كان فيه او في قضائه لزمه كفارتان لاصالة تعدد المسبب بتعدد الاسباب وكذا لو كان الصوم منذورا مثلا او
اطلاق ما دل على وجوب الكفارتين من خبر عبد الاعلى وخبر مرسل الصدوق في المعتكف ان جامع نهارا امرأة على رمضان ونحوه مما يقتضي فطاره كفارة ايضا
كالملاقي بعض الاصحاب لعله الظ من خبر عبد الاعلى قال فيه سألت ابا عبد الله ع عن رجل وطي امرأته وهو معتكف في شهر رمضان قال عليه الكفارة قال قلت فان
وطئها نهارا قال عليه كفارتان خصوصا بعد ملاحظة الاجماع على الظ على عدم اقتضاء الاعتكاف الا كفارة واحدة من غير فرق بين الليل والنهار كما هو

واضح

واضح وح فلا يتعدد الكفارة واطلاقه تعدد السبب واتحاده فربما اجتمع خمس كفارات وربما اتحدت وهو على الضوابط غير محتاج الى الدليل ثم ان الاقوى وفاقا للمشهور
بل نسبه الفاضل الى الاصحاب تارة والى فتوى علمائنا اخرى مشعرا بدعوى الاجماع عليه كون كفارة الاعتكاف مخيرة مثل كفارة شهر رمضان كما نص عليه في موثق سماعة
سالت ابا عبد الله ع عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا ولا ينافي
ذلك ما في صحيح زرارة وغيره من ان على المعتكف اذا جامع ما على المظاهر بعد وجوب حمله على ارادة التشبيه في وجوب اصل الكفارة او على افضلية مراعاة الترتيب بل هو مقتضى
الجمع بين هذين الخبرين وما شابههما **المسئلة الثانية** قد عرفت فيما تقدم ان الارتداد في اثناء الاعتكاف موجب للخروج من المسجد فح يبطل به الاعتكاف
الذي قد عرفت اشتراطه باللبث في المسجد مضافا الى ابطاله الصوم الذي هو شرط له فما استند اليه هنا وقيل لا يبطل وان عاد الى الاسلام بنى على اعتكافه والاول اشبه بل لا ينبغي التامل فيه
كما قدمنا الكلام فيه مفصلا **المسئلة الثالثة** قيل والقائل الاسكافي والمرتضى والشيخ وبنو حمزة والبراج وادريس وغيرهم اذا اكره زوجته على الجماع وهما
معتكفان نهارا في شهر رمضان لزمه اربع كفارات ثنتان عنه واثنتان عن زوجته بل في الدروس انه المش ولا نعلم فيه مخالفا سوى المع بل في الخ نفي ظهور الخلاف فيه وفي
المسالك ان العمل على ما ذكره الاصحاب متعين ونحوه عن المحقق الثاني وقيل ولم نعرف القائل قبله يلزمه كفارتان وهو الاشبه عند المص للاصل السالم عن المعارض ومنه
ان المجمع على عمار وسابقا ثلثة لا نص صريح بالتحمل بالنسبة الى الصوم وانما ما فيه هنا في المع في الحاق الاعتكاف به لعدم الدليل عليه بعد حرمة القياس اللهم الا ان يكون
تعديته مناط اختيار هناك الحكم بعدم التحمل مط وح لم يكن عليه الا كفارتان لكن لا يخفى عليك ما فيه بالنسبة الى الصوم لما تقدم من الخبر المعمول عليه بين الاصحاب
بل قد يقوى ذلك في الاعتكاف بحمل ما فيه من الصوم على المثال للاعتكاف واذ الكفارتين هنا للصوم ايضا وان كان المتعدد بسبب الاعتكاف الا ان المنجبر على ذلك
التحمل لو جامعها ليلا فالاول اولى وح فهو الا ثاني اشبه ضرورة صلاحيته مثل هذا الاتفاق من الاصحاب للشهادة على ارادة ما يعم نحو المقام من الخبر المزبور مع جبره
والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال في التذكرة اذا طلقت المعتكفة رجعية خرجت الى منزلها عند علمائنا اجمع وهو بعد شهادة التتبع له الحجة في هذا
الحكم لا الاية التي يمكن المناقشة فيها في استفادة الحكم منها هنا اذا كان الاعتكاف واجبا معينا عليها ولم تكن قد اشترطت ولذا قال في ك بعد ذكر الحكم
المزبور ان ذلك يتم مع كون الاعتكاف مندوبا او واجبا غير معين او مع اشتراط الحل عند العارض لو كان معينا من غير شرط فالاقوى اعتدادها في المسجد
فان من اقوم الاحوال ان يقضي في الدروس ولو طلقت اعتكفت في منزلها مع عدم تعيين الزمان والا ففي المسجد هو جيد لولا الاجماع المحكي المعتضد بكلمات
الاصحاب المعظم ثم اذا خرجت من العدة قضت وجوبا ان كان واجبا معينا بنذر ونحوه او مضي يومان منه بناء على تعين الثالث وان كان واجبا مطلقا اتت به
اداء ويمكن ان يراد من القضاء ما يشمله والا اعتكفت ندبا ان شائت قد يظهر من المص هنا وغيره قضاء الاعتكاف المندوب فيه بحث او منع ولعله
يريد ايضا من قضائه نحو ما ذكرناه والامر سهل بعد وضوح المقصود **المسئلة الخامسة** قد عرفت الحال فيما اذا باع او اشترى وان التحقيق انه يبطل
اعتكافه بذلك عملا بما يفهم من النهي عنه في مثله عرفا وقيل والقائل جماعة ياثم ولا يبطل لكون النهي عن خارج من العبادة وهو ضعيف كما عرفت
والاول اشبه كما انك قد عرفت الحال في **المسئلة السادسة** ايضا وهي اذا اعتكف ثلثة متفرقة على معنى اعتكاف النهار دون الليل قيل و
القائل الشيخ يصح لان التتابع لا يجب الا بالاشتراط وقيل والقائل غيره لا يصح وهو الاصح وكذا عرفت الحال في التفريق بمعنى
التلفيق من الايام المنكسرة الذي نفي في المختلف صحته وقد يساق من العبارة ان المراد بالتفريق اعتكاف الايام
المتفرقة في ضمن الشهر مثلا على ان يكون يوم في اوله والاخر في وسطه وثالث في اخره ولو بضم الليل
معه وحاصله عدم اعتبار الاتصال في الايام وان كان هو عبادة واحدة كالتفريق في اجزاء
الغسل لكن ذلك ليس خلافا محررا في كلام الاصحاب ولا عرفنا القائل بصحته ضرورة
انصراف الاتصال من الثلثة التي هي اقل الاعتكاف على كل تقدير
فلا يخفى عليك التحقيق في الجميع والله هو العالم باحكامه
سبحانه وحججه صلوات الله عليهم اجمعين و
سلامه والحمد لله كما هو اهله اولا
واخرا وظاهرا وباطنا

كتبه العبد
المذنب
الاثم حسن بن عبد الله الملقب
بالخادم في يوم الثالث
من شهر ربيع الثاني
في سنة [illegible]
واغفر
اللهم لبانيه و
كاتبه
و...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين الغر الميامين هداة الخلق واعلام الحق

كتاب الحج

الذي هو من اعظم شعائر الاسلام وافضل ما يتقرب به الانام الى الملك العلام لما فيه من اذلال النفس واتعاب البدن وهجران الاهل والتغرب عن الوطن ورفض العادات وترك اللذات والشهوات والمنام وفراق للمكروهات وانفاق المال وشد الرحال وتحمل مشاق الحل والارتحال ومقاساة الاهوال والابتلاء بمعاشرة السفلة والانذال وهو مع رياضة نفسية وطاعة مالية وعبادة بدنية قولية وفعلية وجودية وعدمية وهذا الجمع من خواص الحج من العبادات التي ليس فيها اجمع من الصلوة وهي لم يجتمع فيها ما اجتمع في الحج من فنون الطاعات ومن هنا ورد ان الحج المبرور لا يعدله شيء ولا جزاء له الا الجنة وانه افضل من عتق سبعين رقبة بل قال ابو الحسن ع في خبر محمد بن مسلم من تقدم حاجا حتى اذا دخل مكة دخل متواضعا فاذا دخل المسجد قصر خطاه من مخافة الله عز وجل فطاف بالبيت طوافا وصلى ركعتين كتب الله له سبعين الف حسنة وحط عنه سبعين الف سيئة ورفع له سبعين الف درجة وشفعه في سبعين الف حاجة وحسب له عتق سبعين الف رقبة قيمة كل رقبة عشرة الاف درهم ان رسول الله ص لقيه اعرابي فقال يا رسول الله اني خرجت اريد الحج ففاتني وانا رجل مميل فمرني ان اصنع في مالي ما ابلغ به مثل اجر الحاج فالتفت اليه رسول الله فقال انظر الى ابي قبيس فلو ان ابا قبيس لك ذهبة حمراء انفقته في سبيل الله ما بلغت ما بلغ الحاج ثم قال ان الحاج اذا اخذ في جهازه لم يرفع شيئا ولم يضعه الا كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات فاذا ركب بعيره لم يرفع خفا ولم يضعه الا كتب الله له مثل ذلك فاذا طاف بالبيت خرج من ذنوبه فاذا وقف بعرفات خرج من ذنوبه فاذا وقف بالمشعر الحرام خرج من ذنوبه فاذا رمى الجمار خرج من ذنوبه قال فعد رسول الله ص كذا وكذا موقفا اذا وقفها الحاج خرج من ذنوبه ثم قال انى لك ان تبلغ ما يبلغ الحاج قال ابو عبد الله ع ولا تكتب عليه الذنوب اربعة اشهر وتكتب له الحسنات الا ان ياتي بكبيرة والدرهم فيه افضل من الفي الف درهم فيما سواه من سبيل الله تعالى وانه افضل من الصيام والجهاد والرباط بل من كل شيء الا الصلوة وفي الحديث اما انه ليس شيء افضل من الحج الا الصلوة ولعله هنا صلوة وليس في الصلوة فيلكم حج بل فيه انه افضل من الصلوة والصيام لان المصلي يشتغل عن اهله ساعة وان الصائم يشتغل عن اهله بياض يوم وان الحاج يشخص بدنه ويضحي نفسه وينفق ماله ويطيل الغيبة عن اهله لا في مال يرجوه ولا في تجارة وقد تطابق العقل والنقل على ان افضل الاعمال احمزها وان الاجر على قدر المشقة بل يستحب ادمان الحج والاكثار منه واحجاج العيال ولو بالاستدانة وتقليل النفقة كما دلت عليه المعتبرة المستفيضة وليس ذلك الا لعظم هذه العبادة ويكفي لفاعلها ان يكون كيوم ولدته امه من عدم الذنب نعم ينبغي المحافظة على صحة هذه العبادة المعظمة والتصحيح لنيته لان الحج موضوع على الاعلان ومعرض فيه الاعصام من اسباب الرفعة والافتخار والابهة والاعتبار بل هو مما يوصل به الى التجارة والانتشار ومشاهدة البلدان والامصار والاطلاع على احوال الاماكن والديار فيخشى عليه من تطرق هذه الدواعي الفاسدة المبطلة للعمل في بعض الاحوال ولا خلاص من ذلك الا بالاخلاص ولا اخلاص الا بالخلوص من شوائب العجب والرياء والتجرد عن حب المدح والثناء وتطهير العبادات الدينية عن التلويث بالمقاصد الدنيوية ولا يكون ذلك الا باخراج حب الدنيا من القلب وقصر حبه على حب الله تعالى ويكون ذلك هو الداعي الى العمل وهو ملاك الامر ومدار الفضل والطريق اليه واضح مكشوف ولكن عند العمل تسكب العبرات وتكثر العثرات ولا سد لمة الفكر في احوال الدنيا ومآلها ومن اوله علم الاخلاق الذي هو طب النفس وعلاجها فمع بين ذلك وانه ظاهر والله الموفق كما انه ينبغي التفقه في الحج فانه كثير الاجزاء جم المطالب وافر المقاصد وهو مع ذلك غير مانوس وغير منكور واكثر الناس يأتونه على ضجر وملالة سفر وضيق وقت واشتغال قلب مع ان الناس لا يحسنون العبادات المتكررة اليومية مثل الطهارة والصلوة مع الفهم لها ومداومتهم عليها وكثرة العارفين بها حتى ان الرجل منهم يمضي عليه الخمسون سنة والاكثر ولا يحسن الوضوء فضلا عن الصلوة فكيف بالحج الذي هو عبادة غريبة قلما يوفر لا عهد للمكلف بها مع كثرة مسائلها وتشعب احكامها وطول ذيلها وخصوصا مع انضمام الطهارة والصلوة اليها لشرطية الاولى وجزئية الثانية فان الخطب لذلك يعظم قال زرارة قلت لابي عبد الله ع جعلني الله فداك اسئلك في الحج منذ اربعين عاما فتفتيني فقال يا زرارة بيت حج قبل آدم بالفي عام تريد ان تفني مسائله في اربعين عاما الا انه يلوح من الخبر المزبور عدم اعتبار استقصاء مسائله بل هو غير مقدور ولكن لا بد من معرفة فروض المناسك وعلى كل حال فللحج اسرار وفوائد لا يمكن احصاؤها وان خفيت على الملحد كابن ابي العوجاء واشباهه لان من اضله الله واعمى قلبه عن الحق فلم ينفعه موعظة الشيطان وليه ورب يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدر عنها اذ من الواضح ان الله تعالى سن الحج ووضعه على عباده اظهارا لجلاله وكبرياء شانه وعلو شأنه وعظم سلطانه واعلانا لرق الناس وعبوديتهم وذلهم واستكانتهم وقد عاملهم في ذلك معاملة السلاطين لرعاياهم والملاك لمماليكهم يستذلونهم بالوقوف على باب بعد باب واللبث في حجاب بعد حجاب لا يؤذن لهم بالدخول حتى يقبل هداياهم ولا تقبل منهم الهدايا حتى يطول حجابهم وان الله تعالى قد شرف البيت الحرام واضافه الى نفسه واصطفاه لقدسه وجعله قياما للعباد ومقصدا يؤم من جميع البلاد وجعل ما حوله حرما وجعل الحرم امنا وجعل فيه ميدانا ومجالا وجعل له في الحل شبها ومثالا فوضعه على مثال حضرة الملوك والسلاطين ثم اذن في الناس بالحج ليأتوه رجالا وركبانا من كل فج وامرهم بالاحرام وتغيير الهيئة واللباس شعثا غبرا متواضعين مستكينين رافعين اصواتهم بالتلبية واجابة الدعوة حتى اذا اتوه كذلك حجبهم عن الدخول واوقفهم في حجبه يدعونه ويتضرعون اليه حتى اذا طال تضرعهم واستكانتهم ورجموا شياطينهم بجمارهم وخلعوا طاعة الشيطان من رقابهم اذن لهم بتقريب قربانهم وقضاء تفثهم ليطهروا من الذنوب التي كانت هي الحجاب بينهم وبينه وليزوروا البيت على طهارة منهم ثم يعيدهم فيه بما يظهر معه كمال الرق وكنه العبودية فجعلهم تارة يطوفون فيه ويتعلقون باستاره ويلوذون باركانه واخرى يسعون بين يديه مشيا وعدوا ليتبين لهم عز الربوبية وذل العبودية وليعرفوا انفسهم ويضعوا الكبر من رؤوسهم ويجعلوا نير الخضوع في اعناقهم ويستشعروا شعار المذلة وينزعوا ملابس الفخر والعزة وهذا من اعظم فوائد الحج مضافا الى ما فيه من التذكر بالاحرام والوقوف في المشاعر العظام لاحوال المحشر واهوال يوم القيمة اذ الحج هو الحشر الاصغر واحرام الناس وتلبيتهم وحشرهم الى المواقف ووقوفهم بها والهين متضرعين راجين الى الفلاح او الخيبة والشقاء اشبه شيء بخروج الناس من اجداثهم وتوشحهم باكفانهم واستغاثتهم من ذنوبهم وحشرهم الى صعيد واحد اما الى نعيم او عذاب اليم بل حركات الحاج في طوافهم وسعيهم ورجوعهم وعودهم يشبه اطوار الخائف الوجل المضطرب

المدهوش الطالب ملجأ ومفزعا عن هول المحشر في احوالهم واطوارهم والى ما فيه من اختبار العباد وطاعتهم وانقيادهم الى اوامره ونواهيه كما شرحه امير المؤمنين ع في المروي عنه في نهج البلاغة وكيف كان فهو يعتمد على ثلاثة اركان

الركن الاول في المقدمات وهي اربع

المقدمة الاولى

الحج بفتح الحاء المهملة وقد تكسر وان كان في اللغة هو القصد وكثرته الى من يراد تعظيمه والكف والقدوم والغلبة بالحجة وكثرة الاختلاف والتردد فقد صار في الشرع على وجه الحقيقة بناء على ثبوتها فيه او المجاز فيه والحقيقة عند المتشرعة اسما لمجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة او لقصد البيت الحرام لاداء مناسك مخصوصة وفي س يلزم على الاول النقل وعلى الثاني التخصيص وهو خير من النقل وفي ذلك لا يراد على طرده بالعمرة وبكل عبادة معتد بمكان مخصوص وعلى عكسه بان الاتي بالبعض التارك للبعض الذي لا مدخل له في البطلان يصدق عليه اسم الحاج فلا يكون الحج اسما للمجموع كما ان المتم اورد على الثاني بانه يخرج عنه الوقوف بعرفة والمشعر لانهما ليسا عند البيت الحرام مع كونهما ركنين من الحج اجماعا الى غير ذلك مما لا فائدة معتد بها في طول البحث فيها بعد ما ذكرناه غير مرة من ان الغرض من امثال هذه التعاريف الكشف في الجملة فهي اشبه شيء بالتعاريف اللغوية وح فالامر فيها سهل وعلى كل حال فهو فرض على كل من اجتمعت فيه الشرائط الاتية من الرجال والنساء والخناثى كتابا وسنة واجماعا من المسلمين بل ضرورة من الدين يدخل من انكره في سبيل الكافرين بل لعل تأكد وجوبه كذلك فضلا عن اصل الوجود كما هو واضح ولذا سمى الله تعالى تركه كفرا في الكتاب العزيز نعم لا يجب باصل الشرع الا مرة واحدة اجماعا بقسميه من المسلمين فضلا عن المؤمنين مضافا الى الاصل واقتضاء اطلاق الامر في الكتاب والسنة ذلك كما حقق في محله والى غير ذلك من النصوص الكثيرة الدالة صريحا وظاهرا على الخلاف الا انها وسنسمع بعضها فما عن الصدوق في العلل من ان الذي اعتمده وافتي به ان الحج على اهل الجدة في كل عام فريضة واضح الضعف وفي المحكي عن بعض الناس الوجوب في كل سنة مرة وهو حكاية لم تثبت ومخالفة للاجماع والسنة الخ او محمول على ما حمل عليه بعض النصوص الموهمة لذلك كخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ان الله تعالى فرض الحج على اهل الجدة في كل عام وذلك قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين قال قلت من لم يحج منا فقد كفر قال لا ولكن من قال ليس هذا هكذا فقد كفر وخبر حذيفة بن منصور عن ابي عبد الله ع الحج فرض على اهل الجدة في كل عام ومرسل التميمي عنه ع ان في كتاب الله عز وجل فيما انزل الله ولله على الناس حج البيت في كل عام من استطاع اليه سبيلا من ارادة الوجوب على البدل بمعنى ان من وجب عليه الحج فلم يفعل في السنة الاولى وجب عليه في الثانية وهكذا في كل عام او الندب او التأكيد او غير ذلك لان ظاهرها مخالف لاجماع المسلمين كما اعترف به في الذخيرة وغيرها لما عرفت من عدم الوجوب الا مرة فليس هو بعدها الا مستحبا ومن الغريب ما في الوسائل من حمل هذه النصوص على الوجوب كفاية وان جعله الوجه بعض الافاضل مؤيدا له بما دل من النصوص التي فيها الصحيح وغيره على جبر الامام الناس على الحج اذا تركوه والا استحقوا العقاب ولم ينظروا اذ هو مخالف لاجماع المسلمين على الظاهر ايضا فلا بد من طرحها وتنزيلها على ما عرفت ونحو نصوص الجبر خارجة عما نحن فيه ضرورة عدم اختصاصها باهل الجدة كما يومي اليه اشتمال الصحيح منها على انه ان لم يكن له مال منهم انفق عليهم من بيت المال بل اشتمل ايضا على الجبر على المقام عند البيت وعلى زيارة النبي والمقام عنده ولعلنا نقول به كما اومي اليه في س قال فيها ويستحب للحاج وغيرهم زيارة رسول الله ص بالمدينة استحبابا مؤكدا ويجبر الامام الناس على ذلك لو تركوه لما فيه من الجفاء المحرم كما يجبرون على الاذان ومنع ابن ادريس ضعيف لقوله ص من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة فقد جفاني يوم القيمة ومن اتاني زائرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة وفي المخ قال الشيخ اذا ترك الناس الحج وجب على الامام ان يجبرهم على ذلك وكذا اذا تركوا زيارة النبي ص كان عليه اجبارهم عليها ايضا وقال ابن ادريس لا يجب لانها غير واجبة واحتج الشيخ بانه يستلزم الجفاء وهو محرم وعلى كل حال فالوجوب بهذا المعنى خارج عما نحن فيه من الوجوب كفاية على خصوص اهل الجدة المستلزم لكون من يفعله منهم في السنة السابقة منهم مؤديا للواجب ولو كان مع من لم يحج منهم وفي النصوص بان ما عدا المرة تطوع كقول الصادق ع للاقرع بن حابس انما هي في كل سنة مرة واحدة ومن زاد فهو تطوع بل هو مقتضى قوله ايضا في خبر هشام ابن سالم المروي عن المحاسن والخصال وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر من ذلك وقول الرضا ع في علل الفضل انما امروا بحجة واحدة لا اكثر من ذلك لان الله وضع الفرائض على ادنى القوة ونحوه في علل ابن سنان وكيف كان فهذه الحجة الواجبة باصل الشرع هي الحجة التي هي احد اركان الاسلام اذ في كثير من الاخبار انه بني الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية وبهذا الاعتبار اطلق عليها حجة الاسلام في النص والفتوى ويجب بعد فرض احراز الشرائط على الفور اتفاقا محكيا عن الناصريات والخلاف وشرح الجمل للقاضي والتذكرة والمنتهى وفي كره وهي ان لم يكن محصلا ولعله مما يومي اليه ما نص فيه من الاجماع على ان المستطيع عن الحج بنابه وسئل الشيخ عن الصادق ع التاجر يسوف الحج قال ليس عليه عذر وقال ايضا في صحيح الحلبي اذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرائع الاسلام بل قد يدل عليه النصوص الكثيرة التي فيها الصحيح وغيره الدالة على ان من وجب عليه ثم سوفه العام والعام الآخر ثم مات فقد ترك شريعة من شرائع الاسلام وانه المراد بقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا ومن قوله تعالى ونحشره يوم القيمة اعمى ان الوعيد مطلقا دليل التضييق كما اعترف به في ك بل الظاهر ان التأخير مع الشرائط عن عام الاستطاعة معصية كبيرة موبقة ومهلكة كما صرح به غير واحد وان حج بعد ذلك لكونه كذلك في نظر اهل الشرع ولما رواه الصدوق عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا ع انه كتب الى المأمون تفصيل الكبائر ومن جملتها الاستخفاف بالحج المتحقق بالتأخير عن عام الاستطاعة مضافا الى ما قيل من انه قد يضاف الترك اصلا الذي لا اشكال في انه كبيرة بل في الكتاب والسنة اطلاق اسم الكفر عليه المعلوم انه من الكبائر والنصوص والفتاوى ولو الكفر بمعنى الخروج عن الطاعة الشاملة لما نحن فيه كما يشهد له الصحيح سألت ابا عبد الله ع عن الكبائر فقال هي في كتاب علي ع سبع الكفر بالله عز وجل وعقوق الوالدين واكل الربا بعد البينة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قلت فهذه اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قال ترك الصلوة قلت فما عددت ترك الصلوة في الكبائر فقال اي شيء اول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلوة كافر يعني من غير علة فانه ظاهر في ارادة ما يشمل

المقام من الكفر المعتد به في الكتاب بل لو قلنا ان الحج اعظم من الصلوة او ان المراد من الصلوة ما يشمل صلوة الطواف كانت الدلالة ظاهرة الا انه لا يخفى عليك ما فيه ضرورة ان ذلك في الترك لا في التاخير عن عام الاستطاعة وان حج بعده في العام الاخر الذي هو مفروض البحث دون الترك اصلا بل دون تكرار التاخير اصرارا ابدا لتحلل توبة فانه لا صغيرة مع الاصرار فالعمدة ح ما ذكرناه اولا اما الترك اصلا فكونه من الكبائر مفروغ منه بل يمكن دعوى كونه ضروريا والله العالم ثم المراد بالفورية وجوب البدار اليه في اول عام الاستطاعة والا ففيما يليه وهكذا ولو توقف على مقدمات من سفر وغيره تعين الاتيان بها على وجه يدركه كذلك ولو تعددت الرفقة في العام الواحد قيل وجب المسير مع اولها فان اخر عنها وادركه مع الثانية والا كان كمؤخره عمدا في استقرار الحج وبه قطع في ضرو جوز في س التاخير عن الاولى ان وثق بالمسير مع غيرها واستحسنه في المدارك بل يحتمل قويا جواز التاخير بمجرد احتمال الثانية لاطلاق الدليل على فورية المسير بهذا المعنى والطلق مع ذكره جواز التاخير عن الرفقة الاولى لكن في المسئلة في كلامهم مفروض في حج النائب ينبغي القطع بالجواز اذا كان سفر الاولى قبل اشهر الحج وقبل تضييق الوقت الذي يمكن ادراكه فيه لانه الاصل ولا مقتضى للخروج عنه قلت لعل المقتضى تحقق الخطاب بالمقدمات والاصل عدم مقدمة اخرى تقوم مقام هذه المقدمة خصوصا اذا كان المظنون عدم حصولها كما هو في الحقيقة كالتدارك الظهور بن بعد الوقت مع العلم عادة بحصول غيرها فالاكتفاء بمجرد الاحتمال كما ترى نعم قد يقال له التاخير مع الوثوق الذي ذكره في س مع ان الظاهر استقرار الحج بالتمكن من الرفقة الاولى لكن وجبت عليه الصلوة ومضى وقت يمكن ان يفعلها ولم يفعلها ومات مثلا فانه لا اشكال في تحقق القضاء عليه بذلك على انه في الفرض مندرج في جميع النصوص الدالة على ان من استطاع الحج ولم يحج ومات فان شاء ان يموت يهوديا او نصرانيا ونحوها من التعبير كفتاء السيد المزبور بما سمعت ودعواه القطع بالجواز فيما عرفت والاطلاق ذكره يمكن تنزيله على ما لا ينافي ما سمعت له من غلبة التاخير مع الوثوق على ان كلامهم مفروض في حج النائب على ما صرح به وحكم الاجير يتبع رضى المستاجر ومعلوم منه عادة المضايقة في التاخير مع عدم الوثوق ولو سلم جواز التاخير في حق النائب فلا يلزم منه الجواز لغيره اذ الفورية فيه تتبع العقد وفي غيره تثبت بمقتضى الدليل ومع اختلافهما في المدرك لا يجب توافقهما في الحكم ثم ان ما ادعاه من القطع انما يستقيم لو كان وجوب قطع المسافة لتعلق الخطاب بالحج وهو باطل والا لزم جواز التخلف عن الوفد الخارج قبل اشهر الحج مع الاختصاص وعدم استقرار الحج في الذمة لو تمكن من الخروج قبلها وسقوطه عن البعيد اذا كان بحيث لا يمكنه قطع المسافة في تلك المدة واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم فيجب ان علة التكليف بالخطاب المعلق ولا يختلف الحال بدخول اشهر الحج وعدمه كما هو ظاهر ضرورة كونه كما في افراد الواجب الموسع الذي يتضيق بخوف الفوات ومنه محل الفرض باعتبار عدم الوثوق برفقة اخرى فيجب التقديم وهو المطلوب على ان اشتغال الذمة هنا يوجب الاتيان بما يعلم معه حصول الامتثال ولا يتحقق ذلك في محل الفرض الا بالخروج مع الوفد الاول ضرورة انتفاء العلم به مع التاخير فكذا ما يقوم مقامه من الظن ومجرد الاحتمال لا عبرة به ولا اقل من الظن فيما الاصل فيه اليقين وح فلا ريب في عصيانه بالتاخير مع التمكن من الرفقة الاولى من دون وثوق بغيرها اذ هو لا يخلو اما ان يتاح له الخروج بعدها ام لا اما الثاني فظاهر لانه تاخير للحج من عام الى اخر مع التمكن واما الاول فان قلنا بدلالة العزم في الواجب الموسع فكذلك لاستحالة العزم على الفعل مع عدم الوثوق بالتمكن من مقدماته والا فالعصيان ثابت له من حيث التعرض للمعصية والجرأة عليها بالتاخير عن الرفقة الاولى مع عدم الوثوق بالثانية وان تبين له الخلاف بعد ذلك والتمكن اللاحق لا يرفع حكم الاجتراء السابق ولا فرق في التجري بين المصادف للتمكن وغيره مما يتعلق بالاختيار والقول بعصيان احدهما دون الاخر تحكم ظاهر ولذا يتوجه عليه الذم على التقديرين وما يقال من ان العزم على المعصية ليس بمعصية فعلى تقدير تسليمه انما هو في العزم الذي يبقى معه الاختيار لا في مطلق العزم والله العالم ثم ان الوفد الخارجين الى مكة اما ان يكونوا متوافقين في الخروج زمانا او مختلفين متلاحقين او متباعدين في اشهر الحج او قبلها او خروج احدهما فيها والاخر قبلها وعلى كل حال فاما ان يكون احد الوفدين مثلا موثوقا به خروجا وسلامة وادراكا دون الاخر او يكون كلاهما موثوقا به مع تساوي الباقي واختلافه كما لو كان السابق اوثق خروجا واللاحق اوثق سلامة وادراكا و الاختلاف من غير جهة الوثوق لا تاثير له في الحكم واما باعتباره فان كان في اصل الوثوق تعين المسير مع المعتمد منهم وان لم يكن سابقا والا فالاولى الخروج مع الاوثق ومع التساوي واختلاف الجهات المتساوية فالمكلف بالخيار والمراد بالادراك ادراك التمتع الذي هو فرض البعيد باركانه الاختيارية فلو ضاق وقت التاخير عن ذلك وجب الخروج مع السابق فلو اخر عصى وصح حجه وان علم فوات التمتع او اختياري احد الموقفين بالتاخير لصدق الاضطرار المسوغ للعدول بذلك وان كان مستندا الى سوء الاختيار كما في نظائره وكيف كان فقد يجب الحج بالنذر وما في معناه من العهد واليمين وبالافساد على ما ستعرفه وبالاستيجار للنيابة ونحو ذلك وح فيتكرر الوجوب بتكرر السبب وتعدده من جنس واحد او اجناس مختلفة وما خرج عن ذلك ونحوه فهو مستحب ان لم يعرض ما يقتضي تحريمه او كراهته ومع عدم ذلك فلا خلاف نصا وفتوى في انه يستحب لفاقد الشرائط كمن عدم الزاد والراحلة اذا تسكع سواء شق عليه السعي او سهل وكالمملوك اذا اذن له مولاه وواجدها المتبرع به بعد اداء الواجب والله العالم

المقدمة الثانية في الشرائط والنظر في حجة الاسلام وما يجب بالنذر وما في معناه وفي احكام النيابة **القول الاول** في حجة الاسلام وشرائط وجوبها خمسة **الاول** كمال العقل والبلوغ فلا يجب الحج على الصبي المميز وغيره ولا على المجنون المطبق والادواري الذي يقصر نوبته عن اداء تمام الواجب وما في حكمه اجماعا بقسميه ونصوصا ولو حج الصبي او لو قلنا بشرعية عبادته او حج عنه الولي او عن المجنون على الوجه الذي تعرفه انشاء الله لم يجز عن حجة الاسلام اجماعا بقسميه وقال الصادق ع في خبر مسمع لو ان غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الاسلام وسئل اسحق بن عمار ابا الحسن ع عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام اذا احتلم وكذا الجارية عليها الحج اذا طمثت الى غير ذلك من النصوص المعتضدة بما عرفت وبالاصل وغيره نعم لو دخل الصبي المميز او المجنون في الحج ندبا ثم كمل كل واحد منهما وادرك المشعر اجزء عن حجة الاسلام على المشهور بين الاصحاب بل عن التذكرة حكاية الاجماع عليه في الصبي قال في الدروس وان بلغ الصبي او اعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به او بعرفة بالغا او معتقا وفعل باقي الاركان اجزء عن حجة الاسلام وكذا لو بلغ او اعتق وهو واقف عند علمائنا

اجمع وهو الحجة مضافا الى نظائره الاخبار بان من ادرك المشعر ادرك الحج كما تسمعها انشاء الله فيما ياتي في حكم الوقوفين بعرفة والمشعر وخصوص المورد فيها لا يخصص الوارد بل المستفاد منها ومما ورد في العبد هنا ونحو ذلك عموم الحكم لكل من ادركهما من غير فرق بين الادراك بالكمال وغيره ومن هنا استدل الاصحاب بنصوص العبد على ما نحن فيه مع معلومية حرمة القياس عندهم فليس مبنى ذلك الا ما عرفته من عموم الحكم المستفاد من النصوص المزبورة مضافا ايضا الى ما ياتي من ان من لم يحرم من مكة احرم من حيث امكنه فالوقت صالح لانشاء الاحرام فكذا لانقلابه او قلبه مع انهما قد احرما من مكة وايضا على الحاج من الاضال فلا يكونان اسوء حالا ممن احرم من عرفات مثلا ولم يدرك الا المشعر بل في كشف اللثام ان كملا قبل فجر النحر و امكنهما ادراك اضطراري عرفة مضيا اليها وان كان وقفا بها قبل الكمال ثم كملا والوقت باق وجب عليهما العود ما بقي وقت اختياري المشعر وفي ... ولو بلغ قبل احد الموقفين صح حجه وكذا لو بلغ المميز وباشره الولي لانتفاء البلوغ والعقل ولو بلغ بعد الوقوف والوقت باق جدد النية واجزء لكن في المتن كالمحكي عن المع وفي الاجزاء عن حجة الاسلام على تردد بل عن ظاهر فع وصريح الجامع العدم للاصل ومنع الاجماع ودلالة الاخبار فانها انما دلت على ادراك الحج بادراك المشعر لكن انما يدرك الحاج الذي نواه واحرم به وصلاحية الوقت للاحرام لا يفيد الا اذا لم يكن محرما اما المحرم فليس له الاحرام ثانيا الا بعد الاحلال او العدول الى ما دل عليه الدليل ولا دليل هنا ولا الاستطاعة ملجئة اليه ولا معينة للانصراف الى ما في الذمة فانا نمنع وجوب الحج عليه بهذه الاستطاعة لاشتغاله متلبسا باتمام ما احرم له مع ان صلاحية الوقت اذا ثبت غير ممنوعة والحمل على العبد اذا اعتق قياس لكن فيه ان الاصل مقطوع بما عرفت ولا وجه لمنع الاجماع الذي نقله الثقة العدل وشهد له التتبع كما لا وجه لمنع دلالة الاخبار كان المراد بعضها ما ورد في العبد فانها صريحة في الاجزاء عن حجة الاسلام بل هو المنساق من اطلاق ان ادراك المشعر ادراك للحج لا الحج الذي نواه واحرم به فانه مدرك له قبل حصول هذه الصفة وصلاحية الوقت انما ذكر استيناسا لما نحن فيه لا استدلالا ضرورة وضوح الفرق بين نفس الموضوعين ومنع الوجوب بهذه الاستطاعة لما عرفت مصادرة كما ان الحمل على العبد ليس قياسا بعد ما عرفت من الاجماع وظهور نصوص العبد في عدم الخصوصية له وعلى كل حال فلا ريب في ان الاقوى الاجزاء عن حجة الاسلام والوجوب كل في الوقوف سيما على تقدير اعتبار الوجه من ان الادراك لانه لا عمل الا بنية والفرض عدم نية حجة الاسلام سابقا وعدمه للاصل وانعقاد الاحرام و انصراف الفعل الى ما في الذمة اذا نوى غيره واذا غفل عن خصوصيته ولم يتعرض لها في النية ولا للوجوب في نية الوقوف ولعله الاقوى تمسكا باطلاق النص في العبد والفتوى ويجري في المقام فهو اجزاء شرعي تظهر الثمرة فيمن بلغ قبل فوات المشعر ولم يعلم حتى فرغ منه او من باقي المناسك فاعرف من وجوب تجديد نية الاحرام والمع وهي وضه من اطلاق تجديد نية الوجوب في س من تجديد النية محل النظر بل المنع كما ان الاقوى عدم اعتبار الاستطاعة بعد الكمال من البلد والميقات في الاجزاء عن حجة الاسلام للاطلاق المزبور بل هو كالصريح بالنسبة الى العبد ولا استبعاد في استثناء ذلك مما دل على اعتبارها فيهما بل في كره لو بلغ الصبي واعتق العبد قبل الوقوف او في وقته وامكنهما الاتيان بالحج وجب عليهما ذلك لان الحج واجب على الفور ولا يجوز لهما تاخيره مع امكانه كالبالغ الحر خلافا للشافعي ومتى لم يفعل الحج مع امكانه استقر الوجوب عليهما سواء كانا موسرين او معسرين لان ذلك واجب عليهما بامكانه في موضعه فلم يسقط بفوات القدرة بعده وفي كشف اللثام من المعلوم ان الاجزاء عن حجة الاسلام مشروط بالاستطاعة عند الكمال لكن الاتمام ملاحظة الاستطاعة التي للكوفي قبل وان كانت كافية في الوجوب هنا وان كانا نائيين كما مرت الاشارة اليه لم يشترطوها ولذا قال في كره الى اخر ما سمعت ثم قال ومن اشترط استطاعة النائي المجاور بمكة اشترطها هنا في الاجزاء فما في س وضه وغيرهما من اعتبار سبق الاستطاعة وبقائها لان الكمال الحاصل احد الشرائط فالاجزاء منه محل النظر اذ لو سلم ان التعارض بين ما هنا وبين ما دل على اعتبار الاستطاعة من وجه امكن الترجيح لما هنا من وجوه خصوصا بملاحظة نصوص العبد ولذا قال في ضه بعد ان حكم بما عرفت ويشكل ذلك في العبد ان احلنا ملكه وتمايل بعدم اشتراطها فيه للسابقة اما اللاحقة فتعتبر فيه قطعا وكيف كان فالمنساق من المتن وغيره اعتبار ادراك اختياري المشعر فلا يجزي اضطراريه وان وجب عليهما ما امكنهما من اضطراري عرفة ولعله كذلك اقتصارا على المتيقن نعم لا فرق في الحكم المزبور بين حج التمتع والافراد والقران للاطلاق فلو كان قد اعتمر عمرة التمتع ثم اتى بحجه وكان فرضه عند الكمال التمتع وكفاه لعمرته ما فعل منها قبل الكمال كما نص عليه في محكي ف وكره بل في س نسبته الى ظاهر الفتوى فما في كشف اللثام من انه لو تباعد الدليل ان لم يكن عليه اجماع فان ادراك احد الموقفين الاختياريين يفيد صحة الحج والعمرة فعل اخر مفصول منه وقعت بتمامها في الصغر او الجنون كعمرة اوقعها في عام اخر ولا جهة للاكتفاء بها ولذا قيل بالعدم فيكون كمن عدل الى الافراد اضطرارا فاذا اتم المناسك اتى بعمرة مفردة في عامه ذلك او بعده وفيه ان اطلاق معقد الاجماع المعتضد بظاهر الفتوى واطلاق نصوص العبد كاف في اثبات ذلك بل لعله المتفق من ظاهرها ولا حاجة الى ما قيل من انه ياتي بعد التمام بعمرة اخرى للتمتع في ذلك العام ان كانت اشهر الحج باقية ويسقط الترتيب بين عمرة التمتع وحجه للضرورة وان لم يبق اشهر الحج اتى بالعمرة في القابل وهل يجب عليه نية حجة اخرى وجهان من الاصل ومن دخول العمرة في الحج ووجوب الاتيان بهما في عام واحد على المتمتع واما ان كان فرضه الافراد والتمتع وكان الذي اتى به الافراد فالامر واضح وياتي بعد الاتمام بعمرة مفردة وعلى الاخير يكون عادلا عن فرضه الى الافراد ضرورة ومن ذلك يعرف الحال فيما في س من انه لو حج العبد الافقي اي غير المكي او المتمكن كذلك قرانا او افرادا او حج الولي بغير المميز او المجنون كذلك وكملوا قبل الوقوف ففي العدول الى التمتع مع سعة الوقت نظر من الامر باتمام النسك الاقرب العدول للحكم بالاجزاء منه ومع عدم القول بالعدول او لم يمكن العدول ففي اجزاء الحج هنا نظر من مغايرته فرضهم ومن الضرورة المسوغة لانتقال الفرض وهو قوي قلت قد عرفت التحقيق في ذلك واما ان كان فرضه الافراد والذي اتى به التمتع فهل يقع عليه ويجزي عن الافراد او يعدل بنيته اليه او ينقلب حجة مفردة وان لم ينوه اوجهها احد الاخيرين وح فعليه عمرة مفردة قيل وعلى ما في ف وكره فالثاني الاول وهو مشكل جدا والاحتياط في جميع ذلك لا ينبغي تركه ضرورة انه لا اثبات في الاكتفاء باحد الموقفين المتلبس بما هو فرضه لو كان كاملا من الادلة فالمتجه

الاقتصار عليه وعدم ترك الاحتياط في غيره هذا وفي نصوص العبد مقعد اجماع كره وجملة من العبائر الاكتفاء في ادراك الحج بادراك احد الموقفين
لخصوص المشعر كما في المتن وبعض الغايات ولعله لان ادراك المشعر متاخر عن موقف عرفة فالاجزاء باحدهما يقتضي انه الاقتصار في الادراك ولو
فرض تمكنه من موقف عرفة دون المشعر فلا يبعد عدم الاجزاء ضرورة ظهور النص والفتوى في ان كل واحد منهما مجز مع الاتيان بما بعده الا هو نفسه و
ربما يأتي لذلك تتمة في العبد على كل حال فلا اشكال في انه يصح احرام الصبي المميز وان لم يجب عليه بناء على شرعية عبادته نعم لا بد من اذن الولي
فيه لاستتباعه المال في بعض الاحوال فليس هو عبادة محضة مع احتمال العدم لكونه تصرفا ماليا اولا وبالذات ان لم يكن اجماعا كما هو ظاهر نفي الخلاف
فيه بين العلماء في محكي المنتهى وكره اما البالغ فالاقوى عدم اعتبار اذن الاب المندوب منه فضلا عن الام لم يكن مستلزما للسفر المؤدي الى
ايذائهما باعتبار مفارقته او سبق منهما عنه في وجه خلافا للفاضل في قد فاعتبر اذن الاب بل عن الثاني الشهيدين في الكتابة فقوى توقفه على اذن
الابوين لكنه في ضمان عدم اعتبار اذنهما احسن اذا لم يكن الحج مستلزما للسفر المشتمل على الخطر والا فالاشتراط احسن وعلى كل حال فيصح ان يحرم
عن غير المميز وليه ندبا وكذا المجنون فيتخير التوابع عليه ويلزمه الكفارة والافعال والتروك على الوجه الذي ستعرفه بلا خلاف اجده في اصل
شرعيته ذلك للولي بل يمكن تحصيل الاجماع عليه مضافا الى دلالة النصوص الكثيرة عليه كقول الصادق في صحيح معوية بن عمار انظروا من كان معكم
من الصبيان فقدموهم الى الجحفة او الى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليه وسئله عبد الرحمن بن
الحجاج في الصحيح ان معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به فقال مر امه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها فاتتها فسألتها فقالت اذا كان يوم التروية فاحرموا عنه
وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم وقفوا به المواقف فاذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا راسه ثم زوروا به البيت ومري الجارية ان تطوف به بالبيت وبين
الصفا والمروة وقال احدهما في خبر زرارة اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يأمره ان يلبي ويفرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبى عنه ويطاف به ويصلى عنه قال
زرارة ليس لهم ما يذبحون قال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب فان قتل صيدا فعلى ابيه الى غير ذلك
مما هو واضح الدلالة عليه خلافا لابي حنيفة فانكره من اصله ولا ريب في ضعفه كما ان ظاهر النص والفتوى كون الاحرام بالصبي على معنى جعله محرما بفعله لا انه
ينوب عنه في الاحرام ومن هنا صرح غير واحد بانه لا فرق في الولي بين كونه محلا او محرما فما عن الشافعية في وجه من كون الاحرام عنه واضح الضعف على كل حال
فكيفيته ان ينوي الولي الاحرام بالطفل بالعمرة او الحج فيقول اللهم اني احرمت بهذا الى اخر النية ويلبسه ثوبي الاحرام ويجنبه ما يجتنبه المحرم ويلبي عنه ان لم يحسنها او
امره بها في عدة وغيرها ان كل ما يتمكن الصبي من فعله من التلبية والطواف وغيرهما فعله والا فعله الولي عنه ولعل خبر زرارة فيه اشارة الى ذلك ولم يحك في ان
الطواف منه ان كانت الطهارة من الطفل صورية وفي تحمل الاجزاء بطهارة الولي وفي كشف اللثام على من ظاهر به الطهارة كما قطع به في كره والدروس
هل يجب ايقاع صورتها بالطفل او المجنون وجهان كما في س ظاهر التذكرة من انها ليست مع الاصل ومن انه طوافه لا انه طواف بالمحمول وفي كره وجملة الزيارة بمنزلة
الطواف ويشبهان كانا غير متوضئين لم يجز الطواف وان كان الصبي متطهرا او الولي محدثا لم يجز ايضا لان الطواف بمعونة الولي يصح والطواف لا يصح الا
بطهارة وان كان الولي متطهرا والصبي محدثا فمنشأ جعله وجهان احدهما لا يجزي قلت لا ريب في ان الاحوط طهارتهما معا لانه المتيقن من هذا الحكم المخالف
للاصل وان كان يقوى في النظر الاكتفاء بطهارة الولي كما يومي اليه ما في خبر زرارة من الاجتزاء بالصلوة عنه ولعله فرق بين افعال الحج نفسها
فيجب اتيان الصوري منه في الاول دون الثاني فتامل جيدا ولو اركبه دابة به هنا او في السعي في كره وس وجب كونه سائقا او قائدا اذ لا قصد لغير المميز وهو حسن
وفي كشف اللثام ينبغي القطع بجواز الاستنابة في الطواف لاطلاق الامر بالطواف به ولقول الصادق في صحيح ابن الحجاج مر من يكاريه الحج قلت بل لا يبعد جواز الاستنابة
في غيره ايضا كما هو ظاهر ما يلوح من النص والفتوى واما الصلوة فقد سمعت ما في خبر زرارة لكن في س وعلى ما قاله الاصحاب من امر ابن ست بالصلوة يشترط
نقصه فيها ولو قيل يأتي بصورة الصلوة كما يأتي بصورة الطواف امكن وكانه اجتهاد في مقابلة النص وكيف كان فان احرم به الحج ذهب به الى الموقفين وتولى
الوقوف به ثم يحضره الجمار ويرمي عنه وهكذا الى اخر الافعال وفي عد ومحكي ط انه يستحب له ترك الحصى في يد غير المميز ثم يرمي الولي اي بعد اخذها من يده
ولكن لم نظفر له بمستند وفي محكي س وان وضعها في يد الصغير ويرمي بها فجعل يده كالآلة كان حسنا قلت هو كذلك محافظة على الصورة منه كما في غيره
من افعال الحج وربما يأتي لذلك كله تتمة عند تعرض المص له ولغيره من الاحكام والمراد بالولي هنا من له ولاية المال كالاب والجد للاب والوصي بلا خلاف اجده
في الاوليين بل في كره الاجماع عليه واما الوصي ففي كره انه مقطوع به في كلام الاصحاب ويشهد له اطلاق الولي في النصوص بل منه يستفاد الى الحاكم النوعي ما صرح
الشيخ في المحكي عنه بل عن مبسوطه ان الاخ والعم وابن العم ان كان وصيا او وليا له والا بل عليه ولهما فهو بمنزلة الاب ان لم يكن احدهم وليا او وصيا كانوا كسائر
الاجانب في نحوه عن ثرو في كره وهذا القول يعطي ان الامين الحاكم او الولاية كالحاكم لان وليه اولا ولا يراد حج لا تصرف له الا ذلك وحكي من الشافعي يجوز لكل
كل من الوصي وامين الحاكم وحجبا قلت الاقوى ذلك بل عن الشهيد الثاني التصحيح بجواز التوكيل من الثلثة لانه فعل يدخله النيابة كما ولنا الى عن الشيخ
ان غير الولي ان تبرع عن الصبي انعقد احرامه ولعله لاطلاق اكثر الاخبار واحتمال الولي فيما تضمنته التولي لاحرامه واحتماله كما يبيه الجريان على الغالب او
التمثيل ولكن لا ريب في ضعفه اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن المعتضد بظاهر النص والفتوى نعم قيل ان القائل بالصحة والمنع وهو
الخ وقد يلحق له نسبته الى الاكثر للام ولا يراد الاحرام بالطفل لخبر عبد الله بن سنان او صحيحه عن الصادق ان امرأة قامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها صبي
لها فقالت يا رسول الله ايحج بمثل هذا قال نعم ولك اجره ضرورة افتقار الاجر الى كونها محرمة به او امرها لغيرها وجره لها انه يحرم به وحج فتلزم لوازم الاحرام
كالولي ولعله الاقوى خلافا لظاهر المتن وعد ومحكي ثرو وغيرها للاصل المقطوع بما عرفت خصوصا بعد التسامح في المستحب وكيف كان فنفقته الزائدة
على نفقة الحضر مثل آلة سفره واجرة مركبه وجميع ما يحتاج اليه في سفره مما كان مستغنيا عنه في حضره تلزم الولي في ماله دون الطفل بلا خلاف اجده

لانه هو السبب في النفع عائد اليه ضرورة عدم الثواب لغير المميز بل لك عدم الانتفاع به في حال الكبر ولانه اولى من فداء العبد الذي نص عليه في خبر زرارة
فما عن الشافعي في احد الوجهين من الوجوب في مال الصبي كاجرة المعلم واضح الضعف خصوصا بعد وضوح الفرق بان التعلم في الصغر يغنيه عنه
في الكبر ولو فاته لم يدركه بخلاف الحج والعمرة نعم قد يتوقف في الحكم المزبور فيما اذا توقف حفظ الصبي وكفالته وتربيته على السفر وكانت مصلحته ولعل
اطلاق الاصحاب منزل على غير ذلك واما الهدي الذي يترتب عليه بسبب الحج فكانه لا خلاف بينهم في وجوبه على الولي الذي هو السبب فيه وقد
صرح به في صحيح زرارة بل صرح به ايضا بانه ان قتل صيدا فعلى ابيه وبه افتى الاكثر في كل ما لا فرق في لزومه للمكلف بين حالتي العمد والخطأ خلافا للفاضل في
محكي كره فعلى الصبي الفداء لوجوبه بجنايته فكان كما لو اتلف مال غيره وكانه اجتهاد في مقابلة النص المعتبر نعم قد يتوقف فيما يختلف حكمه في حال العمد
والسهو في البالغ كالوطي واللبس اذا تعمد الصبي فعن الشيخ انه قال الظاهر انه يتعلق به الكفارة على وليه وان قلنا انه لا يتعلق به شيء لما روي عنهم ان
عمد الصبي وخطأه واحد والخطأ في هذه الاشياء لا يتعلق به كفارة من البالغين كان قويا واستجوده في كره لو ثبت اتحاد عمد الصبي وخطأه على وجه العموم
لكنه غير واضح لان ذلك مما ثبت في الديات خاصة قلت هو كذلك لبطلان سائر عباداته من صلوة ووضوء ونحوهما بتعمد المنافي ومن هنا قيل
بالوجوب تمسكا بالاطلاق ونظرا الى ان الولي يجب عليه منع الصبي عن هذه المحظورات فلو كان عمده خطأ لما وجب عليه المنع لان الخطأ لا يتعلق
به حكم فلا يجب المنع فما في كره من ان الاقرب عدم الوجوب اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص وهو الصيد واضح الضعف ضرورة عدم الفرق
بين الصيد وغيره في حال العمد كما عرفت فتشمله الخطابات التي هي من قبيل الاسباب ومقتضاها وان كان الوجوب على الصبي بعد البلوغ او في ماله
الا انه قد صرح في صحيح زرارة بكونه على الاب اعتبارا انه هو السبب ومما ذكرنا يظهر لك الحال فيما حكي عن الشيخ من انه يتفرع على الوجهين ما لو وطي
قبل احد الموقفين متعمدا فان قلنا ان عمده وخطأه سواء لم يتعلق به حكم فساد الحج وان قلنا ان عمده عمد افسد حجه ولزم القضاء والاقوى الاول لان
ايجاب القضاء يتوجه الى المكلف وهذا ليس كذلك في ح وهو جيد ثم ان قلنا بالاول فلا يجزيه القضاء حتى يبلغ فيما قطع به الاصحاب ولا يجزي عن حج
الاسلام الا ان يكون بلغ في الفاسد قبل الوقوف بالمشعر ان اجزنا بذلك اذ لا يخفى عليك ان المتجه بناء على ما عرفت فساد حجه بتعمده وح يترتب عليه القضاء
بعد البلوغ كالغسل بالجنابة الصادرة منه وربما يأتي لذلك تتمة عند تعرض المص له والله اعلم **الشرط الثاني** الحرية فلا يجب الحج ولا العمرة على
المملوك وان اذن له مولاه تشبث بالحرية وبذل له الزاد والراحلة للاصل والاجماع بقسميه متنا ومن غيرنا وقول ابي الحسن موسى عليه السلام في الموثق ليس على المملو
وان اذن له مولاه تشبث بالحرية وبذل له الزاد والراحلة للاصل والاجماع بقسميه متنا ومن غيرنا وقول ابي الحسن موسى ع في الموثق ليس على المملوك
حج ولا عمرة حتى يعتق وقوله في خبر ادم بن علي ليس على المملوك حج ولا جهاد ولا يسافر الا باذن مالكه قيل ولعدم الاستطاعة لانه لا يملك شيئا ولا يقدر
على شيء وفيه انه يمكن تحققها ببذل ونحوه فالعمدة في الدليل ما سمعت وقد يعلم انه لو تكلفه باذن مولاه صح حجه لكن لا يجزيه عن حجة الاسلام مضافا
الى الاجماع بقسميه عليه متنا ومن غيرنا ايضا وقول الكاظم ع في صحيح حج المملوك اذا حج ثم اعتق فان عليه اعادة الحج وقول الصادق ع في صحيح ابن سنان ان المملوك
اذا حج وهو مملوك ثم مات قبل ان يعتق اجزأه ذلك الحج وقوله في الصحيح الاخر المملوك اذا حج وهو مملوك اجزأه اذا مات قبل ان يعتق فان اعتق اعاد الحج وقوله ع
في خبر مسمع لو ان عبدا حج عشر حجج كانت عليه حجة الاسلام اذا استطاع الى ذلك سبيلا وخبر اسحق بن عمار سئلت ابا ابرهيم ع عن ام الولد تكون للرجل قد
احجها ايجزي ذلك عنها عن حجة الاسلام قال لا قلت لها اجر في حجها قال نعم الى غير ذلك من النصوص التي لا يعارضها خبر حكم بن حكيم الصيرفي سمعت ابا عبد الله ع
يقول ايما عبد حج به مواليه فقد ادرك حجة الاسلام الذي يجب طرحه لانه الاضعف على خلافه من الواجب طرحه او حمله على ادراك ثواب حجة الاسلام ما دام مملوكا كما
اومي اليه لفظ الاجزاء في الصحيح المزبور ويشهد له خبر ابان بن الحكم سمعت ابا عبد الله ع يقول الصبي اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يكبر والعبد اذا
حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق وعلى ادراك الموقفين معتقا الى غير ذلك فلا اشكال كما لا خلاف في الحكم المزبور نعم ان حج باذن مولاه وادرك الوقوف
بعرفة والمشعر او بالمشعر معتقا اجزأه ذلك عن حجة الاسلام بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل في محكي هي لو حج باذن مولاه ثم ادركه العتق قبل الوقوف
في الموقفين اجزأه الحج سواء كان قد فعل الاحرام او لا ولا نعلم خلافا في انه لو اعتق قبل انشاء الاحرام بعرفة فاحرم انه يجزيه عن حجة الاسلام عندنا ايضا ذهب اليه
علماؤنا مضافا الى صحيح معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع مملوك اعتق يوم عرفة فقال اذا ادرك احد الموقفين فقد ادرك الحج وزاد فيما رواه في المنع وان فاته
الموقفان فقد فاته الحج ويتم حجه ويستأنف حجة الاسلام وصحيح شهاب عنه ايضا في رجل اعتق عشية عرفة عبدا له قال يجزي عن العبد حجة الاسلام ويكتب للسيد
اجران ثواب الحج وثواب العتق ونحوه في الاجزاء مجزه الاخر وغيرها من النصوص الظاهرة او الصريحة في ادراك حجة الاسلام بذلك وان لم يكن مستطيعا كما هو
الغالب في محل الفرض خصوصا بناء على استحالة ملكه لكن في س اشتراط تقدم الاستطاعة وبقائها ويتجه منه ذلك لاستحالة ملك العبد عنده ومن هنا قيل
هو وينبغي القطع بعدم اعتبار الاستطاعة هنا لاطلاق النص خصوصا السابقة وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك في البحث بالنسبة وغيرها من المباحث
التي لا يخفى عليك جريانها في المقام الذي هو الاصل لذلك المقام كما انه لا يخفى عليك الحال فيما ذكره من الفروع منها كعدم جواز رجوع السيد بالاذن بعد
التلبس ضرورة وجوب الاتمام على العبد به لاطلاق ادلته المعلوم تحكيمها على ما دل على وجوب طاعة العبد ولو بملاحظة النظائر وح لا طاعة لمخلوق في
معصية الخالق بل لو رجع السيد قبل التلبس ولم يعلم العبد به حتى احرم وجب الاستمرار في اقوى الوجهين لانه دخل دخولا مشروعا فكان رجوع المولى كرجوع
الموكل قبل التصرف ولم يعلم الوكيل فما عن الشيخ من انه يصح احرامه وللسيد ان يحلله واضح الضعف وان استشكله في عد بل اختار في الخ العموم حق المولى
وعدم لزوم الاذن خصوصا وقد رجع قبل التلبس ولكن فيه ان صحة الاحرام انما هو لبطلان رجوع المولى فكانه لم يرجع فيشمله قوله تع واتموا الحج الاية
وغيره والاحرام ليس من العبادات الجائزة وانما يجوز الخروج منه في مواضع مخصوصة ولم يثبت ان هذا منها ولعل احتمال عدم صحة الاحرام لعدم حصول الشرط في

في النوافع الذي هو كالوضوء للصلوة فالاستصحاب انما هو لجواز الاقدام في الظاهر ومتى بان فساده انكشف البطلان اقوى من ذلك ولذا تردد في الصحة وعدمها المص
في المحكي من معتبره وغيره وان كان فيه منع الشرطية على الوجه المزبور لعدم ما يدل عليها كذلك بل اقصاها كاشتراط طهارة الثوب للصلوة فتم جيدا نعم لو رجع قبل التلبس
وعلم العبد بذلك لم يكن له الاحرام للاكتفاء بالعدل الواحد هنا وجه قوي والله العالم ولو اولى بيع العبد بعد الاحرام قطعا بل في ك اجماعا للاصل السالم عن
المعارض بعد كون الاحرام لا يمنع التسليم وعدم جواز التحليل للثاني للوجوب على العبد باذن الاول لا يقضي بفساد البيع بل اقصاه الخيار مع عدم فضه
بحيث لا يفوته شيء من المنافع بحيث نفى الضرر والضرار ولو جنى العبد في احرامه بما يلزم فيه الدم كاللباس والطيب لزمه دون السيد للاصل السالم عن المعارض المعتضد
بظاهر قوله وكان ... نعم عن الشيخ تسقط الدم الى الصوم لانه عاجز ففرضه الصوم وليس لسيده منعه منه لانه فعل موجبه باذن مولاه
عنهما فالمتجه بقاء الدم في ذمته يتبع به بعد العتق فان عجز عنه صام ولا ينافي ذلك ان الاحكام الشرعية المترتبة عليه من دون مراعاة اذن المولى كقضاء الصلوة
ونحوها الا انا نقول ما دل على ملكية العبد للسيد وانه ليس له التصرف بنفسه الا باذنه راجح مما دل على الكفارة من وجوه فالجمع ح بين الخطابين القول بمضمون
منهما ومنع بعضه بعد العتق كصوم ما يلزمه من تمام الغير ومن ذلك كله يظهر لك ضعف ما عن المعتبر من وجوب الفداء على السيد على ان كان قد يشهد له قول الصادق ع
في صحيح حريز كلما اصاب العبد وهو محرم في احرامه فهو على السيد اذا اذن له لكن يعارضه مضافا الى ما سمعت خبر عبد الرحمن بن ابي نجران سالت ابا الحسن ع
عن عبد اصاب صيدا وهو محرم هل على مولاه شيء من الفداء فقال لا شيء على مولاه وحمله كما عن الشيخ على من احرم بغير اذنه يدفعه ظهور الخبر في كون العبد
محرما ولا يكون ذلك الا مع اذن السيد والا لم يكن له احرام وربما جمع بينهما بان الفداء على السيد ان كان قد اذن له السيد في الجناية اذنه ويامره بالصوم
ان عجز هو عنه وعلى العبد ان كان الاذن في الاحرام خاصة فيتعين عليه الصوم لعجزه وفيه مع ان صوم العبد غرامة للسيد انه جمع بلا شاهد لا ينتقل
اليه من نفس اللفظ كالجمع بينهما بان الاذن ان كان في الاحرام لزم السيد وان كان العبد مأذونا مطلقا احراما وغيره لزمه دون السيد فليس ح الا ترجيح احد
الخبرين على الاخر فقد يرجح الاول بصحته وكونه ناقلا عن الاصل بخبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع عن رجل امر مملوكه ان يتمتع قال فمره فليصم وان شئت
فاذبح عنه وفيه ان الصحة بعد اعراض جماعة من الاصحاب او الاكثر لا يجدي والخبر المزبور اولى من التاويل لاعتضاده بخبر اخرى وخبر جميل ان لم يشهد للعكس فلا شهادة
له عليه ضرورة امره بالامر بالصوم وتعليق الذبح على المشية مع انه خارج عما نحن فيه ضرورة كون الذبح هناك من توابع الاذن لا انه وجب كفارة ولذا لا يجب
على المولى بعضهم وستسمع انشاء الله في باب الذبح تمام البحث فيه وان المص قد خير المولى بين الذبح عنه وبين امره بالصوم للرواية المزبورة لكن الانصاف مع ذلك عدم اعمال
الاحتياط وعلى كل حال فقد بان لك مما ذكرنا ضعف المحكي عن ابي الصلاح من التفصيل بين الاحرام بالاذن وعدمه فيجب الكفارة في الاول على السيد وفي
الثاني على مملوكه لكن بصوم لعدم تمكنه من الهدي والاطعام اذ قد عرفت فساد الاحرام مع عدم الاذن فلا يترتب عليه على كل منهما شيء كما هو واضح وكيف كان فلو افسد
العبد حجه بالجماع قبل الوقوف بالمشعر وجب عليه المضي فيه والبدنة وقضاؤه لانه كالحر في ذلك ضرورة دخوله في الاحرام على الوجه الصحيح فيترتب عليه حكمه
ووجوب تمكين السيد اياه منه وصومه وجهان بل قولان ينشئان من ان الاذن في الحج يقتضي الالتزام بجميع ما يترتب عليه شرعا ومنه ذلك بل ربما قيل بتناول
ما دل على الزام السيد بكل ما اصاب العبد في حال احرامه لذلك ومن ان القضاء عقوبة دخلت عليه بسوء اختياره ولا مدخلية للاذن السابق فيه بوجه
من الوجوه بل ربما ادى ذلك الى الاخبار بتعطيل العبد نفسه عن منافع سيده بحيث يحصل عليه الضرر بذلك هو الاقوى خصوصا بعد ما سمعت في الكفارة ونحوها
وربما بنى القولان على ان القضاء هو الفرض والفاسد عقوبة فيتجه الاول ح لتناول الاذن له وقد لزم بالشروع فيلزمه التمكين منه او بالعكس فيتجه الثاني لعدم تناول
الاذن له وفيه ان من المعلوم عدم تناول الاذن للحج ثانيا وان كان هو الفرض لانها انما تعلقت بالاول هذا كله اذا كان لم يعتق فاذا افسده قبل الوقوف ثم اعتق مضى
في الفاسد ايضا لما دل على وجوب اتمامه وعليه بدنة او بدلها وقضاؤه كالحر لما عرفت واجزأ عن حجة الاسلام سواء قلنا ان الاكمال عقوبة والثانية حجة الاسلام ام
بالعكس اما على الاول فظاهر لوقوع حجة الاسلام في حال الحرية التامة واما على الثاني فلما سبق من ان العتق على هذا الوجه يقتضي اجزاء الحج عن حج الاسلام
وان افسد قبل الوقوف واعتق بعد فوات الموقفين وجب الاكمال والقضاء ولم يجزه عن حجة الاسلام فيجب عليه ح اذا اجتمع شرائطها بل الغرض شغل ذمته
بها اوجب عليه ان يقدمها على القضاء في عد ومحكي ق وط لفوريتها دونه ولانه اكد لوجوبها بنص القران وح فلو قدم القضاء لم يجز عن احدهما اما القضاء فلكونه
قبل وقته واما حجة الاسلام فلانه لم ينوها خلافا للمحكي عن الشيخ فصرفه الى حجة الاسلام لكن عن مبسوطه احتمال البطلان قويا واستجوده في المنتهى بناء على مسئلة
الضد والا اتجه صحة القضاء وان لم يتاخر حجة الاسلام بل في كشف اللثام الاظهر عندي تقديم القضاء لسبق سببه وعدم الاستطاعة لحجة الاسلام الا
بعده قلت هو كذلك مع فورية القضاء بل مع عدمه في وجه ولا فرق في المملوك بين القن والمدبر وام الولد والمكاتب بقسميه والمبعض في عدم وجوب حجة الاسلام
عليهم التي قد عرفت اشتراطها بالحرية المفقودة في الجميع نعم للمبعض لو هاياه مع مولاه الحج ندبا في نوبته من دون اذن من المولى اذا لم يكن يغرر بنفسه في السفر ومن
الغريب ما ظنه بعض الناس من وجوب حجة الاسلام عليه في هذا الحال ضرورة منافاته للاجماع المحكي من المسلمين الذي يشهد له التتبع على اشتراط الحرية المفقودة
عنه في المبعض والله اعلم **الشرط الثالث** ان يكون له ما يتمكن به من الزاد والراحلة لانهما من المراد بالاستطاعة التي هي شرط في الوجوب باجماع المسلمين
والنصوص الكتاب المبين والمتواتر من سنة سيد المرسلين ص بل لعل ذلك من ضروريات الدين كاصل وجوب الحج وح فلو حج بلا استطاعة لم يجزه عن حجة الاسلام
لو استطاع بعد ذلك قطعا كالقطع بكون الراحلة من المراد بالاستطاعة فيتوقف الوجوب على حصولها وان تمكن بدونها بمشي ونحوه للاجماع المحكي عن
الناصريات والغنية والتذكرة وغيرها وهو الحجة بعد النصوص المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره فقد سئل حفص الكناسي في الصحيح ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل ولله على الناس الخ
ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع او قال ممن كان له مال فقال له حفص فاذا كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له
زاد وراحلة ولم يحج فهو ممن يستطيع الحج قال نعم وصحيح هشام او حسنه عن ابي عبد الله ع في قول الله تع الخ ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له

زاد وراحلة وخبر السكوني عن ابي عبد الله ع سأله رجل من اهل القدر فقال يا ابن رسول الله اخبرني عن قول الله عز وجل ولله على الناس الاية اليس قد جعل لهم الاستطاعة فقال
ويحك انما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة ليس استطاعة البدن وخبر الفضل بن شاذان المروي عن العيون عن الرضا ع في كتابه الى المامون وحج البيت فريضة
على من استطاع اليه سبيلا والسبيل الزاد والراحلة مع الصحة وخبر الاعمش المروي عن الخصال عن جعفر بن محمد ع وحج البيت واجب على من استطاع اليه سبيلا
وهو الزاد والراحلة الى غير ذلك وفي كون الزاد كالراحلة بالنسبة الى ذلك وجهان ينشآن من ظ النصوص المزبورة ومن اقتصار الفتاوى واكثرها على الراحلة خاصة
فيبقى الزاد كغيره على صدق الاستطاعة ولعله لا يخ من قوة وعلى كل حال فقد وسوس سيدك في بعض صاحب الحدائق في الحكم بالنسبة الى الراحلة فضلا عن الزاد
من ظهور لفظ الاستطاعة في الاية في الاعم من ذلك الشامل للمستطيع بالمشي ونحوه من غير مشقة لا تتحمل كما اعترف به الاصحاب في حق القريب ودل عليه صحيح معوية
ابن عمار سألت ابا عبد الله ع عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين ولقد كان من حج مع النبي ص مشاة ولقد
مر رسول الله ص بكراع الغميم فشكوا اليه الجهد والعناء فقال شدوا ازركم واستبطنوا ففعلوا ذلك فذهب عنهم وقال ابو بصير لابي عبد الله ع قول الله
عز وجل ولله الخ قال يخرج ويمشي ان لم يكن عنده قلت لا يقدر على المشي قال يمشي ويركب قلت لا يقدر على ذلك اعني المشي قال يخدم القوم ويخرج معهم وصحيح
محمد بن مسلم قلت لابي جعفر ع قول الله تع ولله الى اخ قال يكون له ما يحج به قلت من عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع الحج ولم يستحي ولو على حمار
اجدع ابتر فقال ان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليفعل ونحوه صحيح الحلبي عنه ايضا وفيه ان من المعلوم ضرورة عدم الوجوب بمجرد الاستطاعة
العقلية التي تحصل بالحمل منه ونحوها كما تضمنه خبر ابي بصير منها ولا يلزمه هذا كما ان من المعلوم قصورها عن مقاومة ما عرفت من وجوه فلا معنى لحمل
تلك النصوص من جهتها على ارادة بيان ما لو توقف الحج على الزاد والراحلة كما هو الغالب او على النفقة او غير ذلك نعم لا باس بالعكس لذلك فيحمل هي على كون
المراد من هذه النصوص بيان فضل الحج المندوب والترغيب فيه وانه لا باس بتحمل هذه المشاق نحو ما ورد في زيارة الحسين ع وغيره من الائمة ع وكون ذلك
وقع تفسيرا للاية غير مناف بعد ان فسرت النصوص استطاعة الواجب بما عرفت واستطاعة المندوب بذلك فيكون المراد من الاية القدر المشترك او ان المراد بيان
حكم من استقر الوجوب في ذمته سابقا او غير ذلك ان ابيت فليس لها الا الطرح في مقابلة ما عرفت من الاجماع والنصوص السابقة بل يمكن دعوى تحصيله
كدعوى ضرورية بعدم كفاية مطلق الاستطاعة في الوجوب ومن هنا ظن بعض مشايخنا ان المراد بالاستطاعة الموقوف عليها وجوب الحج معنى شرعي مجمل
فكل ما نشك في اعتباره فيها زائدا على ما ثبت بالشرع ينفى باصل العدم نحو غيرها من الفاظ المعاملة فليس ح حقيقة شرعية بل الارادة شرعي مجمل كما لا
يخفى على من لاحظ النصوص والفتاوى في المقام وانما التحقيق ما ذكرناه ومنه يعلم الوجه فيما ذكره غير واحد من انهما معتبران فيمن يفتقر اليهما في قطع المسافة
وان قصر عن مسافة القصر خلافا للمحكي عن العلامة فشرطهما لذلك لا مثل القريب الذي يمكنه قطع المسافة بالمشي من دون مشقة يعتد بها بل لا اجد فيه
خلافا بل لا اجد فيه خلافا بل في ك نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه وان كان الذي وقفنا عليه للشيخ في محكي ط والفاضل في عد وكره وهي وعن تر
المص انه لا يشترط الراحلة للمكي ولعلهما يريدان ايضا ما يشمل ذلك فيوافق الجميع ح لكن في كشف اللثام يقوى عندي اعتبارها ايضا للمكي للمضي الى عرفات والى
الحل والعود وانما الملوك الاكثر ومنهم الشيخ في غير ط والفاضل في د والتحرير والتلخيص والمحقق في فع قلت فلا يبقى انه ينقدح الشك من ذلك كله في تناول دليل الشرط
المزبور مثل الفرض فينبغي اعتبار صدق اسم الاستطاعة بالنسبة اليها خاليا عن المعارض وانما ينفى تقييده بنفي الضرر والحرج ونحوهما ويكون ح المدار عليها كما انما
لو بنى على اعتبار امر شرعي من الاستطاعة بالنسبة اليها لما سمعته من المحقق السابق وكيف كان فلا يباع ثياب مهنته بالفتح والكسر ان ما يبتذله من الثياب لان
المهنة الخدمة وعدم بيعها في حج الاسلام لا اجد فيه خلافا بل عن المع وهي وكره الاجماع على استثناء ثياب بدنه التي يدخل فيها ثياب التجمل اللائقة بحاله زمانا
ومكانا فضلا عن ثياب المهنة كالمطلق والتاب في س ومحكي ير وهو الحجة مضافا الى ما فيه من العسر والحرج في بيعها وان الشارع استثناها في دين المخلوق الذي هو اعظم من
الخالق والى نحو ما سمعه من خبر ابي الربيع الشامي الذي فسر السبيل فيه بالسعة بالمال بل ومن ذلك كله يعلم انه لا يباع خادمه ولا دار سكناه للحج ايضا كما صرح به
غير واحد بل عن المع وهي وكره الاجماع عليه بل في الايضاح دعواه على استثناء فرس ركوبه وان كان في كشف اللثام لا ارى له وجها فان فرسه ان صلح لركوبه الى الحج فهو
في مسيره الى الحج لا يفتقر اليه وانما يفتقر الى غيره ولا دليل على انه ح لا يبيعه في نفقة الحج اذا لم يتم الا بثمنه لكن لعل وجهه ما عرفت خصوصا بعد استثنائه في الدين نعم في تر
وعن الشيخ الحاق حلي المرأة بحسب حالها في زمانها ومكانها بالثياب وهو مشكل لعدم الدليل كالاشكال في استثناء كتب العلم على الاطلاق وان كان هو متجها في التي لا بد
له منها فيما يجب عليه تحصيله او العمل به لان الضرورة الدينية اعظم من الدنيوية ومنه يعلم ما في اطلاق ابن سعيد وبعض الاول انه قال لا يعد في الاستطاعة لحج الاسلام
وعمرته دار السكنى والخادم ويعتبر ما عدا ذلك من ضياع او عقار وكتب وغير ذلك والثاني انه اطلق بيع ما عدا المسكن والخادم والثياب من ضياع او عقار او غيرهما من الذخائر
ومن هنا قد قلت في محكي ط وهي وكره بماله منه بد ولعله لنفي الحرج والضرر والعسر وسهولة الملة وارادة الله اليسر وغير ذلك والبرهة في كشف اللثام ... بعد ان حكى
من هي اجماع العلماء على استثناء المسكن والخادم وانه ينبغي الحاق بذلك فرس الركوب وكتب العلم واثاث البيت من فراش وبساط وانية ونحو ذلك قال ولا ريب في استثناء
ما تدعو الضرورة اليه من ذلك لما في تكليف بيعه مع الحاجة الشديدة اليه من الحرج المنفي ونحوه غيره من تاخر عنه في س من التوقف في استثناء ما يضطر اليه
من امتعة المنزل والسلاح والات الصنايع لا يخ من نظر ولو زادت اعيانها عن قدر الحاجة وجب بيعها قطعا كما في س وغيرها بل الاقوى وجوب البيع لو غلت
وامكن بيعها وشراء ما يليق به من ذلك باقل من ثمنها كما صرح به في كره وس وك وغيرها لما عرفت من ان الوجه في استثنائها الحرج ونحوه مما لا يأتي في الفرض كالنص
المخصوص بل يتمسك باطلاقه فما عن الكركي من عدم وجوب الاستبدال اذا كانت لا يقدر بحاله لا يخ من نظر مع فرض كون ما لا دونه لا يقاد ايضا وان احتمله في كشف
اللثام ومحكي كره لانه كالكفارة ولعدم زيادة العين عن الحاجة واصالة عدم وجوب الاعتياض والحرج والجميع كما ترى مع انه قد يفرق بين الكفارة والحج بان
العتق فيها له بدل بخلاف ما هنا فتامل جيدا ومن لم يكن له هذه المستثنيات استثنى له اثمانها كما في س وك وغيرهما واستجوده في ك اذا دعت الضرورة اليه وهو كذلك

اما مع الاستغناء عنها او عن بعضها باستيجار ونحوه ومن تبرّع بحصول عادة ولم يكن عليه في ذلك مشقة فمشكل وان كان الاقوى عدم وجوبهما لو كان يمكنه الاستغناء عنهما
بالاوقاف العامة وشبهها بل في المدارك القطع بذلك ضرورة وضوح الفرق بين المقامين لكن لو فعل احتمل تحقق الاستطاعة والله العالم والمراد بالزاد قدر الكفاية من
القوت والمشروب له ولمن يتبعه من الناس والدواب ذهاباً وعوداً الى وطنه ان اراده وان لم يكن له به اهل ولا له فيه مسكن مملوك خلافاً للشافعية فلا عود بالاياب
لهم في قول وان لم يملك به مسكناً في آخر وان لم يكن له به اهل في ثالث للحرج في التكليف بالاقامة في غير وطنه واستيحشه مع تحقق المشقة بها اما مع استغنائها كما اذا كان
وحيداً لا تعلق له بوطن او كان له وطن ولا يريد العود اليه فيحتمل قوياً عدم اعتبار كفاية العود حينئذ لاطلاق الادلة والمراد بالتمكن منه القدرة عليه بتحصيل من بلده او بالشراء له في
منازله فان نحو الزاد الذي يشترط القدرة عليه هو ما يحتاج اليه من مأكول ومشروب وكسوة فان كان يجد الزاد في كل منزل لم يلزمه حمله واما الماء وعلف البهائم
فان كانت توجد في المنازل التي ينزلها على حسب العادة لم يجب حملها والا وجب مع المكنة ومع فقدها يسقط الفرض لكن في ... يجب حمل الزاد والعلف ولو كان طول
الطريق ولم يوجب الشيخ حمل الماء زيادة عن مناهله المعتادة ولعل الشهيد يريد وجوب الحمل مع الحاجة اليه كما ان الشيخ يريد عدم الوجوب مع عدم الحاجة اليه
عليه لكن عن ... التصريح بالفرق بين الزاد والماء فاوجب حمل الاول اذا لم يجده في كل منزل بخلاف الثاني وعلف البهائم وما بينهما اذا فقدا من المواضع المعتادة
لهما لم يجب حملهما من بلده ولا من اقرب البلدان الى مكة من طرق الشام ويسقط اذا توقف على ذلك وهو مشكل والمتجه عدم الفرق في وجوب حمل الجميع مع الامكان و
سقوطه مع المشقة الشديدة ويمكن ان يريد الفاضل ذلك ويومي اليه ما في كره من التعليل بانه من عظم المشقة وعدم جريان العادة ولا يتمكن من حمل الماء
لدوابه في جميع الطريق ونحو ذلك عن موضع من هي ايضاً ولعله لذا افصح في س على نسبة الخلاف في ذلك الى الشيخ خاصة وان ابيت عن ذلك كله ففيه ما لا يخفى
وكيف كان فالامر في ذلك سهل ضرورة وضوح الحال في حكمه والمراد منه كوضوح الحال في وجوب المحتاج اليه من الآلات والاوعية التي يتوقف عليها حمل الماء
اليه من ذلك وغيرها من اسباب السفر قال علي ع في المروي عنه في الخصال فيه انه اذا اردتم الحج فقدموا ... وما يقويكم على السفر فان الله تعالى يقول ولو ارادوا
الخروج لاعدوا له عدة واما المراد بالراحلة فراحلة مثله كما في عد وظاهرهما اعتبار المثلية في القوة والضعف والشرف والضعة كما عن كره التصريح به لكن
في كشف اللثام الجزم بها في الاولين دون الاخيرين لعموم الآية والاخبار وخصوص قول الصادق ع في صحيح ابي بصير من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع
الذنب فابى فهو مستطيع ونحوه غيره ولانهم ع ركبوا الحمير والزوامل والخبر ... كذلك انتهى بل هو ظاهر س قال والمعتبر في الراحلة ما يناسبه ولو محملاً اذا
عجز عن القتب فلا يكفي علو منصبه في اعتبار المحمل والكنيسة فان النبي ص والائمة ع حجوا على ... الا ان الانصاف عدم خلوه عن الاشكال مع التنقيص في حقه اذ فيه من
العسر والحرج ما لا يخفى وحينئذ فلعله كان نقص على ... ركوب مثل ذلك والامر في المحمل والكنيسة كذلك فعلى الاول يعتبر القدرة عليه ان افتقر اليه لحر
او برد او ضعف ولا عبرة به مع الغنى عنه ولو كان امرأة خلافاً لبعض الشافعية فاشترطه لها مطلقاً ولعله المراد فيما يحصل بالمحفة ونحوها والمعتبر القدرة على المحمل
بشقيه ان لم يوجد شريك وامكن الركوب به ونحو وضع شيء يعادله في الشق الآخر والا فشق محمل مع وجود شريك للشق الآخر وامكان حمله على ظهر المطية وحده
كما ... عن كره ... ان لم يجد شريكا وتمكن من المحمل بتمامه احتمل الوجوب للاستطاعة والعدم لان بذل المال خسران لا مقابل له وظاهره التوقف في
حمله نعم لو تعذر الشريك وتعذر الركوب بدونه سقط الفرض لعدم الاستطاعة وان لم يكفه المحمل اعتبر في حقه الكنيسة كما ان تعذرت سقط الفرض هذا
كله مع مراعاة الحاجة للضعف او الحر او البرد ونحوها اما الشرف والضعة ففي اعتبارهما البحث السابق والله اعلم وكيف كان فلو لم يجد عين الزاد والراحلة و
غيرهما مما يتوقف عليه السفر يجب عليه شراؤهما ولو كثر الثمن مع وجوده لان الحج وان كان مشروطاً بالاستطاعة الا انه بعد حصولها يصير وجوبه مطلقاً فيجب ح
مقدماته وقيل والقائل الشيخ ان زاد عن ثمن المثل لم يجب للاصل والضرر والسقوط مع الخوف وضعف الفرق بان العوض هنا على الناس وهناك على الله
والاول اشهر واصح بل هو المشهور شهرة عظيمة سيما بين المتأخرين نعم عن كره ان كانت الزيادة تجحف بماله لم يجب الشراء على اشكال كشراء الماء للوضوء بل عن الشهيد الثاني
والمحقق الثاني تقييده ايضاً بعدم الاجحاف ولعل المراد ان وجوب مقدمة الواجب مقيد بما اذا لم يستلزم ضرراً لا يتحمل وبنفي العسر والتكليف ... لانه احد الادلة فهو بعينها
غير ... عليه كما هنا فان ذلك كما لا يخفى على من لاحظ كلمات الاصحاب في هذا المقام يرجع على الخطابات الاصلية فضلاً عن التبعية ولذا تسقط الصلوة من قيام الى القعود
مثلاً والوضوء الى التيمم ولا فرق في الضرر الذي لا يتحمل مثله بين المالي منه والبدني ... فانه نافع في هذا المقام ولعل ذلك هو المنشأ في سقوط وجوب المقدمة في
الشبهة الغير المحصورة والمتجه ح ... الحكم على ذلك وهو غير ما ذكره الشيخ فتجديد او لو كان له دين حال وهو قادر على اقتضائه بنفسه او وكيله ولو بواسطة حاكم
الشرع بل حاكم الجور مع عدم الضرر في وجه بل ... وجب عليه لانه مستطيع بذلك وان كان قد يقوى في النظر عدمه مع التوقف على حاكم الجور
للنهي عن الركون اليه الا ان ... الاستعانة به وان حملنا على الكراهة مع التوقف عليه توجيه ما دل على الجواز بالمعنى الشامل للوجوب من دليل المقدمة وغيره ومثله لا يتحقق
به الاستطاعة بعد فرض ان الجواز المزبور كان بعد ملاحظة المعارض من ما دل على المنع وما دل على خلافه من المقدمة وغيرها فانه جيد فانه دليل تام و
مقتضاه ان من ترك الاستعانة بالظالم على تحصيل ماله المتوقف استطاعة الحج عليه لم يثبت في ذمته حجة الاسلام وكيف كان فان منع منه لغصب او اعسار
او تأجيل وليس له سواه سقط الفرض لعدم الاستطاعة ولا يجب عليه الاستدانة لتحصيلها لكن ... يحتمل قوياً الوجوب اذا كان بحيث يمكنه الاداء
بعد الحج كما اذا كان عنده مال لا يمكنه الحج به وفيه منع صدق الاستطاعة بذلك ولو كان مؤجلاً وبذله المديون قبل الاجل ففي كشف اللثام وجب الاخذ
لانه بثبوته في الذمة وبذل المديون له بمنزلة المأخوذ وصدق الاستطاعة ووجدان الزاد والراحلة عرفاً بذلك وفيه انه يمكن منع ذلك كله نعم لو اخذه
صار به مستطيعاً قطعاً ولو كان له مال وكان عليه دين بقدره ... من مال الخمس وزكوة او كفارة او نذر او لادمي لم يجب الحج لعدم الاستطاعة باعتبار سبق وجوب الوفاء
بما عنده على وجوب الحج الا ان يفضل عن دينه ما يقوم به الحج فيجب ح لصدق ... بل ... عد وس سواء كان الدين حالاً او مؤجلاً معللاً له في الاول بانه
غير مستطيع مع الحلول والضرر متوجه عليه مع التأجيل فيسقط الفرض قلت ولتعلق الوجوب به قبل وجوب الحج وان وجب او جاز التأخير الى الاجل لكنه لا يخ

من نظر ومنع ولذا حكي عن الشافعية في المؤجل وجه بالوجوب لو كان ... بل في الحال مع عدم المطالبة قال والمانع ان يمنع توجه الضرر في بعض الموارد
كما اذا كان الدين مؤجلاً او حالاً لكنه غير مطالب به وكان المديون يجد الوفاء بعد الحج ومتى انتفى الضرر وحصل التمكن من الحج تحققت الاستطاعة المقتضية للوجوب
وقد روى الشيخ في الصحيح عن معوية بن عمار سئل الصادق ع عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين بل الظاهر
في كشف اللثام وجود وجه للمديون للوفاء فانه بعد ان حكى ذلك عن الشافعية قال ولا يخلو من قوة سواء كان ما عليه من حقوق الله كالمنذور وشبهه او من حقوق
الناس لانه قبل الاجل غير مستحق عليه وعند حلوله ان كان عنده ما يفي به اداه والا اسقط عنه مطلقاً او الى ميسرة وكما يحتمل التضييع بالصرف في الحج يحتمل فوت
الامرين جميعاً باهمالهما خصوصاً والاخبار وردت بان الحج اقضى للدين ويؤيده ما مر من صحيح معوية ان لم يحمل على من استقر عليه الحج سابقاً وهو جيد في
المؤجل دون الحال وان لم يطالب به صاحبه الذي ... طلب المديون بوفائه قبل خطاب الحج ثم وكيف كان فلا يجب الاقتراض للحج قطعاً بل الوضوح
لم يكن حج الا ان يكون له مال بقدر ما يحتاج اليه في الحج زيادة على ... من الامور السابقة فانه يجب الاقتراض حينئذ اذا كان لا يمكنه صرف ماله في الزاد و
الراحلة ويكون حج اسلام ثم يؤديه من ماله ولا وجه بخبر الصدقة لاستطاعة وقول الصادق في خبر ... المالك لا يحج استقرض وحج استقرض بل قد يستفاد من ...
الاستدانة عنه اذا انعقد بيع ماله انه لو كان له دين مؤجل يكفي للحج وامكن اقتراض ما يحج به كان مستطيعاً لصدق التمكن من الحج كما جزم به في ... ومن هنا يظهر
ما ذكره في ... من ان من كان له مال فباعه قبل وقت الحج مؤجلاً الى بعد فوته سقط عنه الحج لانه غير مستطيع ... على اطلاقه قال وهذه حيلة يتصور بها
في اسقاط فرض الحج عن الموسر وكذا لو كان له مال فوهبه قبل الوقت او انفقه فلما جاء وقت الحج كان فقيراً لا يجب عليه وجرى مجرى من اتلف ماله قبل حلول
الاجل ... يريد بالوقت وقت خروج الوفد الذي يجب الخروج معه وقد تقدم الكلام فيه ... في حق ... ولا ينفع الفرار بهبة المال و
اتلافه او بيعه مؤجلاً اذا كان عند سير الوفد لم يفعل ما يحج به فتاقت نفسه الى النكاح لم يجب صرفه فيه وان شق عليه تركه كما في ... محكي ... فتوى ...
كان عليه الحج لصدق الاستطاعة المقتضية لوجوب الحج الذي لا يعارضه النكاح المستحب بل في التذكرة الاجزاء وان خاف العنت خلافاً لبعض العامة في الاجزاء
بل ... محكي ... لو حصلت المشقة العظيمة فالوجه عندي تقديم النكاح ... ومحكي ... بل في ... تقديمه في المشقة العظيمة التي لا يتحمل مثلها
في العادة وفي الخوف من حدوث مرض او الوقوع في الزنا وهو جيد كما هو خيرة ... والكركي ... على ما قيل لما تقدم من نفي الضرر
والضرار والحرج ومع ذلك لا يخلو من ... تحريم صرف المال في النكاح انما يتحقق مع توجه الخطاب بالحج وتوقفه على المال فلو صرف فيه قبل سير الوفد الذي يجب
الخروج معه او امكن الحج بدونه انتفى التحريم قطعاً وكيف كان فلو بذل له زاد وراحلة ونفقة له ولعياله ... استصحب في الحج واعطى نفقة لعياله ان كانوا وقيل له حج
على نفقتك ذاهباً وآيباً ونفقة عيالك او لك هذا الحج بهذه النفقة وعيالك او ابذل لك استطاعتك للحج او نفقتك للحج وللاياب ولعيالك او لك هذا
الحج مما يكفيك منه وتنفق بالباقي على عيالك ونحو ذلك وجب عليه الحج من جهة الاستطاعة اجماعاً محكياً في ... والغنية وظاهر كره وهي وغيرهما ان لم يكن
محصلاً وهو الحجة بعد النصوص المستفيضة او المتواترة ففي صحيح محمد بن مسلم قلت لابي جعفر ع في حديث فان عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع الحج ولم يستحي ولو
على حمار اجدع ابتر قال فان كان يستطيع ان يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليفعل وصحيح معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع لو لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه
ايجزيه ذلك عن حجة الاسلام ام هي ناقصة قال بل هي حجة تامة وقال ... في خبره الآخر فان كان دعاه قوم ان يحجوه فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على
حمار اجدع ابتر وفي صحيح الحلبي عنه ع في حديث قلت له فان عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك اهو ممن يستطيع اليه سبيلاً قال نعم ما شأنه يستحيي ولو يحج على حمار اجدع
ابتر فان كان يستطيع ان يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليحج وخبر ابي بصير سمعته ع يقول من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب فابى فهو مستطيع للحج
وخبره الآخر قلت له ع رجل كان له مال فذهب ثم عرض عليه الحج فاستحيى فقال من عرض عليه الحج فاستحيى ولو على حمار اجدع مقطوع فهو ممن يستطيع الحج الى غير ذلك
من النصوص ... ولا ينافي ذلك ما في بعضها من الامر بمشي بعض وركوب بعض خصوصاً بعد ما في كشف اللثام من احتمال كون الامر
بذلك بعد ما استحيى فلم يحج اولاً استطاع بالبذل فلم يقبل ولم يحج استقر عليه فعليه ان يحج ولو ماشياً ... مشي بعض وركوب بعض واحتمال كون المعنى ان
يبذل له حمار اجدع ابتر فيستحيي انه ... كبير فليمش وليركب اذا اضطر الى الركوب وكذا الاشكال فيما ... من الحمار الاجدع الابتر سيما بعد ... على عدم اعتبار مناسبة الراحلة
شرفاً وضعة كما هو خيرة من عرفت وان ذلك في خصوص البذل او يطرح بالنسبة الى ذلك وكيف كان فظاهرها كمعاقد الاجماعات تحقق الوجوب بمجرد البذل
من غير فرق بين كونه على وجه التمليك ام لا ولا بين كونه واجباً بنذر وشبهه ام لا ولا بين كون الباذل موثوقاً به ام لا ولا بين بذل عين الزاد والراحلة وبين
اثمانها لكن عن ابن ادريس اعتبار التمليك في الوجوب ومرجعه الى عدم الوجوب بالبذل بناء على عدم وجوب القبول المقتضي للتمليك لانه اكتساب فلا
يجب ومن هنا في الحج بعد ان حكى ذلك عنه قال ان فتاوى اصحابنا خالية عنه وكذا الروايات بل لو وهب له مال لم يجب القبول قلت اللهم الا ان يلتزم بوجوب
القبول في خصوص المقام وكذا الكلام فيما ذكره ح في كره فانه بعد ان حكى كلامه قال التحقيق هنا ان البحث هنا في امرين الاول هل يجب على الباذل بالبذل
الشيء المبذول ام لا فان قلنا بالوجوب امكن وجوب الحج على المبذول له لكن في ايجاب المبذول بالبذل اشكال اقربه عدم الوجوب وان قلنا بعدم وجوبه
ففي ايجاب الحج اشكال اقربه العدم لما فيه من تعليق الواجب بغير الواجب بل هو اوضح في رجوعه الى عدم الوجوب بالبذل بل هو غيرها بل لما ذكرناه من الالتزام
وح يكون مخالفاً للنص والفتوى ومعاقد الاجماعات بل ... كذا ما في ... يكفي البذل في الوجوب مع التمليك او الوثوق به وهل يستقر الوجوب بمجرد
البذل من غير قبول اشكال من ظاهر النقل وعدم وجوب تحصيل الشرط ولو حج كذلك او في نفقة غيره اجزأه بخلاف ما لو تسكع فانه لا يجزي عندنا وفيه
دلالة على ان الاجزاء فرع الوجوب فيقوى الوجوب بمجرد البذل لتحقق الاجزاء الا ان يقال الوجوب هنا بالقبول ولو وهب زاداً وراحلة لم يجب عليه القبول
وفي الفرق نظر وابن ادريس لا يجب الحج بالبذل حتى يملكه المبذول وجنح اليه الفاضل بل في حاشية في الهامش على قوله وهل الخ كتب في آخرها الظاهر فيه

تنبيه على قاعدة من احد بها اجزاء حج من حج بمجرد البذل تابينهما عدم اجزاء حج من حج متسكعًا ولا فرق بينهما معقولًا سوى ان المتسكع حج لا مع الوجوب والمبذول
له حج مع الوجوب فيلزم من ذلك ان الاجزاء لا ينفك عن سبق الوجوب ولما كان الاجزاء حاصلًا مع البذل دل على سبق الوجوب للاجزاء وذلك يستلزم
الوجوب بمجرد البذل فانتفى الاشكال في الاستقرار بمجرد البذل من غير قبول قوله لانه اشار به الى جواب هذا الكلام ونقرره صحة المقدمات الا قوله لكن ذلك
يستلزم الوجوب بمجرد البذل ويندفع منع صحتها ان نحو ان الاجزاء الوجوب على الاطلاق لا الوجوب بمجرد البذل مستندًا الى قبول البذل اما قوله انما
كقبله الوصية كاستمراره مع البذل على ان ذلك الممكن وهذا لا يرد فيه ولا يلزم منه وجوب القبول الذي فيه النزاع فالاشكال باق بحاله وهذا كلام بين لا
بد بعد الاظاهر الرواية وابن ادريس اختار هذا اعني عدم وجوب القبول وقد اشار اليه الفاضل في كره ولا باس به انتهى وهو كالصريح في عدم وجوب
القبول بحو ما سمعت من الفاضل الذي قد خالف بذلك النصوص والفتوى بل ما ذكره هو اولًا في كره من معقد نسبته الى علمائنا فضلًا عن معقد اجماع
غيره بل ومعقد جماعة في غيرها كالمنتهى قال فيها ولو لم يكن له زاد وراحلة او كان ولا مؤنة له لسفره او لعياله فبذل له باذل الزاد والراحلة ومؤنته ومؤنة عياله
مدة غيبته وجب الحج عليه عند علمائنا سواء كان الباذل قريبًا او بعيدًا لانه مستطيع وفي التحرير ولو بذل له زاد وراحلة ونفقة له ولعياله وجب عليه الحج
مع استكمال الشروط الباقية وكذا لو حج به بعض اخوانه ذهب اليه علمائنا خلافًا للجمهور وهو كما ترى لا يتم بناء على ما عرفت من عدم وجوب القبول الذي هو
هو واضح الفساد وكونه منة لا تحتملها النفوس ولم يكلف الشارع معها بشيء من التكاليف بعد فرض ان المالك الحقيقي يلحظ ذلك بخصوص الحج الذي يراد به رفع
الله ثم بان لك في حقيقة كانه اجتهاد في مقابلة النص ولا ريب في وضوح فساده كوضوح فساد ما سمعته من ابن ادريس بل هو مخالف لظاهر النص و
الفتوى حضرًا في اخر الفصل الاتي ودعوى انه لا معنى لتعلق الواجب بغير الواجب يدفعها مع انها اجتهاد في مقابلة النص ان غاية ذلك عدم استقرار الوجوب
ولا باس به ضرورة كونه كالمستطيع بنفسه الواجب عليه السير مع احتمال زوال الاستطاعة والاكتفاء بالاستصحاب مشترك بينهما على ان الدعوى المزبورة
انما تقتضي وجوب البذل على الباذل المتحمل له منة وشبهه لا اعتبار خصوص التملك ومن هنا حكي عن الفاضل ذلك بل جزم به الكركي قال فيما حكي عنه في
شرح عبارة المتن هذا انما يستقيم اذا كان البذل على وجه لازم كما لو نذر له ما ليحج به او نذر له مالًا ما يكفيه عن مؤنة الحج اما لو بذله لا على هذا الوجه فانه لا
يجب القبول ولو نذر لمن يحج واطلق ثم بذله للمعين ففي وجوب الحج نظر لانه لا يصير مالكًا الا بالقبض ولا يجب عليه الاكتساب للحج بالقبض وكذا لو اوصى بمال لمن يحج فقد
لمعين وفي كشف اللثام بعد ان اختاره وما قدمناه قال وقد يقال بوجوب القبول اذا وجب البذل وقد يقال بوجوبه عينًا لا تخييرًا حتى لو نذر او اوصى
بان يحج مطلقًا بنذر له لم يجب القبول لكن لا يخفى عليك ما في الجميع من مخالفته للنصوص والفتوى ومعاقد الاجماعات وان تعلق الواجب على الجائز لا يقتضي
الا عدم الاستقرار نعم قد يقوى اعتبار الطمأنينة بالوفاء او بعدم الظن بالكذب حذرًا من الضرر والحظر عليه وللشك في شمول ادلة الوجوب لما ان لم يكن طمأنينة
فيحتمل العزل لعل ذلك كله وان وجب على الباذل بل هو في الحقيقة خارج عما نحن فيه ضرورة ان محل البحث الوجوب من حيث البذل من دون نظر الى الموانع
الخارجية التي قد تنتفي الاستطاعة معها كما هو واضح ولا ريب ان المتجه ما قلناه عملًا بالاطلاق النصوص والفتوى ومعاقد الاجماعات مضافًا الى صدق الاستطاعة
بذلك كما ان المتجه لذلك كله ايضا ما صرح به غير واحد من الاصحاب من عدم الفرق في الوجوب بين بذل عين الزاد والراحلة وبين بذل اثمانهما خلافًا للثاني الشهيد
فلم يوجبه في الثاني ولعله لان القبول لها شرط لحصول الاستطاعة التي هي شرط للوجوب فلا يجب تحصيله وفيه انه لا فرق في تحقق الاستطاعة عرفًا ببذل كل
منهما فيجب القبول فيه وغيره من المقدمات ضرورة صيرورة الوجوب حينئذ مطلقًا فيجب جميع مقدماته من شراء الالات ونحوها ضرورة عدم كون ذلك
من شرائط صدق الاستطاعة بل هي مما يتوقف عليها فعل الحج من المستطيع فصدق الاستطاعة حاصل به وهذا وكفى فيه القدرة على شرائها امتثالًا كما هو واضح
بادنى تامل كل ذلك مضافًا الى ما في النصوص السابقة مما هو كالصريح في التعميم المزبور بل بما ادعى معروفية بذل الاثمان في البذل دون عين الزاد والراحلة
وكذا لا فرق في الوجوب بين بذل الجميع للفاقد وبين بذل البعض لمن كان عنده ما يكمله ضرورة اولويته من الاول في الحكم ولا يمنع الدين الوجوب بالبذل وان
منعه في غيره بل انه لم يقم اجماع على اعتبار بذل مؤنة العيال في الوجوب لمكن منعه في المعسر عنها حصرًا للاطلاق المزبور وليس المبذول من ملاك المطلقة لم يجب
عليه اعطاء ما يلزمه منه ومن هنا قلنا لا يمنعه الدين ومن ذلك يعرف وجه ما اشترط الحج به عليه كما صرح به في س ثم لا يخفى ظهور النص والفتوى بل وصريح بعضها
خصوصًا صحيح معوية بن عمار المتقدم منه في ان حج المبذول له حج الاسلام فلا يجب عليه حج غيره وان ايسر بعد ذلك لما عرفته سابقًا من وجوبه في العمر مرة واحدة خلافًا
للشيخ فاوجبه في الاستبصار الذي لم يعده للفتوى لخبر الفضل بن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل لم يكن له مال فحج به اناس من اصحابه
اقضى حجة الاسلام قال نعم فان ايسر بعد ذلك فعليه ان يحج قلت هل تكون حجته تلك تامة او ناقصة اذا لم يكن حج من ماله قال نعم قضى عنه حجة الاسلام وتكون
تامة ليست بناقصة وان ايسر فليحج وكذلك الناصب اذا عرف فعليه الحج وان كان قد حج القاصر سندًا ودلالة عن معارضة غيره من وجوه فلا باس بحمله
على الندب كما عن المشهور بل لعله الظاهر عند التامل خصوصًا بعد ملاحظة حكم الناصب المعلوم كونه كذلك وقد يحمل كما في كشف اللثام ان يحج عن غيره و
عدم بذل الاستطاعة فان الحج به انما يستلزم استصحابه او سالة في الحج وهو اعم ولا يابى عنه تسميته حج الاسلام ولا باس به وان كان بعيدًا هذا كله في البذل
المستفاد من عرض عليه الحج ونحوه في النصوص الظاهر في اباحة اكل الزاد وركوب الراحلة او الاباحة المطلقة الشاملة للاذن في التملك ان اراده ونحو ذلك مما لم
يعتبر في جواز التصرف فيه الملك كالهبة وبيع المحاباة ونحوهما ضرورة عدم صدق الاستطاعة بذلك قبل القبول الذي به يتم العقد المقتضي للتمليك فلا اباحة
قبله ولا ملك ومن هنا قال المصنف والفاضل وغيرهما ولو وهب له مال لم يجب قبوله من غير فرق بين الهبة مطلقًا ومخصوص الحج وبين هبة نفس الزاد والراحلة و
اثمانهما فما في س من التنظر في الفرق بين الهبة والبذل بل في ك وغيرها الجزم بعدم الفرق واضح الضعف كوضوح الفرق بينهما بما عرفته من ان البذل يفيد التمليك
بلا قبول بخلاف الهبة اذ هو كما ترى واضح المنع كوضوح فساد الايراد عليه بان الهبة قربة الى الله ثم لا يعتبر في تملكها القبول وانما التحقيق ما سمعت ولا نهاية لما

قدمناه في صور البذل التي لم يدخل فيها ما عن غيرهما او بيد منه التمليك بعقد الهبة فقصد منه الايجاب بقصد الانشاء الذي لا يؤثر اثره حتى يعقبه القبول و
بدونه يكون فاسدًا لا يجوز التصرف فيه حينئذ انما الكلام في وجوب الحج على من ابيح له المال على وجه الاطلاق الشامل للحج وغيره على وجه لو اراد الحج استطاع بالاباحة
المزبورة فقد يقوى بل لصدق الاستطاعة الذي قد استدل به على الوجوب في المبذول له بخصوص الحج ولو بالاباحة المزبورة وقد يقوى بعده اقتصارًا فيما خالف ما دل على عدم
الوجوب في غير الحج من التكاليف كالوضوء والغسل ولباس الصلوة ومكانها على المتيقن من النصوص المزبورة بل هو الظاهر منها او صريحها ولعله الاقوى بل قد يقوى
ايضا عدم الوجوب على من استطاع براحلة موقوفة ونحوها وزاد مبذول لا لخصوص الحج بل ان لم ينعقد اجماع على وجوبه للمبذول له الحج على جهة الاطلاق
من دون خصوصية كان يقف بذل الزاد والراحلة لكل من يريد الحج مثلا امكن القول بعدمه للاصل وغيره وبالجملة المدار في المسألة ان وجوب الحج على المبذول
له لصدق الاستطاعة المتحقق في ذلك وفي امثالها وانه لمكان الادلة المخصوصة لعدم الاكتفاء بهذه الاستطاعة المشتملة على المنة التي يسقطها ونحوها
اكثر النفوس ولعل الاخير لا يخلو من قوة فتدبر جيدًا فانه نافع في المقام ولو استوجر للمعونة على السفر وشرط له الزاد والراحلة او بعضه وكان بيده الباقي
مع نفقة اهله وجب عليه واجزاه عن الفرض كما في القواعد وغيرها وهو المراد مما في كره ولو طلب من فاقد الاستطاعة ايجار نفسه للمساعدة في السفر بما يحصل
به الاستطاعة لم يجب القبول لان تحصيل شرط الوجوب ليس بواجب نعم لو اجر نفسه بما يحصل الاستطاعة او بعضها اذا كان مالكًا للباقي وجب عليه الحج وكذا لو قبل
الهبة لانه الان مالك للاستطاعة كما ان المراد مما في المتن وغيره الاستيجار بما يقتضي الاستطاعة او شرطها ونحو ذلك مما لا اشكال في عدم وجوب القبول عليه
لانه تحصيل لشرط الوجوب فلا يجب كالاشكال في الوجوب عليه بعد القبول لتحقق الاستطاعة حينئذ نعم قد يشكل ذلك بان الوصول الى مكة والمشاعر قد صار واجبا
على الاجير بالاجارة فكيف يكون مجزيًا عن حجة الاسلام وما الفرق بينه وبين ناذر الحج في سنة معينة اذا استطاع في تلك السنة لحجة الاسلام حيث حكموا بعدم
تداخل الحجتين ويندفع بان الحج الذي هو عبارة عن مجموع الافعال المخصوصة لم يتعلق به الاجارة وانما تعلق بالسفر خاصة وهو غير داخل في افعال الحج وانما الغرض
منه مجرد انتقال البدن الى تلك الامكنة ليقع الفعل حتى لو تحققت الاستطاعة فانتقل ساهيًا او مكرهًا او على وجه محرم ثم اتى بتلك الافعال صح الحج ولا يعتبر
وقوعه لاجل الحج قطعًا سواء قلنا بوجوب المقدمة او لا وهذا بخلاف نذر الحج في السنة المعينة فان الحج نفسه يصير واجبا بالنذر فلا يكون مجزيًا عن حجة الاسلام
لاختلاف السببين كما سيجيء بيانه انشاء الله وقد سئل في خبر معوية بن عمار الصادق ع عن الرجل يمر مجتازًا يريد اليمن او غيرها من البلدان وطريقه بمكة فيدرك الناس وهم
يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد ايجزيه ذلك عن حجة الاسلام فقال نعم وسئله ايضا عن حجة الجمال تامة هي او ناقصة فقال تامة وفي خبر الفضل بن عبد الملك
انه سئل عن الرجل يكون له الابل يكريها فيصيب عليها فيحج وهو كري تغني عنه حجته او يكون يحمل التجارة الى مكة فيحج فيصيب المال في تجارته او يضع تكون حجته تامة
او ناقصة او لا تكون حجته تامة الا ان يذهب الى الحج ولا ينوي غيره او يكون ينويهما جميعًا ايقضي ذلك حجته قال نعم حجته تامة فظهر لك من ذلك كله انه لا تنافي بين وقوع حجة
الاسلام ووجوب قطع المسافة عليه بالاجارة مثلا في الفرض وانه غير مانع من صدق اسم الاستطاعة ضرورة عدم منافاة وجوب القطع المزبور لها بعد ما
عرفت من امكان الجمع بينهما كما هو واضح والله اعلم هذا كله فيمن استطاع بالاجارة على قطع الطريق واما لو كان عاجزًا عن الحج فحج متسكعًا او حج عن غيره
لم يجزه عن فرضه قطعًا وان كان قد استطاع بعد النيابة وكان عليه الحج ان وجد الاستطاعة بعد ذلك ولو باستمرارها بقائها الى السنة القابلة لو فرض حصولها
بعوض النيابة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل يمكن تحصيل الاجماع عليه مضافًا الى وضوح وجهه والى قول ابي الحسن ع في خبر ادم بن علي المروي عما عرفت من حج
عن انسان ولم يكن له مال يحج به اجزأت عنه حتى يرزقه الله ما يحج به ويجب عليه الحج وقول الصادق ع في خبر ابي بصير لو ان رجلا موسرًا احجه رجل كانت له
حجة فان ايسر بعد ذلك كان عليه الحج بناء على ان المراد من الاحجاج فيه النيابة عن رجل لا البذل والى ما تناول ما دل على الوجوب بلده والى غير ذلك مما لا يصلح لمعارضته
ما في صحيح جميل عن الصادق ع في رجل ليس له مال حج عن رجل او احجه غيره ثم اصاب مالا هل عليه الحج فقال يجزي عنهما جميعًا خصوصًا بعد احتمال عود الضمير
فيه الى المنوب عنهما فيمن حج عنه تبرعًا ومن احجه غيره بقرينة تثنية الضمير في الجواب ويكون غرض السائل السؤال عن اجزاء حج الصرورة نيابة واحتمال عود الضمير
الى النائب والمنوب على معنى الاجزاء عن النائب فيما عليه من النيابة كقوله ع في صحيح معوية بن عمار حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه واما حسنه سئله عن رجل
حج عن غيره يجزيه عن حجة الاسلام قال نعم فيحتمل الاجزاء عن المنوب عنه وكون المراد الحج المندوب في حالة الاعسار دون حال اليسار وغير ذلك وكذا خبر عمرو بن الياس
قال حج بي ابي وانا صرورة فقلت لابي اني اجعل حجتي عن امي فقال كيف يكون هذا وانت صرورة وامك صرورة قال فدخل ابي على ابي عبد الله ع وانا معه فقال اصلحك الله
اني حججت بابني هذا وهو صرورة وماتت امه وهي صرورة فزعم انه يجعل حجته عن امه فقال احسن هي عن امه افضل وهي له حجة على انه معارض بصحيح ابن مهزيار قال كتبت
الى ابي جعفر ع ان ابني معي وقد امرته ان يحج عن امي ايجزي عنهما حجة الاسلام فكتب لا وكان ابنه صرورة وكانت امه صرورة ولا وجه للجمع بينهما الا ما قلناه من كون
المراد بحج الاسلام في الاول المندوب وفي الثاني الواجب وان ابيت فلا بد من الطرح في مقابلة ما عرفت كما اعترف به في المدارك مع اختلاف نظر يقينه وما هو الا لان المسألة
من القطعيات التي لا يقبل فيها امثال ذلك فمن الغريب ما وسوسه بعض متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة في الحكم بعد ذلك لهذه النصوص التي لا دلالة معتد بها في شيء
منها الا صحيح جميل الذي عرفت الحال فيه بل قيل انه باعتبار عدم انطباق الجواب فيه الا على اول الامرين في السؤال مع ان اصابة المال قد ذكرت بعد الثاني مضطرب
ومظنة لعدم الضبط في حكاية الجواب فيشكل الحج لذلك فضلًا عن غيره الالتفات اليه في مثل هذا الحكم المخالف للاصول والفتاوى وغيرها كما هو واضح

الشرط الرابع ان يكون له ما يمون به عياله حتى يرجع فاضلًا عما يحتاج اليه فلو قصر ماله عن ذلك لم يجب عليه الحج بلا خلاف اجده بل يظهر من بعضهم الاجماع عليه
للاصل وعدم تحقق الاستطاعة بدونه خصوصًا بعد ان اعتبر الشارع فيها ما هو اسهل منه ضرورة وجوب الانفاق عليهم فهو حق سابق على وجوب الحج فلا يسقطه
مع عدمه ولخبر ابي الربيع الشامي الذي رواه المشايخ الثلثة سئل ابو عبد الله ع عن قول الله عز وجل ولله على الناس الخ فقال ما يقول الناس قال فقيل الزاد و
الراحلة قال فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك الناس اذا لان كان من له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله او يستغني به عن الناس ينطلق

الیهم فیسلبهم ایاه لقد هلکوا اذاً فقیل له فما السبیل فقال السعة فی المال اذا کان یحج ببعض ویبقی بعضاً یقوت به عیاله الیس قد فرض الله الزکوة فجعلها علی من یملک مائتی درهم بل رواه المفید فی المقنعة ایضاً الا انه زاد بعد قوله ویستغنون به عن الناس یجب علیه ان یحج بذلک ثم یرجع فیسئل الناس بکفه لقد هلک اذاً ثم ذکر تمام الحدیث وقال فیه یقوت به نفسه وعیاله وخبر الاعمش المروی عن الخصال المسند الی جعفر بن محمد ع فی حدیث شرایع الدین قال وحج البیت واجب علی من استطاع الیه سبیلاً وهو الزاد والراحلة مع صحة البدن وان یکون للانسان ما یخلفه علی عیاله وما یرجع الیه بعد حجه بل عن الطبرسی روایته فی مجمع البیان انه قال فی قوله ولله الخ المروی عن ائمتنا ع انه الزاد والراحلة ونفقة من یلزمه نفقته والرجوع الی کفایة اما من مال او ضیاع او حرفة مع صحة النفس وتخلیة السرب من الموانع وامکان المسیر ویؤید ذلک کله خبر عبد الرحیم القصیر عن ابی عبد الله ع قال سئله حفص الاعور وانا اسمع عن قول الله عز وجل ولله الخ فقال القوة فی المال والیسار قال فان کانوا موسرین فهم ممن یستطیع الیه ذلک لکن فی هدیة ان المراد من وجب نفقته علیه من العیال وبالمؤنة ما یتناول الکسوة وغیرها حیث یحتاجون الیها اما من یستحب فلا لان الحج فرض فلا یسقط بالنفل قلت قد یشکل ذلک بظهور النص فیمن یعول به عرفاً ولیس هو من معارضة المستحب للواجب بل من توقف حصول الخطاب بالواجب علیه وفرق واضح بین المقامین بل الظاهر استثناء ما یحتاج الیه من مؤنة اضیافه ومصانعاته وغیرها من مؤنته لظهور کون المراد بالاستطاعة علی ما یظهر من هذه النصوص وما تقدم فی المسکن والخادم ونحوها وجدانه ما یزید علی ما یحتاجه من امثال ذلک اللازمة له اولاً وبالذات وثانیاً وما العرض کالحفظ لعرضه ودفع النقص عنه او ظلم الجائر ونحو ذلک وهو الذی رمز الیه الامام ع بقوله الیسار بالمال بل قد یندرج التکلیف بالحج مع عدم ملاحظة ذلک فی الحرج والضرر والعسر المنفیة عقلاً وایة ورواية فهی ح الدلیل له کنظائره مما تقدم سابقاً فی استثناء المسکن والخادم ونحوهما فلاحظ وتامل جیداً وکیف کان فالحج من الواجبات التی یعتبر فیها المباشرة التی هی الاصل فی کل العبادات المطلوب فیها الخضوع والانقیاد للعبودیة فالمستطیع لو حج عنه غیره ممن یطیق الحج لم یسقط عنه فرضه سواء کان النائب واجداً للزاد والراحلة او فاقداً لهما وکذا لو تکلف الحج مع عدم الاستطاعة بلا خلاف اجده بیننا بل یمکن تحصیل الاجماع وعلیه علی عدم الاجزاء لو حج بنفسه غیر مستطیع او حج نائباً عنه ثم استطاع کما تقدم لعدم اجزاء المندوب عن الواجب وعدم اجزاء فعل الغیر عما اعتبر فیه المباشرة للتمکن منها فما عن العامة من الاجزاء بتقدیم الحج قبل الاستطاعة واضح الفساد ولا یخفی علیک ما فی عبارة المتن من عدم حسن التادیة ولعلها هی بالبناء للمجهول من دون اتصال الضمیر یحرف الحج بل المجرور فیها به من واشتبه النساخ فیها والامر سهل بعد وضوح المطلوب وعلی کل حال فلا یجب علی الولد بذل المال فی مؤنة لوالده الحج للاب ولا یجوز علی الوالد فضلاً عن ان یجب علیه اخذ ما یستطیع به من مال ولده الصغیر ولا علیه لانها من الکبیر علی الاشهر بل المشهور للاصل وقول ابی جعفر ع فی خبر الثمالی قال رسول الله ص للرجل انت ومالک لابیک ثم قال ابو جعفر ع وما احب له ان یاخذ من مال ابنه الا ما احتاج الیه مما لابد منه ان الله عز وجل لا یحب الفساد وخبر الحسین بن ابی العلا او حسنه علی ما رواه فی معانی الاخبار سئل الصادق ع ما یحل للرجل من مال ولده قال قوته بغیر سرف اذا اضطر الیه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذی اتاه فقدم اباه فقال انت ومالک لابیک فقال انما جاء بابیه الی النبی ص فقال یا رسول الله هذا ابی قد ظلمنی میراثی من امی فاخبره الاب انه قد انفقه علیه وعلی نفسه فقال انت ومالک لابیک ولم یکن عند الرجل شیء فکان رسول الله یحبس الاب للابن وخبر علی بن جعفر ع سئل اخاه ع الرجل یاکل من مال ولده قال لا الا ان یضطر الیه فلیاکل منه بالمعروف وخبر ابن سنان سئلت ابا عبد الله ع ما یحل للوالد من مال ولده فقال اذا انفق علیه ولده باحسن النفقة فلیس له ان یاخذ من ماله شیئاً فان کان جاریة للولد فیها نصیب فلیس له ان یطاها الا ان یقومها قیمة یصیر لولده قیمتها علیه قال ویعلن ذلک قال وسئله عن الوالد یرزء من مال ولده قال نعم ولا یرزء الولد من مال والده شیئاً الا باذنه فان کان للرجل ولد صغار لهم جاریة فاحب ان یفتضها فلیقومها علی نفسه قیمة ثم یصنع بها ما شاء ان شاء وان شاء باع الی غیر ذلک من النصوص الدالة علی عدم الجواز الا مع الحاجة خلافاً للمحکی عن نهایة الشیخ وخلافه وتهذیبه والمهذب لا ان فی الاولین النص علی الوجوب وفی الاخیر علی الجواز واجمل فی ثالثه ان یاخذ من مال الولد وفی محکی الخلاف روی اصحابنا انه اذا کان له ولد وله مال وجب علیه ان یاخذ من ماله ما یحج به ویجب علیه اعطاؤه وکانه اشار بذلک الی صحیح سعید بن یسار سئل الصادق ع الرجل یحج من مال ابنه وهو صغیر قال نعم یحج منه حجة الاسلام قال وینفق منه قال نعم ثم قال ان مال الولد لوالده ان رجلاً اختصم هو ووالده الی رسول الله ص فقضی ان المال والولد للوالد وفی محکی ف روی اصحابنا اذا کان له ولد وله مال وجب علیه ان یاخذ من مال ولده قدر ما یحج به ویجب علیه اعطاؤه وخالف جمیع الفقهاء فی ذلک دلیلنا الاخبار المرویة فی هذا المعنی من جهة الخاصة وقد ذکرناها فی الکتاب الکبیر ولیس فیها ما یخالفها تدل علی اجماعهم علی ذلک قلت لم نعرف من وافقه علی ذلک غیر المفید کما انک عرفت ما یخالف الروایة المزبورة القاصرة بالاعراض وغیره عن اثبات مثل هذا الحکم وان امکن تاییدها بما دل علی جواز اکل الاب من مال ولده وبما فی صحیح ابن مسلم عن ابی جعفر ع فی کتاب علی ع ان الولد لا یاخذ من مال والده شیئاً الا باذنه والوالد له ان یاخذ من مال ابنه ما شاء وله ان یقع علی جاریة ابنه ان لم یکن الابن وقع علیها وذکر ان رسول الله ص قال لرجل انت ومالک لابیک وخبر الحسین بن علوان عن زید بن علی عن ابائه عن علی ع قال اتی النبی ص رجل فقال یا رسول الله ان ابی عمد الی مملوک لی فاعتقه کهیئة المضر بی فقال رسول الله ص انت ومالک من هبة الله تعالی لابیک انت سهم من کنانته یهب لمن یشاء اناثاً ویهب لمن یشاء الذکور ویجعل من یشاء عقیماً جازت عتاقة ابیک یتناول والدک من مالک وبدنک ولیس لک ان تتناول من ماله ولا من بدنه شیئاً الا باذنه وخبر محمد بن سنان عن الرضا ع المروی عن العیون والعلل انه کتب الیه فیما کتب من جواب مسائله وعلة تحلیل مال الولد لوالده بغیر اذنه ولیس ذلک للولد لان الولد موهوب للوالد فی قول الله عز وجل یهب الخ مع انه المأخوذ بمؤنته صغیراً او کبیراً والمدعو له لقوله عز وجل ادعوهم لابائهم ولقول النبی ص انت ومالک لابیک ولیس للوالدة مثل ذلک ولا تاخذ شیئاً من ماله الا باذنه او اذن الاب لان الوالد ماخوذ بنفقة الولد ولا تؤخذ المرأة بنفقة ولدها وخبر علی بن جعفر ع سئل اخاه عن الرجل یکون لولده الجاریة قال ان احب وان کان لولده مال واحب ان یاخذ منه فلیاخذ وان کانت الام حیة فلا احب له ان تاخذ منه شیئاً الا قرضاً الا ان العمدة هی هذه النصوص وان دلت

علی جواز تناول الاب لکن یمکن ان یکون ذلک مع الحاجة الیه کما دل علیه ما تقدم بل هو المتجه جمعاً بین الادلة علی انه لو سلم الجواز مط فوجوب الحج بذلک محل نظر او منع ضرورة انه قد تنافی الوجوب علی من اتیح له المال علی جهة الاطلاق ومن هنا لم یذکروا فی المقام الاخبر سعید المزبور بل فی کشف اللثام کان الشیخ فی ف اراد بالاخبار المرویة به خبر سعید وحده لانه رواه فیه بطرق ثلثة فی الحج بطریقین احدهما طریق موسی بن القسم والاخر طریق احمد بن محمد بن عیسی وفی المکاسب بطریق ثالث هو طریق الحسین بن سعید قلت فیتجه الاعتبار المطلق علیه الاخبار وانه یرید ما ذکرناه من النصوص لکنک قد عرفت ما فی الاستدلال بها بل فی الصحیح المزبور محتمل للاقتراض کما عن الاستبصار واحتمل ایضاً او مستحباً کما عن غیره وکونه اذا کان مستطیعاً بغیره ولمساواة نفقته فی الحج لها فی غیره مع وجوب نفقته علی الولد کما فی کشف اللثام وان کان قد یناقش فی وجوب الحج علیه بذلک ح فضلاً عن الصحیح المزبور عن اثبات ذلک والفاضل الخراسانی کما یقبل الحکم المزبور لذلک فی غیر محله خصوصاً بعد ما فی الحدائق من احتمال النصوص السابقة الحمل علی التقیة کما یشعر به مزید التاکید فی خبر الحسین بن علوان الذی جمیع رجاله من العامة علی ان العمدة فیها النبوی الذی قد ذکر حاله فی خبر ابن ابی العلا بل وصحیح الثمالی الذی قد ذکرناه ولا ثم قال ما یقتضی خلافه مومیاً بذلک الی عدم صحته فلاحظ وتامل والله العالم

الشرط الخامس امکان المسیر بلا خلاف اجده فیه بل فی محکی المنتهی وهی اتفاقنا علیه وهو الحجة مضافاً الی عدم تحقق الاستطاعة بدونه والی نفی الحرج والعسر والضرر والضرار وقول الصادق ع فی صحیح ذریح من مات ولم یحج حجة الاسلام لم یمنعه من ذلک حاجة تجحف به او مرض لا یطیق فیه الحج او سلطان یمنعه فلیمت یهودیاً او نصرانیاً وقول الصادق ع فی صحیح معویة بن عمار فی قوله ولله الخ هذه لمن کان عنده مال کقوله فی صحیح هشام بن الحکم ان کان صحیحاً فی بدنه مخلی سربه له زاد وراحلة وغیر ذلک مما یدل علی اعتبار ذلک او بالنسبة الی بعض افراده اذ هو یشتمل علی اعتبار الصحة وتخلیة السرب بفتح السین المهملة وقد تکسر واستوا الطریق والاستمساک علی الراحلة وسعة الوقت لقطع المسافة وغیر ذلک مما یتوقف علیه الامکان کله فلو کان مریضاً بحیث یتضرر بالرکوب الذی یتوقف علیه الحج ولو بالمشقة التی لا تتحمل او صحیحاً یتضرر به کذلک لکبر او زیادة ضعف ونحو ذلک لم یجب الحج لما عرفت بلا خلاف اجده فیه بل عن ظاهر المنتهی کانه اجماعی بل عن التذکرة اتفاق العلماء علیه نعم لو کان المرض یسیراً لا یشق معه الرکوب ولا یضره لم یسقط الحج قطعاً لاطلاق الادلة السالم عن معارضة ما دل باطلاقه علی اعتبار الصحة فی الاستطاعة بعد انصرافه الی الاول خصوصاً بملاحظة الوصف فی صحیح ذریح ومن هنا قال المص کغیره ولا یسقط الحج باعتبار المرض مع امکان الرکوب بلا اجد خلافاً فیه بینهم بل یمکن تحصیل الاجماع علیه بل فی کشف اللثام الاتفاق علیه وکذا لو تمکن من المشی وجب علیه وان تضرر بالرکوب ما لم یشق علیه مشقة لا تتحمل دون المشقة الیسیرة التی لا ینفک عنها السفر غالباً والدواء فی حق غیر المتضرر مع الحاجة الیه کالزاد والطبیب لمحتاج الی استصحابه کالخادم ولیس الاعمی من المریض غیره فیجب علیه الحج عندنا لعموم الادلة حتی نصوص القضاء التی لا ریب فی تناولها المقعد والاعرج والاصم والاخرس ونحوهم خلافاً لابی حنیفة فلم یوجبه علی الاعمی نعم لو افتقر الی قائد وتعذر لفقده او فقد مؤنته سقط وکذا السفیه سفهاً موجباً للحجر علیه لیس مریضاً فیجب علیه الحج وان وجب علی الولی ارسال حافظ معه عن التبذیر الا ان یامنه علیه الی الایاب او لا یجد حافظاً متبرعاً ویعلم ان اجرته ومؤنته تزید علی ما یبذره والنفقة الزائدة للسفر الی الایاب من مال المبذر واجرة الحافظ من الاستطاعة ان لم یجد متبرعاً کما هو واضح ولو منعه عدو من المسیر او کان معضوباً لضعف او زمانة لا یستمسک علی راحلته او عدم المرافق مع اضطراره الیه سقط الفرض بلا خلاف ولا اشکال فیه فی الجملة ولو عجز عن الاستمساک علی القتب مثلاً وامکنه الاستمساک فی المحمل ونحوه تمکن منه وجب کما هو واضح وبان تمام الکلام انما فی ذلک وانما الکلام الان فی انه هل تجب الاستنابة مع عروض المانع من مرض او ضعف او هرم وعدو ونحوها قبل الاستقرار قیل والقائل الاسکافی والشیخ وابو الصلاح وابن البراج والحسن فی ظاهره والفاضل فی ... نعم وقال الیه فی محکی بل لعله ظاهر قول المص هنا وهو المروی مشیراً بذلک الی قول الصادق ع فی صحیح الحلبی او حسنه وان کان موسراً حال بینه وبین الحج مرض او حصر او امر یعذره الله فیه فان علیه ان یحج من ماله صرورة لا مال له وحسن ابن حمزة الذی هو نحو ذلک وقول امیر المؤمنین ع فی صحیح ابن مسلم لو ان رجلاً اراد الحج فعرض له مرض او خالطه سقم فلم یستطع الخروج فلیجهز رجلاً من ماله ثم لیبعثه مکانه وصحیح ابن سنان عن ابی عبد الله ع ان امیر المؤمنین ع امر شیخاً کبیراً لم یحج عنه وهو الحجة بعد الاجماع المحکی فی ف علیه مضافاً الی معلومیة قوله للنهایة یجوز ح واذا جاز وجب هنا للدخول فی الاستطاعة الموجبة للحج فانه لیس فی الایة الا ان علی المستطیع الحج وهو لعم من الحج بنفسه وبغیره الا انه الاخیر کما تری والاجماع المحکی موهون بمصیر ابنی ادریس وسعید والمفید فی ظاهره والفاضل فی عدة والخ وغیرهم الی خلافه وهو الذی اشار الیه بقوله وقیل لا یجب والنصوص المزبورة محمولة علی من استقر فی ذمته الحج او عرض المانع الذی لم یرج زواله او الاستنابة تحو لحجة قولاً واحداً کما عن لک وعلی الندب بقرینة خبر عبد الله بن میمون القداح عن جعفر عن ابیه ان علیاً ع قال لرجل کبیر لم یحج قط ان شئت فجهز رجلاً ثم ابعثه یحج عنک وخبر ابی سلمة عن ابی حفص عن ابی عبد الله عن ابیه ع ان رجلاً اتی علیاً ع ولم یحج قط فقال انی کنت کثیر المال فقد فرطت فی الحج حتی کبرت سنی قال فتستطیع الحج قال لا فقال علی ع ان شئت فجهز رجلاً ثم ابعثه یحج عنک ولا ینافی ذلک ما فیه من لفظ التفریط المقتضی بظاهره الاستقرار لوجوب حمله علی ارادة التفریط من حیث القدرة المالیة علی معنی الاستطاعة جامعاً سببین مع ترک الحج بنفسه وبغیره ضرورة عدم انطباق الجواب الظاهر فی التخییر الا علی ذلک ودعوی ارادة الوجوب من هذا التخییر ح لما تقتضی اخراج الخبر المزبور ح عما نحن فیه کما تری فما فی الحدائق من تعارف التعبیر عن الوجوب بذلک حتی استدل بهذا الخبر وشبهه علی الوجوب لا یصغی الیه وفی محکی المقنعة عن الفضل بن عباس قال اتت امرأة من خثعم رسول الله ص فقالت ان ابی ادرکته فریضة الحج وهو شیخ کبیر لا یستطیع ان یلبث علی دابته فقال لها رسول الله ص فحجی عن ابیک ضرورة منافاة امر الغیر کالتخییر للوجوب علی ان المروی فی کشف اللثام ان بنی الاخیر بعد قوله دابته فهل تری ان احج عنه فقال نعم فقالت هل ینفعه ذلک فقال نعم کما لو کان علی ابیک دین فقضیته عنه نفعه وهو مع ذلک غیر ظاهر فی حیوة الوالد علی ان الصحیحین الاولین قد اشتملا علی مع المرض الذی هو اعم من مرجو الزوال وعدمه بل لعل الظاهر منه الاول وقد صرح غیر واحد بان الوجوب علی تقدیره والقول به انما هو فیما لم یرج زواله اما ما یرجی زواله فلا یجب الاستنابة فیه بل عن المنتهی الاجماع علیه وربما یشهد له التتبع بل فی ک لو حصل الیاس بعد الاستنابة وجب علیه الاعادة لان ما فعله اولاً لم یکن واجباً فلا یجزی عن الواجب ولو اتفق موته قبل حصول الیاس لم یجب القضاء علیه لعدم حصول شرطه الذی هو استقرار الحج او الیاس کما

المرء

البرء هذا اجمعه صريح في عدم الوجوب فيه نعم قد يظهر من بين الوجوب مطلقا من قال الاقرب وجوب الاستنابة وقوى ان يئس من البرء والا استحب الفوري
واختاره في الحدائق متمسكا بظاهر الاخبار المزبورة التي كالصريح في عدم الفرق فيها بين المأيوس منه وغيره في الوجوب على ان لم يفرق فيهما بينهما في الفورية وعدمها
نعم جزم بظهورها في المأيوس وقال انه لو وجبت الاستنابة مع المرض مطلقا لم يتحقق اعتبار التمكن من المسير في حق احد من المكلفين الا ان يبقى باعتبار ذلك في الوجوب
البدني خاصة وان كان هو كما ترى ومن ذلك يظهر لك قوة القول بالندب والصحيح الاول الذي هو العمدة له ظاهر فيه لمعلومية عدم وجوب استنابة
الضرورة الذي لا مال له بل الذي يقوى كون المراد الاحجاج مثل هذا الشخص بعد تركه الحج لا انه ما يبعث عنه ... غير واحد منهم كالشيخ والحلي و
القاضي وابن سعيد والفاضل ثم تردد في ... ظاهره على ما قيل بل عن ظاهر كرة انه لا خلاف فيه بين علمائنا من التصريح بالوجوب عليه بعد ذلك مع بقاء
الاستطاعة لو برء من غير فرق بين ان يكون الحج عنه مع رجاء الزوال وعدمه وما ذاك الا لان الامر الاول الذي لم يقم مقامه الامر الثاني لعدم وجوبه والا اقتضى
الاجزاء كما هو مقرر في الاصول الا ان يكون هناك دليل على خلافه فيرجع حينئذ الى ان الحج يجب بالبدن والمال فان تعذر الاول وجب في المال خاصة فان تمكن
منه بعد ذلك بيده وجب لعدم اسقاط الواجب في المال الواجب البدني لكن لم يعرف ما يدل على ذلك بل هي دعوى مجردة عن الدليل بل الدليل يقضي
بخلافها وجميع ذلك شاهد عندنا على الندب الذي قد اعترف به في غير المأيوس وانكر الدليل عليه في الحدائق وقال ليس الا هذه النصوص الظاهرة في
الوجوب مطلقا يمكن ان يكون دليله ما دل على استحباب النيابة في الحج للصحيح والمريض وغيرهما ولا اشكال من هذه الجهة بناء على ما قلناه من الاستحباب مطلقا فيكون
مشكلا في خصوص موضوع المسألة لكن ومع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه وعليه لو لم يجد الممنوع مالا لم يجب عليه الاستنابة قطعا ولو بذل له لم يجب
عليه الاستنابة قطعا ولو بذل له لم يجب عليه قبوله للاصل السالم عن المعارض بعد ظهور النصوص في الصحيح وكذا لو وجد المال ولم يجد من يستأجره فانه يسقط
فرضه الى العام المقبل ولو وجد من يستأجره باكثر من اجرة المثل وجب مع المكنة على الاقوى ولا يلحق بحج الاسلام في وجوب النيابة حج النذر والافساد
للاصل السالم عن المعارض خلافا للدروس فجعلهما كحج الاسلام في ذلك بل قوى وهو مشكل وعليه فلو اجتمع على الممنوع حجتان جاز له استنابة اثنين في عام
واحد لعدم الترتيب بينهما كما في قضاء الصوم ولو زال العذر والممنوع قبل التلبس بالاحرام انفسخت النيابة فيما قطع به الاصحاب على ما في ك ولو كان بعد الاحرام
احتمل الاتمام والتحلل وعلى الاول فان استمر الشفاء تابيا وان عاد المرض قبل التمكن فيحتمل الاجزاء وبل في ك انه الاقرب هذا وقد ظهر لك مما قدمنا انه ان
اج ما بيّنا عنه واستمر المانع فلا قضاء عنه بعد موته قطعا وان زال المانع وتمكن وجب عليه بنفسه عندهم كما عرفت لاطلاق ما دل على وجوبه وح فلو مات
بعد الاستقرار ولم يؤد قضى عنه كغيره ممن هو كذلك لكن قد عرفت الاشكال في الوجوب عليه بناء على وجوب النيابة ومن هنا حكي في ك عن بعض الاصحاب احتمال
عدم الوجوب كما لو لم يبرء للاصل ولانه ادى حج الاسلام بامره فلم يلزمه حج ثان كما لو حج بنفسه بل في ك ان هذا الاحتمال غير بعيد الا ان الاول اقرب وتبعه
عليه في الحدائق وقد عرفت ان التحقيق استحباب النيابة فيتجه الوجوب عليه بعد زوال المانع وبقاء الاستطاعة والله العالم ولو كان لا يستمسك خلقة قيل
سقط الفرض عن نفسه وعن ماله وقيل يلزمه الاستنابة واختاره في ك والحدائق والاول اشبه باصول المذهب وقواعده اما على المختار من الندب في الغير
فضلا عنه فواضح واما على الوجوب فيه فالمتجه الاقتصار على المنساق من النصوص المزبورة المخالفة للاصل بل صحيح ابن مسلم منها كالصريح في ذلك وخبر ابن عباس
ظاهر في عدم الاستقرار بل في عدم الوجوب بل غير ظاهر في جوازه الواله كما عرفت دعوى ظهور صحيح الحلبي وخبر ابن ابي حمزة في العموم وكذا صحيح ابن سنان ممنوع كدعوى
ان القول بعدم الوجوب فيه احداث قول ثالث على ان التحقيق عدم الباس في احداثه اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه كما حرر في محله فلا ريب في ان الاشبه الاقوى
ما ذكره المص وان كان الاحوط الثاني ولو احتاج في سفره الى حركة عنيفة للالتحاق بالحج لضيق الوقت مثلا او الفرار من العدو فضعف عنها لمرض او خلقة و
شقت عليه مشقة لا تتحمل سقط عنه الوجوب في عامه وتوقع المكنة في المستقبل فان حصلت وهو مستطيع حج ولو مات قبل التمكن والحال هذه لم يقض عنه و
الظاهر وجوب الاستنابة عند القائل بها مع انحصار الطريق بحركة عنيفة لا يستطيعها لخلقة او لعارض ... لشمول الادلة السابقة له وعلى كل حال فلو
تكلف هذا وشبهه حج لم يجز عن حجة الاسلام على الظ من اطلاق الاصحاب في ذلك كذا المريض والممنوع بالعدو لعدم تحقق الاستطاعة التي هي شرط الوجوب
فكان كما لو تكلف الفقير وبه صرح الفاضل في المحكي من تذكرته وغيره لكن في س بعد ان ذكر الشرائط واطلاق الاصحاب عدم الاجزاء لو حج فاقدها امكن
ويمكن لو تكلف المريض المعصوب والممنوع بالعدو وبضيق الوقت اجزاء لان ذلك من باب تحصيل الشرط فانه لا يجب ولو حصله وجب نعم لو ادى ذلك الى
اضرار بالنفس يحرم انزاله وقارن بعض المناسك احتمل عدم الاجزاء وفي كشف اللثام كما في س وكانه يشير بذلك الى ان هذه الشروط تنقسم الى ما ليس
فيه اختيار للعبد كالبلوغ والعقل والحرية وهذه لا يمكن تحصيلها ولا يتصور اجزاء الحج بدونها والى ما ليس كذلك كالشرائط الباقية وهي خمسة وقد تقدم
ان الزاد والراحلة منها لا يجب تحصيله ولو حصله وجب الحج واجزء ولا يكفي التسكع عنه لعدم حصول شرط الوجوب وفي حكم الزاد والراحلة مؤنة عياله
واما الثلثة الباقية وهي الصحة من المرض وتخلية السرب من العدو والتمكن من المسير ويعبر عن الثلثة بامكان المسير فاطلاق الاصحاب عدم الاجزاء على حج غير
مستكمل الشرائط يدخل فيه الشرط المزبور لكن فيه نظر او منع اذا كان لا يؤدي الى ارتكاب منهي عنه فضلا المامور به فانه ح يكون في معنى الزاد والراحلة يتوقف
الوجوب عليهما ولا يجب تحصيلهما ولو حصلهما وجب الحج واليه اشار بقوله لانه من باب تحصيل الشرط اي ليس عدم هذه الثلثة مانعا من صحة الحج اذا تكلفها فيحمل
كلام الاصحاب على احد امرين اما على انه لا يجب تحصيل هذه الشرائط واما على ما يؤدي تحصيلها الى ارتكاب منهي عنه فضلا المامور به واليه اشار بقوله وقارن
بعض المناسك كما لو كان في اثناء الاحرام يحمل المرض او دافع العدو مع غلبة العطب فان ذلك يرجع الى عدم اجتماع الامر والنهي لامتناع اجتماعهما فلا اجزاء
متحقق مع تكلف تلك المشاق التي لا يجب تكلفها بل ظاهر قوله احتمل عدم الاجزاء احتمال الاجزاء ايضا ولعله لان النهي هنا
عن وصف خارج عن المنسك فلم يتحد متعلق الامر والنهي بل قد يقال ان ذلك قوة ولذلك جعل عدم الاجزاء احتمالا وان اختاره في كشف اللثام وجعل

الاجزاء احتمالا ضعيفا وفي ك بعد ان حكى عن س ما سمعت قال وفي الفرق نظر والمتجه انه ان حصلت الاستطاعة الشرعية قبل التلبس بالاحرام ثبت الوجوب والاجزاء
لما بيناه من عدم اعتبار الاستطاعة من البلد وان حصل التلبس قبل الاستطاعة انتفى الامران معا سواء كان عدم تحقق الاستطاعة بعدم القدرة على الزاد
والراحلة او بالمرض المقتضي لسقوط الحج او لخوف الطريق وغير ذلك لان ما فعله لم يكن واجبا فلا يجزي عن الواجب كما لا يجزي فعل الواجب الموقت قبل دخول
وقته وفي الحدائق ويرجع ذلك الى ما اختاره الشهيد لانه متى كان الاعتبار بالاستطاعة من الميقات فلو تحمل المشقة وارتكب الخطر الذي لم يكلف به بل نهي عنه حتى
وصل الى الميقات وجب عليه الحج واجزء وهو خلاف كلام الاصحاب كما صرح به في كرة وهو ظاهر غيره لما صرحوا به في الزاد والراحلة وما ذكره من عدم
اعتبار الاستطاعة من البلد انما هو في صورة ما لو اتفق له الوصول الى الميقات باي نحو كان فانه لا يشترط في حقه ملك الزاد والراحلة في بلده كما ذكره الاصحاب
لا بمعنى ان من كان بعيدا لا يمكنه المسير لاجل هذه الشرائط المذكورة فان استطاعته انما تحصل باعتبار الميقات فانه باطل قطعا بل الاستطاعة في هذه الصورة
مشروطة من البلد فان الاستطاعة بحصول هذه الشرائط الخمسة المتقدمة وجب عليه الحج والمسير والا فلا نعم يحصل الشك هنا في ان المتكلف للحج بالمشقة الموضوعة
عنه في عدم امكان المسير هل هو من قبيل المتسكع الذي لم يملك زادا ولا راحلة فلا يجزي عنه كما هو المفهوم من كلام الاصحاب او من قبيل من تكلف تحصيل الزاد
والراحلة وان لم يجب عليه تحصيلهما فحجه يكون صحيحا مجزيا عن حجة الاسلام كما هو ظاهر شيخنا الشهيد اشكال فلا اشكال في محله ولا يخفى انه ... لا ينكشف
كونه مستطيعا او لم يكن عالما بذلك لانا نقول ولا الاستطاعة يمنع وقع فيما خاف منه من حرج او ذهاب مال او قتل عرض او نحو ذلك ثانيا انه ينكشف بذلك
سلامته لا استطاعته وفرق واضح بين المقامين ضرورة توقف صدق الاولى على احراز السلامة بالطريق المعتد به شرعا ولا يكفي فيه علم او حصول
السلامة في الواقع نعم قد يتوهم حصول وصف الاستطاعة له لو تكلف المشاق المزبورة ثم ارتفع المانع على وجه كان يتمكن معه من المسير بعد ارتفاعه ولعله
الى ذلك المح فيما ذكره من التفصيل الا ما سمعته من المحدث البحراني الذي لا يرجع الى حاصل عند التامل والله العالم وكيف كان فلا ريب في انه يسقط فرض الحج لعدم
ما يضطر اليه من الالات كالقرب واوعية الزاد وغيرها مما يحتاج اليه ضرورة عدم صدق الاستطاعة بدونه كما انه لا ريب في وجوب شراء ذلك كله واستئجاره
بالعوض المقدور وان زاد عن اجرة المثل على حسب ما عرفته سابقا ولو تعدد الطرق تخير مع التساوي في الامن وادراك النسك واتساع النفقة و
الا تعين المختص بذلك وفي كشف اللثام الا ان يختص الخوف بالمال وخصوصا اليسير من المال ويتسع له جميعا ما ياتي وعلى كل حال فلو كان الطريق باذا
فمنع من احدهما سلك الاخر سواء كان ابعد او اقرب مع فرض سعة النفقة والوقت للابعد اما لو قصرت وقصر الوقت عنه سقط الحج اذا انحصر الطريق
فيه كما هو واضح خلافا للشافعي فلم يوجبوا سلوك الابعد مط وهو واضح الفساد كوضوح الفساد مما عن احمد من استقرار الوجوب على واجد الزاد والراحلة
وان لم يامن بمعنى وجوب الحج عنه لو مات ووجوبه عليه متسكعا لو انفرد او امن لانه يجب عليه الحج بنفسه هو غير امن اذ لا يخفى عليه ما فيه من المخالفة للكتاب والسنة
والاجماع ضرورة تواطئها جميعا على اعتبار تخلية السرب في الاستطاعة المعلوم اشتراط وجوب الحج بها فيسقط الحج ح مع الخوف على النفس قتلا او جرحا من عدو
او سبع او غيرهما او على البضع او على المال جميعه او ما يضر به للحج وعدم صدق الاستطاعة وعدم تخلية السرب وفي ظاهر الحدائق نفي الخلاف فيه بل عن ظاهر كرة
الاجماع عليه قال في الاول لا خلاف نصا وفتوى في ان امن الطريق من الخوف على النفس والبضع والمال شرط في وجوب الحج وقال في الثاني لو كان في الطريق
عدو يخاف منه على ماله سقط فرض الحج عند علمائنا وبه قال الشافعي واحمد في احدى الروايتين لان بذل المال تحصيل لشرط الوجوب وهو غير واجب فلا يجب بذله وتوقف
عليه في الرواية الاخرى انه لا يسقط فرض الحج عنه ويجب ان يستنيب ثم قد عرفت في وجوب الاستنابة في المريض ونحوه فضلا عن ذلك ونظائره ممن
لم يخل له السرب بل ربما ظهر من معقد ظاهر اجماع كرة نفي الخلاف في الحدائق عدم الفرق في المال بين القليل والكثير والمضر وغيره وان كان هو مشكلا مع القلة
وعدم التضرر بل في كشف اللثام لا اعرف للسقوط وجها وان خاف على كل ما يملكه اذا لم نشترط الرجوع الى الكفاية ولم تتجاوز زيادة اثمان الزاد والالات واجرة الراحلة
والخادم ونحوها ولو اضعافا مضاعفة بل قال وعلى اشتراط الرجوع الى كفاية وعدم الزيادة على ثمن المثل واجرة المثل ايضا نقول انه تحقق الاستطاعة المالية وامن
في المسير على النفس والعرض امكن ان لا يسقط خوفه على جميع ما يملكه فضلا عن بعضه لدخوله بالاستطاعة في العموم واما خوف التلف غير التلف فلم ارد
نصا على اشتراط الامن على المال قبل المص وغاية ما يلزمه ان يوخذ ماله فيرجع وفيه منع صدق اسم الاستطاعة في الفرض عرفا او شرعا بل لعله في بعض احوال الفرض
يكون مخاطرا على النفس بالعارض لذهاب راحلته او زاده او نحو ذلك مما يخشى مع فقده التلف نعم لو كان المال قليلا غير مضر وغير مجحف اتجه الوجوب ح وكان
ذلك كزيادة اثمان الالات على الاقوى ومن ذلك يظهر لك الحال فيما لو كان في الطريق عدو لا ياخذ المال قهرا الا انه لا يندفع الا بمال ضرورة اولوية عدم
السقوط به من الاول لان الدفع فيه بصورة الاختيار بخلافه لكن ينبغي تقييد المال بما عرفت فما قيل كما عن الشيخ وجماعة من انه يسقط الحج ح وان قل المال واضح
كاستدلاله بصدق عدم تخلية السرب وبانه من تحصيل شرط الوجوب فلا يكون واجبا وبانه اعانة على الظلم فلا يكون جائزا
وبانه كاخذ المال قهرا اذ لا يخفى عليك ما في الاخير بعد ما عرفت الحكم في المشبه بل وما في سابقه ضرورة عدم كونه اعانة عرفا بل هو من باب تحمل الظلم لاداء الواجب
ومصانعة الظالم لتحصيل الحق فهو من مقدمات الواجب المطلق كزيادة الاثمان ونحوها ومع فرض القدرة عليها على وجه لا ضرر فيه ولا يجب يكون مخلي
السرب كما هو واضح ومن هنا قال المص ولو قيل يجب التحمل مع المكنة كان حسنا ونحوه قوله في المع والاقرب انه ان كان المطالب مجحفا لم يجب وان كان يسيرا وجب بذله وكان
كاثمان الالات بل عن ير انه استحسن نحوه ومما يؤيد ذلك كله استمرار الطريقة في هذه الازمان على وجه لم يكن فيه شك بين الاعوام والعلماء على وجوب
الحج وقلما ينفك الطريق فيها على نجد ونحو ذلك عن نحوه بل لا ينفك عن بذل المال المجحف المضر بل عن الاحنف انهم يدفعون بالاختيار اللهم الا ان يكون وجهه التمكن
من المسير على طريق لم يكن فيه ذلك ح ينبغي الاعتبار بالاستطاعة على غير الطريق المزبور في كونه حج الاسلام مع ان ظاهر السيرة التي ذكرناها احتساب الحج فيه حج اسلام
مع الاستطاعة كما هو واضح بل في ملاحظة والتحقيق ما ذكرناه من وجوب الدفع للمقدمة ما المعارضتها بما يقتضي سقوطهما من ادلة الحرج ونحوها وما تلونا اليه سابقا في تمام

الالات ومن ذلك يعرف الحال فيما في كشف اللثام من ان المناسب لعدم اشتراط الرجوع الى كفاية عدم الفرق بين المجحف وغيره الا ان الاحتمال الرافع للاستطاعة لا يخفى عليك وجه الفرق بينهما كما اومأنا اليه سابقا ولا خفاء هذا كله اذا كان قبل الاحرام والا كان من الصد الذي ستعرف البحث فيه انشاء الله ولو بذل له الرأي العدو بالمبذل فارتفع منعه وجب عليه الحج بلا خلاف ولا اشكال لارتفاع المانع نعم لو قال له الباذل ابذل وادفع انت للمحاكم يجب القبول للاصل والمنة ولانه تكسب وتحصيل لشرط الوجوب وحمله على ما بذل الزاد والراحلة قياس مع الفارق مما عساه يظهر من ... من التوقف فيه بل قد لم يستبعد الوجوب لان الشرط التمكن من الحج وهو حاصل بمجرد البذل وشمول قوله ان عرض عليه ما يحج به فاستحيى فهو مستطيع ليس في محله كما لا يخفى فالمتجه سقوط الحج اذا لم يكن عنده ما يريده العدو او قلنا بعدم وجوب الدفع له وان استطاعه ولو وجد محيرا من العدو باجرة وتمكن منها على وجه لا ضرر فيه ولا قبح وجب لما عرفته سابقا في المال المبذول للحصر من كونه اولى لانها اجرة بازاء عمل هي كاجرة الخادم والجمال والراحلة فافي عده من ان الاقرب هنا عدم الوجوب مع قوله هنا لكن السقوط نظر ونحوه عن كره في غير محله وعلى كل حال فطريق البحر كطريق البر في جميع ما ذكرنا فان غلب ظن السلامة على وجه لم يكن خوف معتد به عند العقلاء وجب الحج والا سقط اذا انحصر الطريق فيه ولو امكن الوصول بالبر والبحر فان تساويا في غلبة السلامة المعتد بها عند العقلاء كان مخيرا في سلوك ايهما شاء ولو اختص احدهما باستطاعة تعين وان تساويا في رجحان العطب سقط الفرض كما هو واضح لكن في ... مقتضى العبارات ان الطريق البحر انما يجب سلوكه مع غلبة ظن السلامة فلا يجب مع اشتباه الحال ... لم يعتبر ذلك بل اكتفى بعدم ترجيح العطب وهو حسن قلت بل عن الشارح انه بعد ان اختار ذلك قال هذا هو الذي يقتضيه ظاهر النص وفتوى الاصحاب وهو جيد الا ان الفاضل في عده قال ولو افتقر الى البحر الى القتال فالاقرب السقوط مع الظن السلامة وفي محكي الايضاح ان المراد بالظن هنا العلم العادي الذي لا يعد العقلاء نقيضه من المخوفات كامكان سقوط جدار سليم من قعد تحته لانه مع الظن بالمعنى المصطلح عليه يسقط اجماعا لكن وبالسلامة من القتل والجرح والمرض والشين لانه مع ظن احدها بالمعنى المصطلح عليه في لسان اهل الشرع والاصول يسقط باجماع المسلمين وقد ينافى في معقد اجماعه الاولى المقتضى بظاهره السقوط مع عدم الظن بالمعنى المزبور بانه لا وجه له اذا لم يصل الاحتمال الى حد الخوف المعتد به عند العقلاء ضرورة منافاته الاطلاقات والعمومات كما انه قد ينافى فيما في عده من السقوط مع الافتقار الى القتال مع فرض ظن السلامة بالمعنى المزبور ضرورة صدق الاستطاعة معه ومنع عدم صدق تخلية السرب مع تحمل البسير ... ولذا حكى عنه القطع بعدم السقوط في هي وتبره من غير فرق في ذلك بين كون العدو كافرا او مسلما ودعوى عدم وجوب قتال الاول للدفع والدعا الى الاسلام والثاني الا للدفع او النهي عن المنكر ولم يفعل الا بعد الفرض منه بل فيها بعد كون الوجوب هنا بالعارض ان ذلك من الدفاع ايضا ومن النهي عن المنكر وعلى كل حال فقد عرفت ان التحقيق كون المدار على الخوف المعتد به عند العقلاء هذا وفي ك انما يسقط الحج مع الخوف اذا حصل في ابتداء السير او في اثنائه والرجوع ليس بمخوف اما لو تساويا مع المقام في الخوف احتمل ترجيح الذهاب لحصول المرجح فيه بالحج والسقوط كما لو حصل ابتداء لفقد الشرط ولعل الاول اقرب ونحوه في تس من غير ترجيح قلت قد يرجح الثاني بصدق عدم تخلية السرب والخوف وعدم الاستطاعة واشتراك الرجوع والمقام معه في ذلك غير مناف كما انه لا ينافيه ارتفاع الاثم عنه في ذهابه لتساوي الاحوال بالنسبة اليه فانه ليس المدار على سقوط الحج عنه بالخوف الذي يكون معه السير معصية بل يكفي فيه صدق عدم تخلية السرب والخوف وعدم الاستطاعة والمتجه ان السير هنا لا يقتضي الوجوب فلا يكون حج اسلام يجب عليه انفاذه تنجيبا ومن حج ومات بعد الاحرام ودخول الحرم برئت ذمته بلا خلاف اجده فيه كما في ك والحدائق وغيرهما بل عن في الاجماع عليه لصحيح بريد العجلي سألت اباجعفر عن رجل خرج حاجا ومعه جمل له نفقة وزاد فمات في الطريق قال ان كان صرورة ثم مات في الحرم فقد اجزأت عنه حجة الاسلام ومن كان مات وهو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله وزاده ونفقته في حجة الاسلام وان فضل من ذلك شيء فهو للورثة ان لم يكن عليه دين قلت ارأيت ان كانت الحجة تطوعا ثم مات في الطريق قبل ان يحرم لمن يكون جمله ونفقته وما معه قال يكون جميع ما معه وما ترك للورثة الا ان يكون عليه دين فيقضى او يكون قد اوصى بوصية فينفذ ذلك لمن اوصى له ويجعل ذلك من ثلثه وصحيح ضريس عن ابي جعفر في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق فقال ان مات في الحرم فقد اجزأت عنه حجة الاسلام وان كان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام وقيل القائل الشيخ وابن ادريس في المحكي عنهما يجزيه بعد الاحرام ولا دليل له سوى ما قيل من انه يشعر به مفهوم قوله في صحيح بريد وان كان مات قبل ان يحرم الخ وهو مع معارضته بمفهوم الجزء الاول وهو قوله ان كان صرورة ثم مات في الحرم الخ معارض بما في صحيح ضريس ان كان مات قبل الحرم بل بصحيح زرارة عن ابي جعفر قلت فان مات وهو محرم قبل ان ينتهي الى مكة قال يحج عنه ان كانت حجة الاسلام ويعتمر انما هو شيء عليه بالمرسل عن المقنعة عن الصادق ان خرج حاجا فان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة وان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج وليقض عنه وليه فالمتجه الجمع بكفاية احدهما في السقوط او مشروعية القضاء بترتيب المطلق ومن هنا كان الاول الظهر اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ثم مقتضاهما اعتبار الموت في الحرم لكن في ك والحدائق اطلاق كلام المص وغيره يقتضي عدم الفرق في ذلك بين ان يموت في الحل والحرم محرما محلا كما لو مات بين الاحرامين بل في الثاني وبه قطع المتاخرون ولا باس به قلت قد صرح بذلك في تراجم لكن لا يخفى عليك ما فيه من الاشكال بعد مخالفة الحكم للاصول التي يجب الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن وهو الموت في الحرم اللهم الا ان يكون اجماعا كما هو مقتضى نسبته في الحدائق الى الاصحاب لكنه كما ترى ومن العرب نسبته الى اطلاق الاخبار فيها ايضا نعم الظاهر عدم الفرق بين حج الافراد والقران والتمتع وانه يجزي في ذلك عن النسكين بل ظاهر ك والحدائق كون العمرة المفردة كذلك بل ذلك من معقد نسبته الى اطلاق المص وغيره في الاول والاصحاب في الثاني ولعله لصدق اسم الحج ولفحوى الاجزاء به في عمرة التمتع ثم ان مقتضى الامر بالقضاء فيهما كون موردهما من استقر في ذمته الوجوب فيستفاد منه الاجزاء في غيره ممن هو في عام الاستطاعة بالاولى ومن هنا قال في المنتهى وان كان قبل ذلك اي قبل الاحرام او دخول الحرم فقد حجت عنه ان كانت مستقرة وسقطت ان لم تكن كذلك اللهم الا ان يقال بوجوب القضاء عليه كما عن ظاهر المقنعة وبه وظ مبسوط حج شمولها لكن فيه منع واضح ضرورة انكشاف عدم الاستطاعة بذلك وربما قيل بحمل الامر فيهما على الندب ولا باس به الا انه ينبغي الاجزاء عمن استقر عليه بل بدليل اللهم الا ان يرشد اليه ما تسمعه في حكم النائب من الاجزاء بذلك عنه ولعل الاولى تعميم الصحيحين لهما واستعمال الامر بالقضاء فيهما في القدر المشترك بين

الندب والوجوب ومن ذلك يعلم الحال من استقر عليه لو حج عن غيره في الاجزاء بذلك عن النسكين اي الحج والعمرة لظهور النصوص فيه لكن في كشف اللثام في النفس منه شيء خصوصا في الافراد والقران لاحتمال الصحيحين عليه غيرهما الاجزاء عن النسك الذي احرم به والتحقيق ما عرفت بل عن الشهيد القطع به فيه بل في التبايت ايضا والله العالم وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى في انه يستقر الحج في الذمة اذا استكملت الشرائط واهمل حتى فات فيحج في زمن حيوته وان ذهبت الشرائط التي لا ينتفي معها اصل الفعل ويقضي عنه بعد وفاته قال محمد بن مسلم سألت اباجعفر عن رجل مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها ايقضى عنه قال نعم وسماعة بن مهران سألت اباعبدالله عن رجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر قال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك الى غير ذلك انما الكلام فيما به يتحقق الاستقرار فالمشهور نقلا وتحصيلا تحققه بمضي زمان يمكن فيه الاتيان بجميع افعال الحج مختارا مستجمعا للشرائط على حسب ما مر في استقرار وجوب الصلوة من غير فرق بين الاركان وغيرها ضرورة اشتراط صحة التكليف ببقاء الوقت لتمام ما كلف به والا كان تكليفا بما لا يطاق فلا بد من ملاحظة حال الاختيار في ذلك فلا يجزي مضي وقت يسع فعل المضطر في استقرار الوجوب على المختار نعم عن ... من احتمال الاجزاء فيه بمضي زمان يتمكن فيه من الاحرام ودخول الحرم في غير محله بل وكذا ما عن الشهيد من احتمال الاجزاء فيه بمضي زمان يتمكن فيه من الاحرام ودخول الحرم في غير محله بل وما عن الشهيد من احتمال الاجزاء بمضي زمان تتأدى به الاركان خاصة وهو مضي جزء من يوم النحر يمكن فيه الطوافان والسعي وان حكي عن المنتهى اختياره ضرورة اختصاص ما دل على الاجزاء بذلك ونحوه لمن تلبس بالفعل وتحقق خطابه هكذا الا ان ذلك يكفي في تقدير تحقق الخطاب ابتداء وقد تقدم في مباحث الاوقات والصلوة تمام التحقيق في نظير المسئلة من الفرق بين ابتداء الخطاب وغيره والفرق بين اول الوقت واخره واستقرار الخطاب لمن ادرك ركعة من اخره في ابتداء التكليف وعدمه فلاحظ وتامل ومنه يعلم ما في ك فانه بعد ان ذكر خلو ما وقف عليه من الاخبار عن لفظ الاستقرار فضلا عما يتحقق به قال وانما اعتبر الاصحاب ذلك بناء على ان وجوب القضاء تابع لوجوب الاداء وانما يتحقق وجوبه بمضي زمان يمكن فيه الحج مستجمعا للشرائط ويشكل بما بيناه مرارا من ان وجوب القضاء ليس تابعا لوجوب الاداء وبان المستفاد من كثير من الاخبار ترتب القضاء على عدم الاتيان بالاداء مع توجه الخطاب به ظاهرا كما هو في صحيحي بريد وضريس المتقدمين اذ لا يخفى عليك ما فيه من عدم بناء ذلك على ما ذكره بل للقاعدة العقلية والنقلية وهي عدم صحة التكليف بفعل يقصر الوقت عن ادائه واما تبعية القضاء للاداء فالتحقيق فيها ان القضاء محتاج الى امر جديد ولا يكفي في وجوبه خطاب الاداء كما هو محرر في محله الا ان الاصل في موضوع القضاء تدارك ما فات على المكلف بعد ان تحقق سبب وجوبه عليه كما اومى اليه في موثق ابي بصير المتقدم في كتاب الصوم قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان فماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها الحديث وخروج قضاء الحائض الصوم ونحوها عن ذلك بدليل خاص لا ينافي القاعدة المقتضية سقوط القضاء هنا عمن مات قبل الاحرام او قبل دخول الحرم في عام الاستطاعة ضرورة انكشاف عدم الوجوب عليه فلا قضاء واحتمال القول به هنا للخبرين السابقين يمكن لولا اعراض المعظم عنهما بالنسبة الى ذلك وحملهما على الندب بل لم يحك العمل بمضمونهما الا عن ظاهر نادر ومن عرفت بل قيل انهما فيمن استقر الحج في ذمته كما دل عليه الحكم بالاجزاء عن حجة الاسلام ان مات في الحرم وبقضاء الولي عنه ان مات دون الحرم ومن هنا قطع الاصحاب على ما اعترف به في ك بان من حصل له الشرائط وتخلف عن الرفقة ثم مات قبل حج الناس لا يجب القضاء عنه لتبين عدم استقرار الحج في ذمته بظهور عدم الاستطاعة لكن في الحدائق هذا موضع شك حيث ان ترك الحج لم يقع بعذر شرعي فيمكن ان يكون بتعمد التأخير مع وجوب ذلك عليه يستقر الحج في ذمته وان لم يمض الزمان الذي يقع فيه المناسك كما لو افطر عمدا في شهر رمضان ثم سافر لاسقاط الكفارة ورفع الاثم فانه لا يوجب دفع الاثم ولا سقوط الكفارة قلت لا يخفى عليك ما فيه من كون الامر ظاهرا بالمعلومية انتفاء الامر في الواقع بانتفاء شرطه والاثم انما هو للاقدام على المخالفة واما القضاء والكفارة المرتبان على مخالفة الامر في الواقع فلا ريب في ان المتجه سقوطهما من هذه الجهة نعم لو جاء دليل بالخصوص عليهما او على احدهما اتجه الحكم بوجوبهما كما هو واضح ولمراعاة القاعدة المزبورة جزم الفاضل في المحكي من تذكرته بان من تلف ماله قبل عود الحاج وقبل مضي امكان عوده لم يستقر الحج في ذمته لان نفقة الرجوع لا بد منها في الشرائط ولكن اشكله في ك باحتمال بقاء المال لو سافر وبان فوات الاستطاعة بعد الفراغ من افعال الحج لم يؤثر في سقوطه قطعا والا لوجب اعادة الحج مع تلف المال في الرجوع او حصول المرض الذي يشق معه السفر وهو معلوم البطلان قلت قد يمنع معلومية بطلانه بناء على اعتبار الاستطاعة ذهابا وايابا في الوجوب والكافر يجب عليه الحج عندنا بل الاجماع بقسميه عليه لشمول خطاب اله له خلافا لابي حنيفة ولكن لا يصح منه ذلك ما دام كافرا كسائر العبادات وان اعتقد وجوبه وفعله كما يفعله المسلم لكون الاسلام شرطا في الصحة وكذا لا يصح القضاء منه لو مات لعدم كونه اهلا للابراء من ذلك والاكرام وعموم الادلة لم يتم فيبقى اصل عدم مشروعية القضاء عنه سالما نعم لو اسلم وجب عليه الاتيان به ان استمرت الاستطاعة والا لم يجب اتفاقا وان فرض مضي عوام عليه مستطيعا في الكفر لان الاسلام يجب ما قبله لكن في ك يجب عليه ذلك في اظهر الوجهين ثم قال لو اعتبرنا في كون وجوب الحج استمرار الاستطاعة الى زمان الاسلام وهو غير واضح قلت بل الوجوب غير واضح ضرورة كالقضاء الذي يثبت عليه بفوات الفريضة فانه بالاسلام ايضا يسقط عنه فكذا وجوب الحج ومرجعه الى الخطاب به حال كفره على وجه يتحقق به العقاب لو مات عليه اما لو اسلم سقط عنه لما عرفته من جب الاسلام ما قبله فانه قد كان في حال اعظم من ذلك فاذا غفره الله له غفر له ما دونه ومن ذلك يعلم انه لو فقد الاستطاعة قبل الاسلام او بعده قبل دفنه ومات قبل غيرها لم يقض عنه ولو احرم لم يعتد باحرامه حال كفره كما لا يعتد بغيره من عباداته ولو احرم ثم اسلم في الاثناء الاحرام من الميقات لفساد الاول ولو لم يتمكن من العود الى الميقات احرم من موضعه ولعله الى ذلك يرجع ما عن ... من ان عليه الرجوع الى الاحرام والميقات منه فان لم يفعل ولم يحرم من موضعه وحج تم حجه لان المراد عدم الوجوب او تحقق الاثم خاصة بعدم العود اليه مع الامكان ولو احرم بالحج كافرا وادرك الاختياري من الوقوف بالمشعر مسلما لم يجزه الا ان يستأنف احراما اخر ولو فيه كما في عده ولكن مع فرض عدم التمكن في كشف اللثام ان قول المحقق وان ضاق الوقت احرم ولو بعرفات كانه افضا على حاله من يدرك جميع الاحوال وفي

لئن كان حق العنا ولو بالمشعر لانه يرا بعدها يمكن فرض الاحرام منه فيحسن خول لو عليه بخلاف عرفة وان كان الاحرام فيها جائزا بل اولى به وفى كشف هو حبذه
يثبت جواز استيناف الاحرام من المشعر لكنه غير واضح كما يجئ تحقيقه تلك سمعه وتصحيحه انتهى ثم ان كان الحج افرادا او قرانا اتم حجه ثم اعتمر بعده وان كان
فرضه التمتع وقد تقدم عن ابن يعنى الاجزاء بها او العدول الى الافراد فى كشف وجهان وجزم الشارح بالثانى منهما هنا وقال انه من مواضع الضرورة المسوغة للعدول
من التمتع الى قسيميه قلت لكن ظاهر النصوص الاول فالمتجه الجزم بالاول منهما كما عرفته فى نظيره المقام بل عرفت غير ذلك ايضا مما يافى هنا فلاحظ وتامل ولو حج المسلم
ثم ارتد بعده ثم تاب لم يعد على الاصح للاصل بعد تحقق الامتثال وعدم وجوب حج الاسلام فى العمر الا مرة وقد حصلت خلافا للمحكى عن الشيخ فيما منه على
الارتداد يكشف عن عدم الاسلام فى السابق لان الله لا يضل قوما بعد اذ هديهم وفيه انه مخالف للوجدان ولظواهر الكتاب والسنة واية الاحباط انما تدل
على عدم قبول عمل الكافر حال كفره لا ما عمله سابقا حال السلامة ومع التسليم فهو مشروط بالموافاة على الكفر كما هو مقتضى الجمع بينها وبين الاية الاخرى
الدالة على ذلك هذا كله مضافا الى قول ابى جعفر ع فى خبر زرارة من كان مؤمنا فحج ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب يحسب له كل عمل صالح عمله ولا يبطل منه شئ ونحوه غيره
ولو لم يكن مستطيعا حال الاسلام فصار كذلك حال ردته ولو عن فطرة بان استطاع عنده وحلق الى مكة والمواقف وجب عليه الحج لاجتماع شرائطه وصح منه حج الاسلام
اذا تاب لو كان عن فطرة بناء على قبولها منه سواء استمرت استطاعته الى ما بعد التوبة او لا اجراء له مجرى المسلم فى ذلك لاشتراكه بالاسلام اولا ومعرفة احكامه
التى منها الحج وخبر الجب انما هو فى غيره بل فى عدا ته لو مات المرتد بعد الاستطاعة اخرج من صلب تركته ما يحج به عنه وان لم يتب على اشكال لكن فيه ما عرفت
من عدم براءة ذمته من ذلك وعدم تاهله للاكرام ودعوى شمول ادلة القضاء له وكون الحج كالدين يمكن منعها انتهى فلعل الاقوى عدم القضاء عنه بل
يقوى ذلك ايضا فيما لو كان مستطيعا قبل الارتداد ثم اهمل ثم ارتد ومات عليه فتامل ولو احرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل احرامه على الاصح لما عرفته فى
الحج من الاصل وغيره بعد عدم دخول الزمان فى مفهومه كالصوم كى يتجه بطلانه بمضى جزء منه ولو يسيرا وعدم ثبوت اشتراط الاتصال فيه كالصلوة كى يتجه بطلانه
بحصول المنافى للارتباط بل هو اشبه شئ بالوضوء والغسل ونحوهما مما لا يبطل الردة ما وقع من اجزائهما اذا حصلت فى اثنائهما فاذا عاد الى الاسلام بنى ح مالم
يحصل مبطل خارجى كالجفاف ونحوه كما تقدم تحقيق ذلك فى محله خلافا للمحكى عن الشيخ هنا انتهى وقد عرفت ما فيه بل الزم هو نفسه هنا بان المتجه على ذلك عدم
لزوم قضاء ما فاته من الصلوة والصوم مثلا حال الارتداد لو تاب لكونه ح من الكافر الاصلى فلا قضاء عليه لجب الاسلام ما قبله والله العالم هذا كله فى الكافر
والمرتد واما المخالف اذا استبصر لم تجب اعادة ولو كان ما فعله من الحج على وفق مذهبه للعترة المستفيضة التى قد ذكرنا شطرا منها فى قضاء الصلوة وشطر الخمس فى
الزكوة التى يجب حمل ما ظاهره منها الوجوب على الندب لضعفها عن المعارضة من وجوه وح فما عن ابنى الجنيد والبراج من وجوب الاعادة عليه واضح الضعف نعم
فى المنتهى وعن دروس ومحكى المع وغيره الا ان يخل بركن منه بل فى ك نسبته الى الشيخ واكثر الاصحاب وهو متجه اذا كان المراد عندهم ضرورة عدم الاتيان بالحج الذى
هو شرط فى سقوط الاعادة فان المنساق من النصوص المسقطة لذلك اذا كان قد جاء بالحج على وفق ما عندهم واما اذا كان المراد عندنا كما صرح به فى الكتاب الثانى
مشكل كما اعترف به غير واحد من متاخرى المتاخرين خصوصا بعد عدم كون الحكم فى الصلوة كذلك الفرق بينهما فى غاية الاشكال مضافا الى مخالفة ما هنا
لاطلاق النصوص الذى به قد خرجنا عن قاعدة الاعادة وان كان الفعل فاسدا كما تقدم ذلك فى قضاء الصلوة لكن قد يقال هنا ان المراد بتقييد الركن عند
الصحة لو اخل بما هو ركن عندهم لا عندنا كالحلق لا ان المراد وجوب الاعادة بالاخلال بركن عندنا وان لم يكن ركنا عندهم اذ الظاهر ح كل ما كان ركنا
عندنا عندهم كما اعترف به فى كرى فلا يمكن ح فرض ذلك ح بكون المراد نكتة ما يحكم بصحته من فعلهم لا نقيله كى يتجه عليه الاشكال بان اطلاق النصوص
يقتضى الصحة وان اخل بالركن عندنا كما انه يكون ح لا فرق بينه وبين الصلوة فان الظ سقوط القضاء اذا جاء بها تاركا فيها لما يفسد تركه عندهم ولا يفسد
عندنا اذا فرض وقوعها منه على وجه لا ينافى التقرب وان فقد ابينه المفسد تركها عند الجميع فيرتفع الاشكال ح من اصله ولعل الذى دعاهم الى هذا التقييد
هنا دون الصلوة هو ما عرفته من ان كل ركن عندنا ركن عندهم ولا عكس بخلاف الصلوة فان وجوه المخالفة بيننا فى التروك والافعال متكثرة فقد ارادوا
بذلك بيان سقوط الاعادة هنا عنا اذا كان قد جاء بالفعل وقد ترك ما هو ركن عندهم لا عندنا والفرض انه استبصر لا ان المراد ثبوت الاعادة عليه بترك
ما هو ركن عندنا وليس كما عندهم كى يتجه عليه الاشكال بان اطلاق النصوص يقتضى الصحة فى هذا الفرد فتم جدا فانه دقيق نافع بل قد يقدح منه فى القول
بصحة عبادة المستبصر التى قد جاء بها قبل استبصاره على وفق ما عنده لشبهة اذا فرض كونها على جهة لا ينافى التقرب بل يدعى القطع ضرورة اولويته من سقوط
القضاء والاعادة منه بالفعل المخالف لهم الذى هو فاسد فى الواقع والتردد الذى وقع من بعضهم انما هو فى عبادة المخالف الباقى على خلافه اذا جاء بها على
وفق ما عند اهل الحق وفرض كونها على وجه لا ينافى التقرب من كونه مكلفا بالفروع وقد جاء بتكليفه فيتحقق امتثاله ومن كون الايمان شرطا معتبرا فى
الصحة ووقوع ذلك المفعر به لا ام زمانه فلا يجزيه الا ما الاتفاقية والا لاستحق الثواب على فعله الاخروى بمقتضى قواعد المعلوم حرمانه بالضرورة من
المذهب فتم جدا ثم ان هذا السقوط عنه لانكشاف صحة فعله بالايمان المتاخر او انه تفضل من الله تعالى قد اطنب فى الحدائق تبعا للمدارك فى ترجيح التالى واستند
عليه بما دل على بطلان عبادة المخالف وانها هى الهباء المنثور والرماد الذى اشتد به الريح والسراب الذى يحسبه الظمآن ماء وغير ذلك مما ورد فيهم وفيه ان القائل بالاول
لا يلتزم صحة عباداتهم مع بقائهم على خلافهم الى الموت بل المراد صحة خصوص من تعقبه الايمان منهم فيكون الشرط فى الصحة ح حصوله مقارنا او متاخرا ولما
كان علم الله تعالى بما يكون كعلمه بما كان وقد علم تعقبه للايمان فهو صحيح من اول وقوعه وان كنا نحن لا نعلم به لجهلنا بحصول الشرط ويؤيد ذلك ما فى نصوص المقام
من انه اذا استبصر يؤجر على العمل الذى عمله حال خلافه فان الاجر عليه يقتضى صحته ولا استبعاد فى الحكم بصحته فى هذا الحال وان كان هو على خلاف ما عليه اهل
الحق كالعمل الموافق للتقية وهو قوى جدا بل هو المحكى عن الفاضل فى لك وجزم الفاضل الطباطبائى كما انه يقوى بملاحظة النصوص واشتمالها
على الناصب والحرورية ونحوهم من الفرق المحكوم بكفرها لغلوها او لكونها من الخوارج عدم الفرق فى الحكم المزبور بين جميع فرق المسلمين وان كان بعضهم

كافرا بل وان كان مرتدا عن فطرة فما عن بعض من قصر الحكم على من لم يكن كافرا منهم فى غير محله لشمول المخالف لهم نصا وفتوى فانه قد يكون المستبصر من
حيثية الخلاف لا اذا ضمت اليه حيثية الكفر بل لما سمعته من النصوص السابقة نعم ينبغى قصر الحكم على خصوص هذه الفرق فلا يلحق بهم المحق الجاهل اذا
اوقع حجه مثلا على وفق اهل الخلاف ثم بان له بعد ذلك الواقع وان تردد فيه فى كشف ظنا منه ان ذلك اولى من صحة عبادة المخالف للواقع مع مخالفة
اعتقاد الفاعل لكنه كما ترى قياس لا نقول به ضرورة عدم وصول العقل الى هذه الاولوية وليس فى النصوص اشارة الى علة يمكن جريانها فى الفرض كما هو
واضح فيتجه ح بقاؤها على مقتضى القواعد ودعوى اقتضائها التحقيق لقاعدة الاجزاء قد فرغنا من بيان فسادها فى الاصول وكيف كان فهل الرجوع الى كفاية
للمعيشة من صناعة او مال او حرفة او ضيعة او نحو ذلك شرط فى وجوب الحج قيل والقائل الشيخان والحلبيان وابنا حمزة وسعيد نعم وجماعة يشترط بل عن الغنية
الاجماع عليه للاصل والحرج ورواية ابى الربيع الشامى سئل ابو عبد الله ع عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت فقال ما يقول الناس قال فقيل
الزاد والراحلة قال فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك الناس اذا لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغنى
به عن الناس ينطلق اليهم فيسلبهم اياه لقد هلكوا فقيل له فما السبيل قال فقال السعة فى المال اذا كان يحج ببعض ويبقى بعضا يقوت به عياله اليس قد فرض الله
الزكوة فلم يجعلها الا على من يملك مائتى درهم وعن بعض النسخ ينطلق اليه كما عن المقنعة وروايته هلك الناس اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرهما او مقدار
ذلك مما يقوت به عياله ويستغنى به عن الناس فقد وجب عليه ان يحج بذلك ثم يرجع فيسئل الناس بكفه لقد هلك اذا فقيل له فما السبيل عندك فقال السعة
فى المال وهو ان يكون معه ما يحج ببعضه ويبقى بعض يقوت به نفسه وعياله وخبر الاعمش عن الصادق ع انه فى تفسير السبيل هو الزاد والراحلة مع صحة البدن
وان يكون للانسان ما يخلفه على عياله وما يرجع اليه من حجه وغيرها من بعض الاخبار المرسلة وقيل والقائل المرتضى وابن ادريس وابنا ابى عقيل والجنيد
والمتاخرون لا يشترط بل نسبه غير واحد الى الاكثر بل المشهور لعموم الاية والنصوص لصدق الاستطاعة بدونه لغة وعرفا وهو الاولى وبذلك ينقطع الاصل كما ان من
الواضح عدم الحرج خصوصا بعد ملاحظة ما ضمنه الله من الرزق ومنع الاجماع سيما مع ملاحظة ذهاب من عرفت الى الخلاف وعدم دلالة الخبر بعد الطعن
فى سنده بل العلة على عكس ذلك انه تدل حتى على زيادة المقنعة ودعوى ظهور ارادة ذلك من قوله ثم يرجع فيسئل الناس بكفه باعتبار معلومية ارادة ما بعد رجوعه كقوله يرجع
فيسئل الناس بكفه ودعوى ارادته ما يستمر تحصيل القوت منه لا مقدار ذهابه وايابه بل العلة المراد من كل رواية اشتملت على اعتبار ذلك ودعوى ظهور
قوله اليس قد فرض الله الخ فى اعتبار بقاء شئ زائد على ما يكفيه للحج ذهابا وايابا وليس هو الا ما عند الخصم للاجماع على عدم غيره كما ترى كدلالة فى الاول
الاخير على اعتبار ما ذكروه من مقدار الكفاية الظاهر بعد عدم التقييد بسنة او بما دونها فى ارادة الدوام والاستمرار بعادة بان تكون له صنعة او غلة يكفيه
نماؤه او نحو ذلك مما يتخذه الانسان معاشا ومن المعلوم عدم استفادة ذلك من الخبر المزبور وتتميمه بالاجماع كما هو مقتضى الدعوى الثابتة ليس باولى
من طرحه لاشتماله على ما لا يقول به الجميع ضرورة تحمله ارادة مقدار الكفاية على المعنى المزبور منه فما يكاد ينقطع بعدمه فلا يصلح للتقييد الا سند الا
به فتوى وما عن بعض المراسيل من التنصيص على ذلك لا اجمال له كما انه لا ظهور فى خبر المقام فى ارادة الاستمرار مما فيه من اعتبار القوت وان كان هو محتملا لكن
لا يخفى عليك ان مجرد الاحتمال لا يكفى فى الاستدلال خصوصا فى مثل المقام المخالف لاطلاق الكتاب والسنة على انه من المستبعد جدا عدم وجوب الحج على من يملك
جملة وافرة من اعيان الدراهم التى لا يريد نماءها على مقدار كفايته وان كان لو اراد صرفها فيها لقوم بحجه سنين وكذا من عنده عقار كذلك كما انه من المستبعد
عدم ذكر ذلك فى المستثنيات السابقة التى لا يكون ظهور كلامهم فى ذلك المقام فى الاقتصار على مستثنيات الدين على اشكال فى بعضها من المستبعد ايضا اشتراط
الغنا فى وجوب الحج الذى هو مقتضى هذا الشرط بل فيه زيادة على الغناء مع ان مقتضى النصوص عدم ذلك فرب فقير لا يملك قوت سنته يجب عليه الحج لاستطاعته
ورب غنى يملكها لا يجب عليه لعدم استطاعته له الا ان ينافى ما يجب عليه مما عرفت استثنائه ولعل هذا هو المراد بخبر ابى الربيع على معنى عدم كفاية نفس الغنى فى الوجوب
بل لا بد من غنا ما يزيد على ذلك ضرورة تحققه بملك قوة السنة فعلا او قوة ومثل ذلك قد لا يكفى فى وجوب الحج كما هو واضح وكيف كان فلا اختلاف كما لا اشكال
نصا وفتوى فى انه لو اجتمعت الشرائط فحج متسكعا او حج ماشيا او فى نفقة غيره اجزأه عن الفرض بل الاجماع بقسميه عليه ضرورة حصول الامتثال وعدم وجوب صرف
المال الا للتوقف عليه وبذلك يفرق بينه وبين من حج متسكعا قبل حصول الشرائط لعدم الامر ح فلا امتثال بل هو كالصلوة قبل وقتها وعلى كل حال فمن وجب
عليه الحج او ندب فالمشى للحج خضوعا وخشوعا وطلبا للاجر من حيث كونه مشيا افضل له من الركوب له من حيث كونه ركوبا وفاقا للمشهور بين الاصحاب لقول الصادق ع فى خبر ابن
سنان وغيره ما عبد الله بشئ اشد من المشى ولا افضل والمراد الا بمثله لقوله فى مرسل ابى الربيع المروى عن كتاب ثواب الاعمال ما عبد الله بشئ مثل الصمت والمشى الى
بيته ومرسل الفقيه روى انه ما تقرب العبد الى الله عز وجل بشئ احب اليه من المشى الى بيته الحرام على القدمين وقد سئل ابو عبد الله ع عن فضل المشى فقال ان الحسن بن
على ع قاسم ربه ثلث مرات حتى نعلا ونعلا وثوبا وثوبا ودينارا ودينارا وحج عشرين حجة ماشيا وقال ايضا فى خبر اسامة خرج الحسين بن على الى مكة ماشيا فورمت قدماه
فقال له بعض مواليه لو ركبت ليسكن عنك هذا الورم فقال كلا الحديث وفى خبر ابى المنكدر عن ابى جعفر ع قال ابن عباس ما ندمت على شئ صنعته ندمى على ان لم
احج ماشيا لانى سمعت رسول الله ص يقول من حج بيت الله ماشيا كتب الله له سبعة الاف حسنة من حسنات الحرم قيل يا رسول الله ص وما حسنات الحرم قال حسنة
الف الف حسنة وقال فضل المشاة فى الحج كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم وكان على بن الحسين ع يمشى الى الحج ودابته تقاد وراءه اما المشى لا لذلك بل ليكون اقل
لنفقته فلا ريب فى ان الركوب افضل منه مع بنائه لقول ابى عبد الله ع فى خبر ابى بصير وقد سئل عن المشى افضل او الركوب ان كان الرجل موسرا فيمشى ليكون اقل لنفقته
فالركوب افضل ولعله دعا الشح وضرورة المال فى طريق الحج وعدم الثواب فى المشى فى الفرض اصلا كما انه قد يقترن الركوب بما يرجح به على المشى كالقوة على العبادة والعجلة
اليها او دفع النقص عنه بتحمل الشح والقلة من الاعداء والحسد ونحو ذلك كما اوحى اليه خبر هشام بن سالم قال دخلنا على ابى عبد الله ع انا وعنبسة بن مصعب وبضعة
عشر رجلا من اصحابنا فقلت جعلنى الله فداك ايهما افضل المشى او الركوب فقال ما عبد الله بشئ افضل من المشى فقلنا ايما افضل نركب الى مكة فنعجل فنقيم بها الى

ان يقدم الماشي او يمشي فقال الركوب افضل وخبر عبد الله بن بكير قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نريد الخروج الى مكة فقال لا تمشوا واركبوا فقلت اصلحك الله بلغنا
ان الحسن بن علي عليهما السلام حج عشرين حجة ماشيا فقال ان الحسن بن علي عليهما السلام كان يمشي وتساق معه محامله ورحاله وخبر سيف التمار قلت لابي عبد الله عليه السلام انا كنا نحج مشاة فبلغنا
عنك شيء فما ترى فقال ان الناس يحجون مشاة ويركبون قلت ليس عن هذا اسألك فقال عن اي شيء سألت قلت ايهما احب اليك ان نصنع قال تركبون احب
الي فان ذلك اقوى لكم على الدعاء والعبادة والى هذا الاخير اومى في المتن بقوله اذا لم يضعفه اي المشي مع ضعف الركوب افضل نحو ما سمعته في صوم عرفة ولا ينافي من
ذلك افضلية الركوب من حيث كونه ركوبا وذلك حكمة له بل المراد ضم مرجح له بل لعل ما ورد في جملة من النصوص من افضليته على المشي معللا له بان رسول الله صلى الله عليه وآله
قد ركب محمول على ان المعنى ان من ركب ملاحظا للتاسي برسول الله صلى الله عليه وآله فقد ترجح ركوبه على مشيه بذلك فيتضح لك عدم التعارض بين النصوص وانه لا حاجة الى ما
اطنبوا به من تعدد وجوه الجمع حتى ذهب كل بعض منهم الى وجه معلوم منه رجحان المشي من حيث كونه مشيا بل لعله ضروري وان المراد بما دل على رجحان الركوب عليه من
النصوص انما هو من حيث اقتران بعض المرجحات به فهو من باب دوران المستحبات وترجيح بعضها على بعض لا ان الركوب من حيث كونه ركوبا افضل من المشي من
حيث كونه مشيا فان ذلك مقطوع بفساده بل لا ينبغي للفقيه احتماله ومثله الكلام في المشي الى المشاهد خصوصا سيدي ومولاي ابا عبد الله الحسين عليه السلام والله
العالم مسائل اربع **الاولى** اذا استقر الحج في ذمته ثم لم يفعله والمراد به ما يعم النسكين واحدهما فقد تستقر العمرة وحدها وقد يستقر الحج وحده وقد يستقر
ان فعله متى تمكن منه على الفور ولو متسكعا بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص الدالة عليه بل لعل المراد من خبر ابي بصير الذي
سأل الصادق عليه السلام فيه عن قول الله عز وجل ولله الخ فقال يخرج ويمشي ان لم يكن عنده مال قال لا يقدر على المشي قال يركب قال لا يقدر على ذلك يعني المشي قال يخدم القوم
ويخرج معهم فان لم يفعل حتى مات لعدم تمكنه قضي عنه اي فعل عنه من اصل تركته كسائر الديون لا من الثلث بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه
عليه بل يحكى خلافا لابي حنيفة ومالك والشعبي والنخعي قال الصادق عليه السلام في حسن الحلبي يقضى عن الرجل حجة الاسلام من جميع ماله وسئل ايضا في خبر سماعة عن
الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر فقال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك فان كان عليه دين ولو خمس او زكاة مثلا ووفت التركة
بالجميع فلا اشكال وان ضاقت اي التركة قسمت على الدين واجرة المثل بالحصص كما تقسم في الديون لاشتراك الجميع في الثبوت وفي التعلق بالمال للاتفاق
النص والفتوى على كونه دينا او بمنزلته فما عن الشافعي من تقديم الحج بل في قول عن الجواهر احتماله وفي آخر تقديم الدين في غير محله وان مال الى الاول في الحدائق
للحسن عن معاوية بن عمار قلت له رجل يموت وعليه خمسمائة درهم من الزكاة وعليه حجة الاسلام وترك ثلاثمائة درهم واوصى بحجة الاسلام وان يقضى عنه دين
الزكاة قال يحج عنه من اقرب ما يكون ويرد الباقي في الزكاة قال ومثلها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام ايضا في رجل مات وترك ثلاثمائة درهم وعليه من
الزكاة سبعمائة درهم واوصى ان يحج عنه قال يحج عنه من اقرب المواضع ويجعل ما بقي في الزكاة وفيه بعد اعراض الاصحاب عنهما وقصور سند الثاني منهما واختصاصهما
بالزكاة انه يمكن كون ما ذكر فيهما مقتضى التوزيع ايضا فلا اشكال حينئذ ولو كان قد استقر عليه كل من النسكين ووسع النصيب خصوص احدهما صرف فيه وان
وسع كلا منهما تخير للتساوي في الاستقرار ويحتمل تقديم الحج لكونه اهم في نظر الشارع ويقدم ممن عليه الافراد او القران خاصة ويقدم العمرة ممن عليه التمتع خاصة التخيير
من عليه احدهما لا بعينه تخييرا وقد يحتمل سقوطهما عن من عليه التمتع لدخول العمرة في حجه وان لم يف النصيب بشيء من النسكين صرف في الدين لانه لا يتعبد بشيء من الافعال من طواف ونحوه
لعدم التعبد بشيء منها وحدها عدا الطواف لاحتمال التعبد به وحده فيلاحظ عند الميسور وما يدرك قد بيناه في محله على ان الظاهر عدم الاستقلال به
على ما يقتضيه كلام الاصحاب الفقهاء وعدم ثبوت كونها عبادة وكلام الاصحاب على الظاهر محله فيما اذا لم يعلم [illegible] كما
لا طلاقهم رجوع النصيب ميراثا بعد قصوره عن الحج او العمرة فلاحظ وتامل وكيف كان فقد ظهر لك ان تعلق الحج بالتركة على نحو تعلق الدين بها الذي يعرف
البحث فيه اكثر في محله على نحو ما يرى الاستبعاد عدمه كما انه لا يخفى كيفية تعلق حق الوارث بالتركة وانه مخالف لقواعد الشركة فيما لو اقر الوارث بوارث آخر
فان النص والفتوى كما سمعته في كتاب الاقرار وغيره متطابقان على دفع الفاضل مما في يده ان كان لمن اقر له لا انه يشاركه فيما في يده وان كان مساويا له في الارث
كما اذا اقر باخ له وانكره الآخر وكان الارث لهما فانه يدفع له نصف ما في يده وهو تكملة حصة المقر له الباقية عند المنكر اما اذا لم يكن له في يده شيء كما لو اقر الاخ
لام باخ لاب فلا شيء له وكذا لو اقر الاخ لاب باخ من الام فان لهما الثلث [illegible] السدس وهو نصيبه مع فرض الموافقة فليعطه ما بيده [illegible]
على من اقر له ولا ريب في مخالفة ذلك لقواعد الشركة التي مقتضاها التساوي في الحاصل والتالف لهما وعليهما كما لو اقر احد الشريكين في دار مثلا لآخر بالشركة معهما
على التسوية وانكر الآخر فان المقر بالنصف كان متصفا بينهما ما لم يثبت تنزيل الاقرار على الاشاعة بخلافه في الاقرار بالوارث وقد يتجشمان وجها للفرق
بينهما في غير المقام الا ان الانصاف كون الفارق النص والفتوى ونحو ذلك في مخالفة القواعد اقرار الوارث بالدين وانكار شركائه فانه لا يمضي الا على مقدار حصته
وان استوعبها كما لو ترك الميت ابنين وبنتا والفا مثلا واقر احد الولدين بالف دينارا فانه يدفع جميع ما في يده من الالف وهو اربعمائة للمقر له لانه لا ارث له الا بعد الدين اما اذا
اقر بخمسمائة فانه يدفع مما في يده مائتين لانه الذي يتعلق بنصيبه من الدين الذي هو موزع على ما في يده ويد اخيه واخته بلا خلاف محقق معتد به اجده في شيء من ذلك
عندنا نصا وفتوى نعم يحكى عن الشافعي وجوب دفع جميع ما في يده في الدين لانه لا ارث الا بعده ولا ريب في بطلانه ومثل ذلك يأتي في الحج الذي قد عرفت كونه من
الدين ايضا لكن ذلك كله في اقرار الوارث بوارث او بدين اما اذا اقر الدائن لآخر بدين كان او غيره وفرض استيعاب التركة على نفسه موافقة الشريك وكذا لو اقر
بحج ايضا فالذي يقتضيه قاعدة تنزيل الاقرار على الاشاعة قسمة الحاصل بين المقر ومن اقر به على حسب نسبتهما معا وربما يشهد له ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد
ابن ابي عمير مسندا الى الحكم بن عتيبة قال كنا على باب ابي جعفر عليه السلام ونحن جماعة ننتظر ان يخرج اذ جاءت امرأة فقالت ايكم ابو جعفر فقال لها القوم ما تريدين منه فقالت اسأله
عن مسألة فقالوا لها هذا فقيه اهل العراق فسليه فقالت ان زوجي مات وترك الف درهم وكان لي عليه من صداقي خمسمائة درهم فاخذت صداقي واخذت
ميراثي ثم جاء رجل فادعى عليه الف درهم فشهدت له قال الحكم فبينا انا احسب اذ خرج ابو جعفر عليه السلام فقال ما هذا الذي اراك تحرك به اصابعك يا حكم فقلت ان هذه المرأة

ذكرت ان زوجها مات وترك الف درهم وان لها عليه من صداقها خمسمائة درهم واخذت مهرها ثم جاء رجل فادعى عليه الف درهم فشهدت له قال الحكم فوالله
ما اتممت الكلام حتى قال اقرت بثلثي ما في يدها ولا ميراث لها قال الحكم فما رأيت والله افهم من ابي جعفر عليه السلام قط قال ابن ابي عمير تفسير ذلك انه لا ميراث لها حتى تقضي
الدين وانما ترك الف درهم وعليه من الدين الف وخمسمائة درهم لها وللرجل فلها ثلث الالف لان لها خمسمائة درهم وللرجل الف درهم فله ثلثاها وهو صريح
فيما ذكرناه مما هو موافق للقاعدة المزبورة التي مقتضاها ان تركة الميت نحو مال المفلس كونها اسوة الغرماء وكذا رواه الشيخ في بعض نسخ التهذيب المقتضي لذلك
عدم الفرق بين كون الدين مستوعبا ام لا وان كان له الرجوع فيما يفضل عن ارثها على مقدار ما يخصه من الدين بخلاف ما يخصه من الدين فانه يقسم بين
المقر والمقر له على حسب نسبتهما لكن رواه في كتاب الوصايا وكتاب المواريث اقرت بثلث ما في يدها فلا يكون في الاول منهما ما سمعته من تفسير ابن ابي عمير وفي الثاني منهما
ايضا عن الفضل بن شاذان ما نصه وتفسير ذلك ان الذي على الزوج صار الفا وخمسمائة درهم للرجل الف ولها خمسمائة وهو ثلث الدين وانما جاز اقرارها في حصتها
فلها مما ترك الميت الثلث وللرجل الثلثان فصار لها مما في يدها الثلث وبقي الثلثان على الرجل والدين استغرق المال كله فلم يبق شيء يكون لها من ذلك
الميراث ولا يجوز اقرارها في غير حقها وهما كما ترى لا يتمان خصوصا الثاني منهما الا على كون الرواية ثلثي ما في يدها لا ثلث ومن هنا قال في المحكي يبعد ان يروى الخبر
المزبور كما سمعته من الصدوق قدس سره ثم حكى عن الكليني ما سمعته من الفضل قلت هذا مبني على ان الاقرار يبنى على الاشاعة وان اقراره لا ينفذ في حق
الغير والثاني لا نزاع فيه واما الاول فظاهر الاصحاب ان الاقرار انما يمضي على قدر ما زاد عن حق المقر نعم كما لو اقر بمن هو مساو له فانه يعطيه ما فضل عن
نصيبه ولا يقاسمه فحينئذ يكون قد اقرت بثلث ما في يدها اعني خمسمائة درهم لان لها ربعها وهو ثلث الالف الذي هو ثلثا خمسمائة فتستقر ملكها عليه فيفضل
منها ثلث خمسمائة واذا كانت اخذت شيئا بالارث فهو ايضا [illegible] وعلى المقر له لانها ربعها ملك له والذي يجب نقلا من الفضل لقد اقرت بثلث ما في يدها
رأيته بخط مصنفه وكذا في الاستبصار وهذا موافق لما قلناه وذكره الشيخ قدس سره بسند آخر عن غير الفضل وعن غير الحكم متصلا الى الفضل بن يسار عن ع
اقرت بذهاب ثلث ما لها ولا ميراث لها تأخذ المرأة ثلثي خمسمائة ويرد عليه ما بقي قلت هو كذلك فيما حضرني من نسخ التهذيب المعتبرة وان كان كتب في الهامش نسخة الثلث التي
يقتضيها خبر الفضل بن يسار المتصل بما سمعت مع زيادة لان اقرارها على نفسها بمنزلة البينة لكن قد يقال ان هذا الخبر غير نقي السند بجهالة راويه والاول مع كون الراوي
الحكم الذي هو من العامة في خبر عن السكوني عنه وفي الفقيه زكريا بن يحيى الشعيري مضافا الى ما سمعته من اختلاف متنه في الثلث
والثلثين وما ذكره الفضل وابن ابي عمير من تفسيره ولا جابر الا ما سمعته من النسبة الى ظاهر الاصحاب التي لم نتحققها انا لم نعثر على من تعرض لفرض المسألة ولا
الخبر المزبور عداه قدس سره نعم هو كذلك في الاقرار بوارث او دين كما سمعت تفصيل الكلام فيه ودعوى اتحاد الفرض مع ذلك واضحة المنع فالمتجه مراعاة
قاعدة تنزيل الاقرار على الاشاعة نحو ما سمعته في اقرار احد الشريكين ضرورة اتحاد كيفية تعلق دين كل منهما بالتركة كما ان الزوج من كل منهما متحد في استحقاق
الثلث والثلثين من الالف في مفروض الخبر ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم المسألة **الثانية** يقضى الحج من اقرب الاماكن عند الاكثر
بل المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه والمراد كما في ك اقرب المواقيت الى مكة ان امكن الاستيجار منه والا فمن غيره مراعيا الاقرب فالاقرب فان تعذر الاستيجار من
احدها وجب الاستيجار من اقرب ما يمكن الحج منه الى الميقات في عداد اقرب الاماكن الى الميقات ومراده في كشف اللثام قال وانما يجب الحج عنه من اقرب الاماكن الى
مكة من بلده الى الميقات فان امكن من الميقات لم يجب الا منه والا فمن الاقرب اليه فالاقرب ولا يجب من بلده ولو بلد استقراره عليه قلت الظاهر اتحاد المراد وهو
الحج عنه من اقرب الاماكن الى مبدأ نسك الحج فلو فرض عدم التمكن من ذلك الا من بلده وجب ولا يشكل ذلك بما فاته لحق الوارث بعد ايجاب الشارع الحج من جميع
ماله وقد فرض توقفه على ذلك بل الظاهر تقييده على ما لو تمكن من الحج عنه من ادنى الحل او من مكة مثلا او نحو ذلك من مواقيت الاضطرار بمعنى دوران
الامر بين الحج عنه من بلده وبين مواقيت الاضطرار فانه يقدم الاول كما هو واضح بل الظاهر مراعاة [illegible] على هذا الوجه ايضا اذ الاضطرار بالنسبة
الى الميت قصور ماله والفرض سعته وتكون اجرة الاجرة خارجة من الاصل على جميع الاقوال والى هذا اومى في ك بقوله فلو اوصى بالحج من البلد فان قلنا بوجوبه كان
من دون وصية كانت اجرة المثل كذلك خارجة من الاصل وان قلنا الواجب الحج من الميقات كان ما زاد على اجرة ذلك محسوبا من الثلث ان امكن الاستيجار
من الميقات والا وجب الاخراج من حيث يمكن وكانت اجرة الجميع من الاصل كما هو واضح فان المراد بقوله والا الخ ما اشرنا اليه فمن الغريب انكاره عليه في الحدائق
والطعن فيه بذلك وقوله اني لا افهم لهذه العبارة معنى صحيحا فلاحظ وتامل نعم لو فرض عدم سعة ماله الا للحج عنه من ادنى الحل او من مكة وجب لاطلاق الادلة وخصوص
خبر علي بن يزيد صاحب السابري قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مات واوصى بتركته ان احج بها فنظرت في ذلك فلم يكف للحج فسألت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق
بها فقال ما صنعت بها قلت تصدقت بها فقال ضمنت الا ان لا يكون يبلغ ما يحج به من مكة فان كان لا يبلغ ما يحج به من مكة فليس عليك ضمان والله العالم
وعلى كل حال فهذا احد الاقوال في المسألة وقيل والقائل الشيخ وابن ادريس ويحيى بن سعيد وغيرهم يستأجر من بلد الميت وقيل ان اتسع المال فمن بلده والا
فمن حيث امكن واختاره في س قال يقضى من اصل تركته من منزله ولو ضاق المال فمن حيث امكن ولو من الميقات على الاقوى بل في ك ارجاع القول الاول اليه قال الموجود
في كلام المص في المع ان في المسألة قولين وقد جعل المص هنا الاقوال ثلاثة ولا يتحقق الفرق بين القولين الاخيرين الا على تقدير القول بسقوط الحج مع عدم
سعة المال للحج من البلد على القول الثاني ولا نعرف بذلك قائلا مع انه مخالف للروايات كلها وتبعه على ذلك في الحدائق لكن قد يناقش بامكان عدم التزام
سقوط الحج بل ينتقل الى الحج من الميقات ولا يجب الاستيجار من حيث امكن كما هو مقتضى جملة من الروايات وبذلك يتحقق الفرق بين القولين ويتجه وجوب التكميل
من الولي مع القصور والحج عنه بنفسه كما يقتضيه اطلاق الوجوب وكذا وجوب اجبار المتبرع بالحج عنه للنيابة وان وجب الحج من الميقات مع التعذر مطلقا
كيف كان فالاول اشبه بالاصل ومحكي الاجماع وعدم اشتراط الحج المستقر الا عقلا فهو على نحو وجوبه وليس الا دليل على وجوب قضائه ولذا لو سار
المستطيع في بلده الى احد المواقيت لا بنية الحج ثم اراده فاحرم صح وان شاء استأجر النية وكذا لو افاق المجنون عند الميقات بل لو قلنا بمنعه للاداء الفضائل

كتاب الحج

مناط ورده ان القول بذلك تماما هو لتوهم تخيل الخطاب المتعلق بالاداء الى ايجاب مطلق الفعل وايجابه اذ ومن المعلوم ان دليل وجوب المقدمة انما يصلح لذلك
اذ هو انما يعقل في شأن المكلف بالاداء على ان التبعية المزبورة على تقديرها وتسليمها انما تقتضي الوجوب من بلد الاستطاعة دون بلد المنزل او الموت ولا
ريب في بطلانه اللهم الا ان يقال ان ذلك كله لو لم ينتقل الى ما هو اقرب منه الى الميقات والا وجب القضاء منه الا ان الجميع كما ترى شك في شك والتحقيق
ما عرفت مضافا الى اطلاق ما دل من المعتبرة المستفيضة على وجوب القضاء من دون تقييد بناء على عدم انصرافه الى خصوص البلد بل قد يؤيده
صحيح حريز سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة فقال لا بأس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه اذ لو كان
الطريق معتبرا لم ينف البأس عن ذلك فان قوله من الكوفة ان جعل متعلقا بقوله يحج عنه كان من مسألة من استوجر على طريق فحج على غيره وسيأتي ان الطريق
فيها ومبنى لتصحيحه على عدم اعتبار الطريق في الحج وان جعل صفة لرجل كان وجه الاستدلال فيه انه لو كان الطريق معتبرا لوجب ملاحظة بلد من عليه
الحج وان الطلق في الاجارة لا ينصرف الى ذلك البلد بل الى [illegible] وصحيح علي بن رئاب عن ابي بصير في رجل اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام فلم يبلغ جميع ما ترك الا خمسين درهما
قال يحج عنه من بعض المواقيت التي وقت رسول الله صلى الله عليه وآله من اقرب باعتبار عدم استفصاله عن امكان الحج بذلك من البلد وغيره مما هو ابعد من الميقات ولمكان
ندبها فرض امكان كون ذلك لتطرق السؤال في فرض الخمسين عن الاتيان من الميقات ولو لاعتبار العرف والعادة بل لا بد من ارتكاب ذلك فيها لصراحة كون السؤال
في الوصية التي يعتبر فيها المؤيد بتنزيلها على البلد والا فمن حيث يمكن كما سمعته في خبر محمد بن ابي عبد الله وخبر زكريا بن ادم سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل مات
واوصى بحجة ايجزيه ان يحج عنه من غير البلد الذي مات فيه فقال اما ما كان دون الميقات فلا بأس فيه انه في الوصية فيجب حمله على عدم سعة المال الموصى به للحج
كخبر عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اوصى بحجة فلم تكفه قال فيقدمها حتى
يحج من دون الميقات وخبر ابي سعيد عمن سأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اوصى بعشرين درهما في حجة قال يحج بها رجل من حيث يبلغه [illegible] وخبر محمد بن
ابي عبد الله سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل يموت فيوصي بالحج من اين يحج عنه قال على قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله وان لم يسعه من منزله فمن الكوفة
وان لم يسعه ماله من الكوفة فمن المدينة وصحيح الحلبي عنه ايضا وان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت لكن في كل ذلك
ان ورود هذه دليلا للقائل باعتبار البلد اجاب عنهما بانهما انما تضمنا الحج من البلد مع الوصية ولعل القرائن الحالية كانت دالة على ارادة الحج من البلد كما هو الغالب
من الوصية عند الاطلاق في زماننا فلا يلزم مثله مع انتفاء الوصية وفيه امكان منع فرق العرف بين قول الموصي حجوا عني وبين قول الشارع حجوا عنه في
الانصراف الى البلد وعدمه فالمتجه الجواب عنهما بان ذلك في الوصية منزل بقرينة على التمكن فيها كخبر زكريا وغيره مما يقتضي الاجتزاء فيها بالحج من الميقات ومنها كخبر
الحرث مما يقتضي الحج من البلد الا من حيث سعة المال وحمل الاخبار السابقة على عدم سعة المال للحج او على من حمل هذه الاخبار على الوصية بمال معين للحج ولا
اقل من تساوي الاحتمال فيبطل الاستدلال بكل من القسمين على شيء من الطرفين ويرجع الى القاعدة التي قد عرفت اقتضاءها الحج من الميقات على انه لو سلم
ترجيح الحمل الاول كان مقتضاه ذلك في خصوص الوصية ولعله تعبد شرعي لا نفهمه من العبارة المساوية للعبارة التي مقتضاها الصدق بالحج من الميقات في
الوصية خصوصا على ان مفهوم صحيح الحلبي لا يدل على عدم وجوب الحج من الميقات مع السعة في المال بل يمكن حمل الامر في المنطوق على الندب باعتبار وروده في مظنة
الحصر بذلك فتم ما ذلك ان الاستدلال بهذه النصوص على مقوله الخصم في غير محله كالاستدلال عليه بالمروي عن مستطرفات السرائر من كتاب المسائل بسنده عن
عدة من اصحابنا قالوا قلنا لابي الحسن عليه السلام يعني علي بن محمد ان رجلا مات في الطريق واوصى بحجته وما بقي فهو لك فاختلف اصحابنا فقال بعضهم يحج عنه من الوقت
فهو اوفر للشيء ان يبقى وقال بعضهم يحج عنه من حيث مات فقال عليه السلام يحج عنه من حيث مات اذ هو مع انه لا يتم فيه ما عرفت ايضا يمكن فهم ذلك من وصيته بحجه
الحال اذ الظاهر ارادة مؤنة في طريق الحج بل لعل الخبر اوصى بحجه اي باتمام حجه واغرب من ذلك كله الاستدلال عليه بالاخبار السابقة في النيابة عمن لا يستطيع
الحج بنفسه باعتبار اشتمالها على الامر بتجهيز رجل يحج عنه لظهور ارادة الحج من البلد اذ هو المناسب للتجهيز وانه لا فرق بين التوابين فيه بعد حرمة القياس ما
عرفت من حمل تلك الاوامر على الندب مع انها غير مساقة لبيان مثل ذلك واغرب منه الاستدلال بانه لما تعلق الوجوب عليه باستطاعته له بزاد وراحلة
وغيرهما مما يتوقف عليه وجب القضاء عنه مبنيا على الوجه الذي تقدم في زمنه اذ هو كما ترى ضرورة كون الوجوب عليه حينئذ كان للمقدمة لانه وجه للمأمور
به هو الحج ولذا لو وقع على وجه محرم اجزأ ودعوى تعلق نفقة الطريق من البلد بعد موته بماله كالدين واضحة المنع بل هي مصادرة كوضوح فساد الا
على الاعتبار الطريق بجموع هذه النصوص على وجه يبطل ما ذكرناه من القاعدة فانه كما ترى ومن ذلك كله يظهر لك ما اطنب فيه في الحدائق في تحقيق
ما جاء به من التحقيق حتى قال بعد الفراغ منه وعليك بالتأمل الذي في هذا التحقيق الرشيق فانه حقيق بان يكتب بالتبر على الحداق لا بالحبر على الاوراق
الا ان الالف بالتسهو سيما اذا زخرفت بالاجماعات شنشنة اخزمية وطريقة لا خير في العصبية لها اذا احطت خبرا بما ذكرناه تعرف ان ذلك كله عجيب بلا
عجب وهو بلا سبب فنسأل الله تعالى العفو عنا وعنه كما انك تعرف فساد دعوى ما عن ابن ادريس من تواتر الاخبار بذلك ولذا جزم المصنف والمنتهى بانه غلط
لانا لم نقف بذلك على خبر شاذ فضلا عن التواتر كل ذلك مضافا الى امكان الطعن في اسانيد النصوص المزبورة عدا صحيح الحلبي فيها الذي عرفت الحال
في دلالته بل لو اغضينا عن ذلك كله باعتبار احتمال التأويل في اخبار الطرفين امكن ترجيح اخبار القسم الثاني بالاجماع المنقول والاصل وغير ذلك والله العالم وكيف
كان فالمراد بالبلد على تقدير اعتباره بلد الاستيطان لانه المتبادر من النصوص والفتوى خصوصا من الاضافة فيها سيما خبر محمد بن عبد الله لكن في
الظاهر ان المراد بالبلد الذي يجب عليه الحج منه على القول به محل الموت حيث كان كما صرح به ابن ادريس ويدل عليه قبله وهو وان كان يؤيده البلد التي
منهي لتطلع الخطاب بالحج عنه ضرورة كونه مكلفا من ذلك المكان فيتم عنه الا ان ما حكي عن ابن ادريس لم نتحققه بل المحكي من عبارته يقتضي
بلد الوطن وكذا دليله بل لم نتحققه لغيره من اصحابنا نعم ربما حكي عن بعض العامة بل قد يناقش فيما ذكرناه توجيها بانه لا تلازم بين خطابه في ذلك

المكان

المكان الذي كان من اتفاقيات الخطاب الا انه ملاحظ في اصل الخطاب فيه بين قضائه منوطا [illegible] في اصل خطابه بلد استيطانه ولذا كان عليه مدار
الاستطاعة كما لا يخفى على اعتبارها لا بلد الموت بل ولا بلد اليسار التي حصل وجوب الحج عليه فيها ولذا احتمل ايضا عن بعض العامة القول به ولو كان له موطنان
كان الواجب من اقربهما كما عن كره التصريح به للصدق الذي يجمع به بين حق الوارث والميت مثلا والظاهر كون المراد له وبلد الاستيطان اقل المجزي والا فلو استنيب
عنه مما هو ابعد منه اجزأ قطعا نعم في اعتبار المرور عليه اشكال ولعل صحيح حريز يشهد للعدم كما يشهد للاجزاء لو قصر عنه من الميقات بناء على القول بالوجوب من البلد
وان اثم الوارث ح واحتمال عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه يدفعه منع كونه وجها بحيث يقتضي عدم الاجزاء عنه وهل يرجع الوارث بالزائد بينهما
اقواهما العدم عند بعض الافاضل قال خلافا للمحكي عن [illegible] لانه حق متعلق بالعين بمنزلة الدين فلا يملكه الوارث وفيه ان ذلك بمنزلة ما لو تبرع عنه متبرع
بالحج او بوفاء الدين ثم على تقدير العدم للتبرع ذمة الوارث القضاء عنه ثانيا لسقوط حجة الاسلام عنه ولو لم يكن له مال او كان ولم يخرج منه فتبرع عنه وليه او غيره
فحج عنه اجزأ بلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى بل ربما اشعر المحكي عن ابن الجنيد بوجوب ذلك على الولي لاطلاق الامر المحمول على الندب قطعا ضرورة كونه لا يزيد
على الدين كما صرح به بعض النصوص فيجري فيه ما يجري فيه من براءة الذمة لو وقع من الولي او غيره وعدم وجوبه على الولي اذا لم يكن للميت مال والله العالم المسألة

الثالثة من وجب عليه حجة الاسلام وكان متمكنا منها لا يحج عن غيره متبرعا او باجارة بل ولا يحج تطوعا بلا خلاف اجده في الاول منهما الا ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده على وجه يقتضي الفساد فانا لا نحقق خلافه ولا لكونه موقتا على وجه لا يصح فيه غيره كشهر رمضان فان التحقيق عدم اقتضاء الفورية اصل النهي
فضلا عن التوقيت على هذا الوجه وما عن ظاهر [illegible] من انه لو حج ندبا انقلبت حجة الاسلام مقطوع بفساده بل هو كخبر سعد بن ابي خلف سألت ابا الحسن موسى عليه السلام
عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج من ماله وهي تجزي عن الميت
ان كان للصرورة مال وان لم يكن له مال وصحيح سعيد سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الصرورة ايحج عن الميت فقال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به وان كان له مال فليس
له ذلك حتى يحج من ماله وهو يجزي عن الميت كان له مال لكن في كشف اللثام قد قطع الاصحاب بفساد التطوع والحج عن الغير مع الاستطاعة وعدم الاتيان بالواجب
وهو انما يتم اذا ورد فيه نهي في النصوص او قلنا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وربما ظهر من صحيح سعيد بن ابي خلف خلاف ذلك والمسألة محل
تردد ولعله حمل قوله وهو يجزي الخ على ارادة بيان الاجزاء بنيابة الصرورة مطلقا سواء كان له مال ولم يكن وان كان يأثم على الاول الذي قد بينه عليه السلام بقوله
اذا لم يجد الحج وفيه انه خلاف ظاهر قوله عليه السلام لا يجزي عنه وخلاف قاعدة اقتضاء النهي الفساد بل هو عند التأمل تفكيك في الخبر بل يقطع بعدم ارادته ومن هنا احتمل
بعض المتأخرين كون المراد بقوله عليه السلام وهو الخ ارادة بيان الاجزاء بنيابته بعد الحج عن نفسه مما له ولا ينافيه اطلاق الصرورة باعتبار ما كان عليه سابقا وهو ان
تم به الاستدلال على المطلوب على هذا التقدير الا انه خلاف الظاهر ولعل الاولى حمله على ارادة بيان الاحوال الثلاثة للنائب التي ستسمع تعرض الاصحاب لها وهي عدم
جواز النيابة مع خطابه بحجة الاسلام وتمكنه منها والجواز مع عدم خطابه بها اصلا او مع خطابه وعدم تمكنه منها لتلف ماله مثلا فالاول هو الذي اشار اليه بقوله
فان وجد الحج والثاني والثالث بقوله عليه السلام وهو يجزي الخ والمراد جواز نيابته وان كان له مال في السابق ووجب عليه حج الاسلام الا انه لم يجد حال النيابة او حمله
على ارادة الجزء الاول من الحديث بالضمير دفعا لتوهم الراوي ان نيابته غير جائزة وعود الضمير المجرور من اواخر الحديث الى الميت بمعنى سواء كان على الميت حج واجب او لم
يكن وحج عنه ندبا او غير ذلك مما لا ينافي دلالته على المطلوب وهو النهي عن نيابته مع اشتغال الذمة بحجة الاسلام والتمكن منها ولعل ذلك هو المنشأ
لاتفاق الاصحاب ظاهرا على ذلك بل يمكن استفادة عدم جواز التطوع منه ايضا باعتبار اطلاق النهي عن النيابة التي منها تطوع الحج ايضا كما لو كان متبرعا على ان المنع
منها يستلزم ذلك كما ان جواز التطوع يستلزم جوازها لان كلما جاز للمكلف فعله جازت النيابة فيه الا ما خرج بالدليل فما عن [illegible] الشيخ من انه يأثم ويصح
حجه في غير محله بل قد يشعر منه ولو بمعونة كلام الاصحاب بناء على ارادة المثال بما فيه عدم الفرق بين حج الاسلام وغيره من افراد الحج الواجبة فورا باجارة او عهد
او يمين او غيرها ولذا قال المصنف وكذا من وجب عليه اي الحج بنذر او شبهه مقتض للفورية او افساد ونحوهما مما كان وجوبه على الوجه المزبور فلا يكون مدرك
مسألة الضد التي هي محل خلاف مع ان المسألة هنا ومبنية على النظر فتأمل جيدا **المسألة الرابعة** قد عرفت سابقا انه لا فرق في وجوب الحج بين الذكر و
الانثى والخنثى بعد حصول سببه فلا يشترط في وجوب الحج وجود المحرم في النساء مع عدم الحاجة اليه بل يكفي غلبة ظنها السلامة على نفسها وبضعها للرفقة
مع ثقات وكونها مأمونة او [illegible] بلا خلاف اجده فيه بيننا لصدق الاستطاعة بعد جواز خروجها مع عدم الخوف نصا وفتوى بل ومنه قال صفوان الجمال
لابي عبد الله عليه السلام قد عرفتني بعملي تأتيني المرأة اعرفها باسلامها وحبها اياكم وولايتها لكم ليس لها محرم قال اذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها فان المؤمن محرم المؤمنة
ثم تلا هذه والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقال الصادق عليه السلام في صحيح سليمان بن خالد في المرأة تريد الحج ليس معها محرم هل يصلح لها الحج قال نعم اذا كانت
مأمونة وسأله معاوية بن عمار عن المرأة تحج بغير ولي فقال لا بأس تخرج مع قوم ثقات وفي خبره الاخر لا بأس وان كان لها زوج او اخ او ابن فابوا ان يحجوا بها وليس لهم
سعة فلا ينبغي لها ان تقعد ولا ينبغي لهم ان يمنعوها الى غير ذلك من الاخبار نعم لو فرض توقف حجها عليه للخوف بدونه اعتبر ح وان لم يجب عليه الاجابة ولو
اقترح اجرة او نحوها وجب عليها مع استطاعتها لذلك وان كان ازيد من اجرة المثل والا لم يجب الحج عليها ح لكونه غير مقدمة التي فرض توقف الحج عليها و
هل يجب عليها تحصيل اصل المحرم حال توقف الحج عليه فيجب عليها التزويج مثلا اشكال ولو ادعى الزوج الخوف عليها وانكرت ذلك ففي كشف اللثام عمل بشاهد
الحال او بالبينة فان انتفيا قدم قولها والاقرب انه لا يمين عليها وقال ايضا ولو زعم الزوج انها غير مأمونة على نفسها وصدقته فالظاهر الاحتياج الى المحرم لان
في رواية ابي بصير وعبد الرحمن تحج بغير محرم اذا كانت مأمونة وان كذبته فاقام بينة بذلك او شهدت به القرائن فكذلك والا فالقول قولها وهل يملك الزوج
منعها باطنا نظر وبناء على ذلك كله في كشف اللثام والحدائق لكن قد يشكل عدم اليمين عليها بعموم قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر ودفعه بعدم
الحق له عليها في هذا الحال فلا يمين له عليها يقتضي الاشكال في اصل سماع دعواه في ذلك باعتبار كونها هي المكلفة وقد رفع الشارع سلطنته عنها مع حصول

كتاب الحج

شرائط استطاعتها عندها وكذا لا اشكال في التطوع الاخير بالنسبة الى عدم جواز منعها الا لمنافاة يقتضي احد وجهيه عدم جواز ذلك له وان كان محققا في عوده واقعا وما ذاك الا لعدم السلطنة له وان كانت غيرها مأمونة ولو فرض الخلل فعرضه من ذلك شاءها حفظا العرضه لانه يمنعها عن اذاء تكليفها على ان الغرض مشترك بينه وبين غيره من ارحامها وظاهرهم اختصاص الدعوى بين الزوج والزوجة في ذلك ليعسه لان حق البضع مختص به دون غيره الا ان ذلك يقتضي جواز المنع له باطنا ويقتضي توجه اليمين له عليها ودعوى كون المراد من ذلك كله اثبات ثبات عدم استطاعتها فلذلك لها الخروج بدون اذنه لما شعر فهو من اختصاص سقوط السلطنة بالحج الواجب يدفعها عدم اختصاص ذلك في المقام مع ان ظاهرهم ذلك دونه بالنسبة الى المال ونحوه من شرائط الاستطاعة وان كان المجيز له ذلك ايضا نعلو حق الاستمتاع وغيره فيها لكن ينبغي تخريجه بان حكم بان الله عادى عليها من اليمين مع الانكار والمنع باطنا مع عدم الاثبات ونحو ذلك كما ان المتجه عدم سماع دعواه لو اراد بها ما يقتضي عدم اثمها في نفسها على بيعها مثلا فان ذلك مما يقتضي بيعه معها الا انه يتسلط على منعها من الحج فتأمل جيدا وكيف كان فلا يصح حجها تطوعا الا باذن زوجها اجماعا محكيا عن كرة بل في المدارك نسبته الى علمائنا اجمع بل فيها عن هي لا نعلم فيه خلافا بين اهل العلم وهو الحجة مضافا الى موثق اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن المرأة الموسرة قد حجت حج الاسلام تقول لزوجها احجني مرة اخرى اله ان يمنعها قال نعم يقول لها حقي عليك اعظم من حقك علي في هذا ومنه يعلم الوجه في التوقف على الاذن ضرورة تعلق حقه بالاستمتاع ونحوه فليس لها فعل ما ينافيه من دون اذنه على حسب غيره ذلك من الحقوق والمرجع فيه عن بعضهم من الاستدلال على المطلب بان حق الزوج واجب فلا يجوز لها تفويته بالمندوب فانى له من المناقشة فيه بانه انما يقتضي المنع من الحج اذا استلزم تفويت حق الزوج والمدعي اعم غير محلها ضرورة اقتضاء علقة الزوجية سلطنة على ذلك كما يومي اليه قوله تعالى الرجال قوامون على النساء والخبر المرشد اليه بل يومي اليه ايضا حق الاسكان الذي يتبعه الى الزوج على ان الاحرام والطواف صلوته والسعي ونحوها منافية للاستمتاع الذي هو حقه بل التمتع به نفسه منفصل وان صاحبها بل الظاهر ثبوت حقه في ذلك على وجه المنع وان كان ممنوعا من فعل الاستمتاع لمرض او سفر او احرام او نحو ذلك ومن هنا اطلق المنع في النص والفتاوى ومعقد الاجماع هنا وفي كشف اللثام بعد ان حكى عن كرة الاجماع على توقف سفرها على اذن الزوج يحتمل ان يكون لعلقة الزوجية الموجبة للسلطنة وان يكون لحق الاسكان الذي يعينه الى الزوج وان يكون لحق الاستمتاع وعلى الاولين لم يمنعها من مصاحبته في السفر واحتمل على الثالث ايضا لنظر النقص اليه في السفر وعليه دون الثاني له منع تحصيل الفريضة ان كان محرما فالظاهر تحقق المنع من طريقه وينبغي في المريض المدنف على ضعفه لامكان افاقته مع تخيل مثل ذلك في المحرم لامكان صده او حصره فيتحلل ولكن ينبغي ان يجزم هنا معنا او يجزم بعد واما الاحلال فيجوز بعده قطعا والظاهر جواز المفارقة وهل لها تاخيره ثم جمعها ان علم عرف التحقق ففيه ان له التسلط على المنع بل ليس لها الفعل الا بالاذن مطلقا لمنافاة نفس الفعل لحقه وللاية والخبر وغيرهما مما سمعت فلا حاجة الى ما ذكره من التفريع والترديد واما العالم فنعم لها ذلك في الواجب المضيق كيف كان لعدم الطاعة للمخلوق في معصية الخالق والمعتبرة التي منها صحيح زرارة عن ابي جعفر ع سألته عن امرأة لها زوج وهي صرورة لا ياذن لها في الحج قال تحج وان لم ياذن لها بل في خبر والمقصود عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع تحج وان رغم انفه وفي صحيح معوية بن وهب لا طاعة له عليها في حجة الاسلام ولا كرامة تحج ان شاءت وفي صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع سألته عن امرأة لم تحج ولها زوج وابى ان يأذن لها في الحج فغاب زوجها فهل لها ان تحج قال لا طاعة له عليها في حجة الاسلام بل ظاهر اطلاق المتن وغيره وصريح ... عدم الفرق في الواجب بين المضيق والموسع وان كان قد يشكل في الاخير بعد ظهور النصوص المزبورة في غيره بعدم الدليل على ترجيح الموسع على حق المضيق بل لعل مقتضى الادلة خلافه ومن هنا حكى في كرة عن بعضهم ان له المنع فيه الى محل التضييق ولكن استضعفه لاصالة عدم السلطنة عليها في ذلك وفيه انه يكفي فيه اطلاق ادلة وجوب الطاعة ونفي حق الاستمتاع بها وكذا الكلام لو كانت في عدة رجعية في الحج المندوب والواجب مضيقه وموسعه لانها بحكم الزوجة قال الصادق ع في صحيح منصور بن حازم المطلقة ان كانت صرورة حجت في عدتها وان كانت حجت فلا تحج حتى تقضي عدتها وعليه يحمل اطلاق صحيحة معوية بن عمار عنه ع ايضا لا تحج المطلقة في عدتها وخبره ايضا المطلقة تحج في عدتها ان طابت نفس زوجها نعم في البائنة لها المبادرة في الحج المندوب في عدتها من دون اذنه لانقطاع عصمة الزوجية فهي ح كالمعتدة من الوفاة التي استفاضت النصوص بجواز حجها في العدة ففي موثق داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع سألته عن المتوفى عنها زوجها قال تحج وان كانت تخرج في عدتها وموثق زرارة عنه ع ايضا سألته عن التي يتوفى عنها زوجها اتحج في عدتها قال نعم وخبر ابي هلال عنه ع ايضا تخرج الى الحج والعمرة ولا تخرج التي تطلق ان الله تعم يقول ولا يخرجن فما عن احمد بن حنبل من عدم الحج للمتوفى عنها زوجها واضح الضعف كما ان جوازه للمطلقة باينا لاطلاق النصوص السابقة المحمولة عند الاصحاب على الرجعية كما يشعر به الخبر الاخير والله العالم

القول الثاني في شرائط ما يجب بالنذر واليمين والعهد في الجملة اذ تفصيل ذلك في محله وشرائطها اثنان اذ لا يشترط في الوجوب بها ما يشترط في حج الاسلام بل يكفي فيها التمكن منه كما هو واضح **الاول** كمال العقل في الناذر فلا ينعقد نذر الصبي ولا المجنون بلا خلاف فيه كما في كه لارتفاع القلم عنهما وسقوط عبارتهما ولا المغمى عليه ولا الساهي ولا الغافل ولا النائم بل ولا السكران وان اخذ بما يجنيه او بتركه من الواجب بسبب اختياره شرب المسكر ولا مدخلية هنا لشرعية عبادة الصبي مع تميزه كما لا فرق بين بلوغه عشرا وعدمه **الشرط الثاني** الحرية فلا يصح نذر العبد الا باذن مولاه لانه مملوك العين والمنافع ولذا لا يقدر على شيء وفي صحيح منصور بن حازم عن الصادق ع قال رسول الله ص لا يمين لولد مع والده ولا لمملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها وفي صحيحه الاخر عن ابي جعفر ع قال رسول الله ص لا رضاع بعد فطام ولا وصال في صيام ولا يتم بعد احتلام ولا صمت يوما الى الليل ولا تعرب بعد الهجرة ولا هجرة بعد الفتح ولا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك ولا يمين لولد مع والده ولا لمملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا نذر في معصية ولا يمين في قطيعة رحم وخبر عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع لا يمين للولد مع والده ولا المرأة مع زوجها ولا المملوك مع سيده الا ان مورد هذه النصوص جميعها اليمين الا ان الاصحاب جزموا باتحاد حكم الجميع فهو الحجة خصوصا بعد خبر الحسين بن علوان المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول ليس على المملوك نذر الا باذن سيده

بل خصوصا بعد معلومية اتحاد التلفظ في المعصية وقطيعة الرحم مع اقتضائه في الاول على النذر وفي الثاني على اليمين بل يمكن دعوى القطع بكون المنشا في ذلك الولدية والزوجية والسيدية لا كونه يمينا اوح فالمناقشة في المقام وما الحق به من الزوجة والولد بان الوارد اليمين والحاق النذر والعهد قياس لم عندنا وان اشترك الجميع في بعض الاحكام ضعيفة لما عرفت مؤيدا باطلاق اليمين على النذر في الخبر المروي عن الكاظم ع لما سئل عن جارية حلف عليها سيدها ان لا يبيعها فقال لله علي ان لا ابيعها فقال ع فِ لله بنذرك وفي موثق سماعة انما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها ان يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر ان هو عافاه من مرضه او عافاه الله تعم من امر يخافه او رد عليه ماله او رده من سفره او رزقه الله رزقا فقال لله علي كذا وكذا شكرا فهذا الواجب على صاحبه ينبغي له ان يفي به بل في الحدائق الاستدلال على ذلك بقول الصادق ع في صحيح ابن سنان ليس للمرأة مع زوجها امر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها الا باذن زوجها الا في حج او زكوة او بر والديها او صلة قرابتها وان كان هو لا يخلو خصوصا بعد عدم القائل بمضمونه وعلى كل حال فلو اذن له مولاه في النذر فنذر وجب كعموم ادلته وجاز له المبادرة مع التعذر ولو نهاه لكن فيه الاشكال السابق كما اعترف به هنا في كشف اللثام نعم لا اشكال في ذلك مع المضيق بل في محكي كه ويجب عليه الحمولة مع الحاجة لانه السبب في شغل ذمته وان كان لا يخلو من نظر او منع بل لعله كذلك ايضا في وجوب تمكينه من تحصيل ما يتوقف عليه الحج الواجب باستئجار على عمل ونحوه ان جعلنا ذلك وجها قويا بهذا وقد ظهر لك مما ذكرنا انه كذلك الحكم في ذات البعل بلا خلاف اجده فيه الا ما قيل من توقف حجها تطوعا على الاذن من الزوج فانه غير الاذن في النذر بل لما سمعت من النص في اليمين الملحق به النذر والعهد لعدم القياس الم تتوقف صحة التلبية على الاذن منه معها اليس له المنع في المضيق وفي الموسع على الاشكال السابق ولو كانت امة مزوجة توقف صحة نذرها على اذن المولى والزوج ثم ان الاذن المعتبر يكفي في الصحة لحوقها في وجه قوي ونحوه بلحوق بالزوجة والمملوك الولد على ما ذكره جماعة لاشتراكه معهما في الادلة السابقة لكن في مك بعد اعتبار الاذن في الزوجة والعبد قال لا ينحل يمين الولد وظاهره عدم اعتبار الاذن في الصحة وانما له حلها بل في الحدائق نسبته الى المشهور بل ظاهره او صريحه كون الشهرة على ذلك في الزوجة والعبد ايضا وفي كشف اللثام اللمعة سفر ابيه عدم اشتراط انعقاد نذر واحد من الثلثة باذن اوليائهم وانما لهم الحل متى شاؤا واذا لم يأذنوا فان زالت الولاية عنهم قبل الحل استقر المنذور وفي منهم ونحوه ان الفرق بينهما وبين الولد واضح لمملوكية منافعهما وفيه ما قد عرفت اتحاد كيفية دلالة الدليل في الجميع ولعله ظاهر في اعتبار الاذن بل قد عرفت التصريح به في خبر الحسين بن علوان الذي به يستكشف المراد مما في غيره مضافا الى ظهور ارادة نفي الصحة مما تضمنه باللفظ المزبور ولعله لذا كان المحكي عن ثاني الشهيدين اعتبار الاذن في الثلثة ووافقه عليه بعض من تأخر عنه واما المناقشة باختصاص الدليل باليمين ولذا اقتصر عليه بعضهم في كتاب الايمان ساوى هنا بينه وبين العهد ونظره في النذر فقد عرفت الجواب عنها وان الظاهر اتحاد حكم الجميع ويأتي انشاء تمام الكلام في ذلك في كتاب النذر والايمان كما يأتي تمام الكلام فيما ذكره بعضهم هنا من انه لو نذر الكافر او عاهد لم ينعقد لتعذر نية القربة منه وان استحب له الوفاء ولو حلف انعقد على رأي

مسائل ثلث الاولى اذا نذر الحج مطلقا غير مقيد بوقت فمنعه مانع اخره حتى يزول المانع ولا يبطل النذر وبذلك ما لم يكن مانعا في جميع الاوقات التي يدخل تحت الاطلاق الى الموت بل لا يدخل الاطلاق الى الموت فان المعروف بين الاصحاب حتى نسبه في المدارك الى قطعهم وحكي عن جده نفي الخلاف فيه ان النذر المطلق يجوز تاخيره الى ظن الوفاة لكن في كشف اللثام عن كرة ان عدم الفورية قوي فاحتمل الفورية اما لانصراف المطلق اليها كما قيل في الامر المطلق او لانا ان لم نقل بها لم يتحقق الوجوب لجواز الترك ما دام حيا او لضعف ظن الحيوة هنا لانه اذا لم يأت به لم يمكنه الاتيان به في عام اخر والاطلاق بعض الاخبار الناهية عن تسويف الحج قلت ولذا جعل بعضهم الغاية في الاوامر المطلقة الوصول الى حد التهاون عرفا وقد يقوى باستحقاق العقاب بالترك تمام عمره مع التمكن منه في بعضه وان جاز له التاخير الى وقت اخر بظن التمكن منه فان جواز ذلك له بمعنى عدم العقاب عليه لو اتفق حصول التمكن له في الوقت التالي لا ينافي استحقاق العقاب به لو لم يصادف الترك في اول زمن التمكن وتمام تحريره ذلك في غير المقام ولعله لذا لو تمكن من ادائه ثم مات قضي عنه من اصل تركته كما هو مقطوع به في كلام اكثر الاصحاب على ما في المدارك بل في كشف اللثام نسبته الى قطعهم وان قال للنظر فيه مجال للاصل وافتقار وجوبه الى امر جديد تبعا للمدارك بحث انه بعد ان حكى عنهم الاستدلال له بانه واجب مالي ثابت في الذمة فيجب قضاؤه من اصل المال كحج الاسلام قال وهو استدلال ضعيف للاصل بعد احتياج القضاء الى امر جديد كما في حجة الاسلام ولمنع كونه واجبا ماليا فانه عبارة عن المناسك عن اداء وليس بذل المال داخلا في ماهيته ولا من ضرورياته وتوقفه في بعض الصور كتوقف الصلوة عليه على بعض الوجوه كما اذا احتاج الى شراء الماء او استيجار المكان والساتر مع القطع بعدم وجوب قضائهما من التركة وذهب جمع من الاصحاب الى وجوب قضاء الحج المنذور من الثلث ومستنده غير واضح وبالجملة النذر انما تعلق بفعل الحج مباشرة وايجاب قضائه من الاصل او الثلث يتوقف على الدليل وتبعه على ذلك ايضا في كشف اللثام فانه بعد ان حكى قضائه من الاصل عن الفاضلين وظاهر الشيخين لانه دين كحجة الاسلام قال وعليه منع ظاهر ثم حكى عن ابني علي والشيخ في النهاية والمبسوط وابني سعيد في الجامع والمعتبر الاخراج من الثلث للاصل وكونه كالمتبرع به وصحيح ضريس سأل ابا جعفر ع عن رجل عليه حجة الاسلام ونذر نذرا في شكر ليحج رجلا الى مكة فمات الذي نذر قبل ان يحج حجة الاسلام ومن قبل ان يفي بنذره فقال ان ترك مالا حج عنه حجة الاسلام من جميع المال واخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره وقد وفى بالنذر وان لم يترك مالا الا بقدر ما يحج به حجة الاسلام حج عنه بما ترك ويحج عنه وليه حجة النذر انما هو مثل دين عليه وصحيح ابن ابي يعفور سأل الصادق ع عن رجل نذر لله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت الله الحرام فعافى الله الابن ومات الاب فقال الحجة على الاب يؤديها عنه بعض ولده قلت هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه فقال هي واجبة على الاب من ثلثه او يتطوع ابنه فيحج عن ابيه فان احتجاج العز ليس لابذل المال لحجة هو دين محض بلا شبهة فاذا لم يجب الا من الثلث فحج نفسه اولى ولعل هذا يتوقف بعد الاتفاق ظاهرا على القضاء عن الحالف الدينية على معنى ثبوته في الذمة على نحو ثبوت الدين فيها لا انه مثل خطاب السيد لعبده يراد منه شغل الذمة بايجاده في الخارج وانما يثبت في الذمة ثبوت دين ومن هنا وجب في حج الاسلام اخراج قيمة العمل من اصل التركة وهذا المعنى كان واجبا ماليا لا من جهة احتياجه الى المقدمات المالية التي تخرج من اصل التركة ما لم يوصى بها على الاصح بل لعل خطاب النذر الذي هو نحو الخطاب بالاجارة اولى من الخطاب الاصلي بذلك على ان متعلق النذر الحج على حسب مشروعيته وقد عرفت انها على الوجه المزبور بل قوله ع انما هو مثل دين عليه رمز الى ما ذكرناه بل ايجابه المال لو نذر الاحجاج في الصحيحين السابقين من ذلك ايضا وكذا الصحيح عن ضميم بن عبد الملك

كتاب الحج

عبد الله ع كانت لي جارية حبلى فنذرت لله تعالى ان هي ولدت غلاما ان احجه او احج عنه فقال ان رجلا نذر لله في ابن له ان هو ادرك ان يحجه او يحج عنه فمات الاب وادرك الغلام بعد فاتى رسول الله ص فسأله عن ذلك فامر رسول الله ص ان يحج عنه مما ترك ابوه وبذلك تجد ما سمعته من الاصحاب من وجوب حمل القضاء وكونه من
اصل المال لانه واجب بنية المعنى الذي عرفت ومن هنا حمل في محكي الخ الصحيحين السابقين على النذر في مرض الموت لحالته ما الله او بطء مرور عدم الوجه لحمله من
بعد كونه واجبا ما لنا بل ومع فرض كونه واجبا بنا انما يجب من الثلث مع الوصية به لا بمجرد النذر ودعوى سقوط وجوب النذر بالموت مما اتفق النص والفتوى
على بطلانها عن مستغنى الجان حملهما على الندب المؤكد الذي قد يطلق عليه لفظ الوجوب ولعله لعدم ظهورهما في الموت بعد التمكن من النذر الذي هو مفروض
المسئلة بل لعل الاول منهما ظاهر في خلافه فلا باس بحملهما على ضرب من الندب بعد ما عرفت من التحقيق الذي لا محيص عنه وبه يعلم ما في الحدائق من الاطناب
المشتمل على كمال الاضطراب فلا حاجة في ذلك اعتبار تعذر المباشرة في جواز الاستنابة بعد الدليل على ذلك كما لا حاجة عموم ما دل على منع التصرف فيما عدا الثلث
من مال الميت بعد ما عرفت من كونه من قسم الدين وشبهه ولا الطلاق ما دل على الاخراج من الثلث فيما عدا حجة الاسلام لصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
سأله عن رجل مات واوصى ان يحج عنه قال ان كان صرورة فمن جميع المال وان كان تطوعا فمن الثلث وحسنه عنه ايضا في رجل توفي واوصى ان يحج
عنه قال ان كان صرورة فمن جميع المال انه بمنزلة الدين الواجب وان كان قد حج فمن ثلثه بعد انصراف عن المفروض منه كاختصاص حجة الاسلام في القضاء من صلب المال
في قول الصادق ع في الصحيح يقضي عن الرجل حجة الاسلام من جميع ماله والله العالم ثم انه لو مات وكان عليه حجة الاسلام والنذر فان اتسع المال لاخراجهما
فلا اشكال فيه ولو لم يتسع الا لاحدهما فبناء على القول بخروج المنذور من الثلث يتجه تقديم حجة الاسلام وان تاخر سببها فلعلها كالدين مع التعارض
المنذور المفروض كونها كالوصية نعم على المختار ان يتجه التقسيط بناء على تساويهما في الخروج من الاصل لانهما معا حقان ماليان ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر جملة فالبعض فوجب حلا فالبعض وجب تقديم حجة الاسلام لان وجوبها ثابت باصل الشرع ولانه كان يجب المبادرة بها فيجب الابتدا باخراجها
فيتساوقاهما كما نرى نحو الاستدلال من بعضهم على ذلك بصحيح ضريس الذي فيه اخراج المنذور من الثلث وهو غير المفروض لكن ذلك كله اذا فرض قيام القسط
بكل منهما والا فالظاهر التخيير مع احتمال تقديم ما تقدم سببه هذا ولا يخفى عليك كون الامر بقضاء الواجب عنه في صحيح ضريس للندب كما يدل عليه الصحيح الاخر فما عن
ابن الجنيد من الوجوب واضح الضعف كيف كان فلا يقضى عنه اذا مات قبل التمكن منه بلا خلاف اجده للاصل السالم عن معارضة خطاب النذر الذي
انكشف عدم تعلقه بعدم التمكن منه نعم في كشف اللثام بعد شرح ما في عدة من نحو المتن قال ويشكل الفرق بينه وبين الصوم المنذور اذا عجز عنه مع حكمه بقضائه
في الايمان وان فرق بوجود النص على قضائه اذا اتفق عيد او نحوه القول بقضائه مع انه يقوى عدمه وهو ليس اشكالا لاصل الحكم هذا كله مع الاطلاق في النذر
فان عين الوقت فان اخل به مع القدرة وجب عليه الكفارة والقضاء بلا خلاف اجده فيه بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما اعترف به في المدارك سمعت فان مات
لم يقضه قضى عنه من الاصل على الاصح لما عرفت وان منعه عنه عارض كمرض او عدو وحتى مات لم يجب قضاؤه عنه اجماعا في ك كما انه لم يجب عليه القضاء بعد
الوقت للاصل السالم عن المعارض لكن عن الفاضل في الايمان انه قطع في سقوط القضاء اذا صد ثم استشكله اذا تعذر بمرض وهو كما ترى في ك بعد حكاية الاجماع المزبور
قال ولا يخفى ان طرو المانع من فعل المنذور في وقته لا يقتضي بطلانه لو وقع صحيحا ابتداء وان سقط الواجب بالعجز عنه وهذا بخلاف نذر غير المقدور ابتداء كالطيران
ونحوه فان النذر يقع فاسدا من اصله كما هو واضح قلت لا فرق بينهما الا بالعلم بفساد الثاني ابتداء بخلاف الاول فانه بعد ذلك يعلم نعم لا مانع من مجيء الدليل بقضائه
في بعض الافراد لو وقع صوره مصححة النذر والله العالم ولو نذر الحج او افسد حجه وهو معضوب قال الشيخ والاسكافي والفاضل في التحرير واتباعهم فيما حكي عنهم
يجب ان يستنيب وهو حسن في الثاني بناء على ان الثانية حجة الاسلام والتي قد عرفت سابقا استنابة المعضوب فيها لان الحج واجب بالاتي وما لي فاذا تعذر الاول تعين
الثاني واما في النذر فقد يشكل بسقوط الواجب بالعجز عنه واختصاص الروايات المتضمنة لوجوب الاستنابة بحج الاسلام وبان النذر اذا وقع حال العضب
فان كان مقيدا بوقت معين واستمر المانع الى ذلك الوقت بطل النذر وان كان مطلقا توقع المكنة ومع الياس يبطل ولا يجب الاستنابة في الصورتين نعم لو
لاحظ نذره الاستنابة وجب قولا واحدا ولو حصل العضب بعد النذر والتمكن من الفعل ففي ك قد قطع الشارح وغيره بوجوب الاستنابة وعن ظاهرهم ايضا
وللاشكال المزبور فان الاصحاب في كشف عبارة عدا التي هي كعبارة المتن بما سمعته من الشارح قال والسبب في ذلك ان عبارة الجميع نصا او ظاهرة في الوجوب على من
نذر معضوبا لاهناك المعضوب اذا وجب عليه حجة بالنذر او بافساد وجب عليه ان يحج عن نفسه رجلا فاذا فعل فقد اجزاه وعلى هذا فلا اشكال اصلا وما في كلام المط
بدليل يدل منها اما سمعته سابقا من كون الحج واجبا بالمعنى المذكور والا فلا انا لا نقصا ظهور عبارة ط في النذر معضوبا ولعل وجه محوى ثبوتها في حجة الاسلام كما
بتقريب ان شرعيته على الوجه المزبور فنذره ملزوم به على حسب ما هو مشروع بل قد يقوى بانصراف النذر شرعا الى الاستنابة وان لم يقصدها لاصالة الصحة و
اطلاق ما دل على وجوب الوفاء بالنذر ولا يحكم ببطلانه الا اذا قصد المباشرة صدا و الفرض الياس منها ولو تكلف المعضوب للمباشرة بحجة الاسلام فشرع فهل يجزيها
ويجزيه انها وجهان اقواهما الاجزاء اذ احتمال قوي لانها انما سقطت عنه نظرا له ورحمة فاذا تكلفها كانت اولى بالاجزاء من فعل النائب ويحتمل العدم لان فرضه
الاستنابة فحجه كحج غير المستطيع والله العالم **المسئلة الثانية** اذا نذر الحج فان نوى حجة الاسلام وكانت واجبة عليه فلنا ما انعقاده لان اسباب الشرع
معرفات ونظهر الثمرة في الكفارة وعدمه انه خلاف اي لم يجب غيرها قطعا بل في كشف اللثام اتفاقا وان لم يكن حين النذر مستطيعا توقعها فان كان موقتا
ووافق وقته ولم يستطع حتى انقضى انحل وان نوى غيرها لم يتداخلا قطعا واتفاقا في كشف اللثام ايضا نعم لو كان مستطيعا لها ونذر غيرها في عامه لغى الا ان
يقصد الفعل ان زالت الاستطاعة في السنة لاحتمال الصحة لو خلي عن القصد حملا للنذر على الوجه الصحيح اما لو اطلق في نذره او قيده في سنة غير سنة الا
الشرعية كما في غيره من الواجبات اذ هي شرط في وجوب حج الاسلام للدليل دون غيره لكن في نج و الظاهر ان استطاعة النذر شرعية لا عقلية فلو نذر الحج ثم استطاع صرف
ذلك الى النذر فان اهمل واستمرت الاستطاعة الى العام القابل وجبت حجة الاسلام ايضا وظاهر الاصحاب تقديم حجة الاسلام مطلقا وطرد الاستطاعة بعد لك

ايضا الان يعين سنة النذر فيصرف الاستطاعة فيها الى حج النذر واشكله في لدوان الاستطاعة بهذا المعنى انما يثبت اعتبارها في حج الاسلام وغيره
من الواجبات نوع غير التمكن من الفعل خاصة وبان النذر المطلق موسع وحجة الاسلام مضيقة والمضيق مقدم على الموسع نعم فلو اتفق حصول الاستطاعة
قبل الاتيان بالحج المنذور وقدمت حجة الاسلام ان كان النذر مطلقا او مقيدا بما يزيد عن تلك السنة او بمغايرها لان وجوبها على الفور بخلاف المنذور على
هذا الوجه والا قدم النذر لعدم تحقق الاستطاعة في تلك السنة لان المانع الشرعي كالمانع العقلي وح فيراعى في وجوب حج الاسلام بقاء الاستطاعة
الى السنة الثانية وقد يتوهم ان مراد الشهيد بعد ذلك عدم وجوب حجة الاسلام بحصول الاستطاعة في عام النذر المطلق الا ان يبقى الى السنة الثانية فيصير
الحج بالنذر وان كان مطلقا كالدين يعتبر في وجوب حجة الاسلام وفيه وليس المراد منه عدم وجوب الحج بالنذر الا بملك الزاد والراحلة بخروج حج الاسلام
ضرورة انه لا دليل عليه ومن المستبعد جزم الشهيد به وعلى كل حال فلو اطلق في النذر اي لم يعين حجة الاسلام ولا غيرها قيل والقائل الشيخ في محكي نه
والاقتصاد والتهذيب تداخلا واجزت حجة واحدة عنهما الصحيح عن رفاعة سأل الصادق ع عن رجل نذر ان يمشي الى بيت الله الحرام هل يجزيه ذلك عن حجة الاسلام
قال نعم ونحوه صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع ولعله لذلك كان المحكي عن ية انه ان حج ونوى النذر اجزء عن حجة الاسلام وان نوى حجة الاسلام لم يجز عن النذر
مضافا الى ما قيل من ان العام لما كان عام حج الاسلام انصرفت النية اليه وان نوى النذر بخلاف حج النذر فلا دليل على انصرافه الى غيره الا ان يتعين
غامره ولكن في ان الصحيحين اعم منه لان على نذر المشي وهو لا يستلزم نذر حج بمعنى لنسبه للطواف والصلوة وغيرهما فكانهما سئلا ان هذا المشي ان تعقبه حج الاسلام
هل يجزي ام لا بد له من المشي ثانيا او ظاهرا انه يجزي او سئلا انه اذا نذر حجة الاسلام بنوي حجة المنذور ودون حجة الاسلام ومن هنا قيل والقائل المشهور لا يجزي
احدهما عن الاخرى بل عن الناصريات الاجماع عليه وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها ما عدة تعدد المسبب بتعدد سببه المبني عليها كثير من مسائل
الفقه في الكفارات وغيرها وان قلنا ان اسباب الشرع معرفات ومن الغريب ما وقع من بعض متاخري المتاخرين حتى سيتدل من هديه هذه القاعدة ودعوى
صدق الامتثال بواحد في جميع موارده الكن يهون الخطب اختلال طريقته في كثير من المسائل والله العالم والهادي **المسئلة الثالثة** اذا نذر الحج ماشيا
وجب في الجملة بلا خلاف اجده فيه بل لعل الاجماع بقسميه عليه لعموم ما دل على وفاء النذر وخصوص صحيح رفاعة وغيره لكن في ايماني قواعد الفاضل لو نذر الحج
ماشيا وقلنا المشي افضل انعقد الوصف والا فلا وفي محكي ايضاح ولده انعقد اصل النذر اجماعا وهل يلزم مع القيد فيه قولان مبنيان على ان
المشي افضل من الركوب بل او العكس فيرى ان المنذور الحج على هذا الوجه ولا ريب في رجحانه وان كان غيره ارجح منه وذلك كاف في انعقاده اذ لا يعتبر في المنذور
كونه افضل من جميع ما عداه فلا وجه لدعوى عدم الانعقاد على هذا التقدير كما ان ما في كشف اللثام من حمله الى حال افضلية الركوب من المشي لبعض
الامور السابقة كذلك ايضا ضرورة عدم انتقاض ذلك كما هو واضح خصوصا بعد ما عرفته من ان افتراق الركوب ببعض الامور سببا لعدم رجحان المشي اصلا بل مضاده
ترجيحه على المشي على نحو ترجيح قضاء حاجة المؤمن على النافلة او بالعكس بنحو من ترجيح المندوبات بعضها على بعض فلا اشكال في المسئلة ح وصحيح الحذاء سأل ابا جعفر ع
عن رجل نذر ان يمشي الى مكة حافيا فقال ان رسول الله ص خرج حاجا فنظر الى امرأة تمشي بين الابل فقال من هذه فقالوا اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى
مكة حافية فقال رسول الله ص يا عقبة انطلق الى اختك فمرها فلتركب فان الله غني عن مشيها وحفاها خال كاعن الحمعو هي ولعلها علم منها العجز كما لعله يومي اليه مشيها
بين الابل يفهم منه جواب السائل بانه قد لا يجب فما معه هذا النذر او المراد عدم الانعقاد من جهة الحفا الذي من الغالب عسره على وجه يسقط التكليف به
خصوصا في بعض الازمنة هذا والظاهر من اللفظ مع قطع النظر عن القرائن مبدء وجوب المشي في نحو الفرض من حين الشروع في افعال الحج ضرورة كونه حالا
من فاعل الحج فيكون وصفا له وانما يتصف حقيقة بتلبسه كما ان منتهاه اخر الافعال وهو رمي الجمار قال الصادق ع في صحيح جميل اذا حججت ماشيا ورميت الجمرة فقد انقطع
المشي وهو الذي حكاه عنه الرضا ع في صحيح اسمعيل بن همام الذي عليه المشي في الحج اذا رمى الجمرة زار البيت راكبا وليس عليه شيء وما في المتن في النذر وروي من اخره طواف
النساء بل قيل انه المشهور في غير محله كالقول ان المبدء من بلد النذر كما في الكتاب في عدتي كتاب المنذور ومحكي لك وير ونه بلد الناذر لان الحج هو القصد فاذا قيد ما القصد
الى بيت الله وابتداء مقصده بالسفر اليه ولانه السابق الى الفهم عرفا من نحو قولهم حج ماشيا بل بلد النذر هو بلد الالتزام فهو كبلد الاستطاعة بل قيل انه بلد الناذر
هو بلد اول الارتحال كما نرى وقيل من اقرب البلدين الى الميقات الاصل البرائة بل في كشف اللثام يمكن القول بانه من اي بلد يقصد فيه السفر الى الحج لتطابق العرف
واللغة فيه بالحج ماشيا وذلك كله يقتضي عدم تنقيح العرف في الاطلاق فالمتجه بقاؤه على حقيقته اللغوية الا مع القرائن المقتضية لغيره من بلد النذر او الناذر او اقرب
البلدين او غيره للتحمل المفهوم من بعض النصوص خصوصا ما تضمن منها القيام في المعبر من كون المشي في الطريق ضرورة كون المفروض فيها نذر المشي الى بيت الله
لا الحج ماشيا وبينهما فرق في الموارد لبعض الافراد الى الذهن عند قصد ذلك لم يكن على وجه يتبقى القطع بعدم ارادة الغير كيف كان ففي المتن وعنده غيرها انه يقوم في موضع
العبور المضطر اليها كالسفينة ونحوها بل في الحدائق انه المشهور لخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه ع ان عليا ع سئل عن رجل نذر ان يمشي الى البيت فمر في المعبر
قال فليقم في المعبر قائما حتى يجوز ولان المشي يتضمن القيام والحركة ولا يسقط الميسور منهما بالمعسور لكن في محكي المع وهي ويرو كره وايضا الكتاب في عداد الاستحباب
لضعف الخبر عن اثبات الوجوب ونه ولعطاف نذر المشي الى ما يمكن فيه ذلك دون ما لا يمكن فيبقى على مقتضى اصل البرائة مع دخول القيام في المشي لانه السير
لا مجرد الحركة اولى منه الوجوب عدم فيها وانتفاء الفائدة مشترك بينهما او كونه تعظيما للمشاعر وطريقها خروج عما نحن فيه ولو اضطر الى ركوب البحر من بلده
الى مكة سقط القيام قطعا للحرج والخروج عن لفظ النص والفتوى لكن في كشف اللثام انه يمكن القول بانا لا مكن الا رمشا عند الاعتبار ونحوه ركوبه او كو
ما ولو تعارض العبور في سفينة وجسر يتعين الثاني اذ الحصل طائع يسقط معه التكليف وعلى كل حال فان ركب ناذر المشي المتمكن منه جميع طريقه قضى مع
فرض تعين السنة بالنذر بل يكفر عن النذر والا اعاد لعدم صدق امتثاله بل في ك انه يستفاد من ذلك فساد الحج لعدم وقوعه عن المنذور للمخالفة ولا غيره لعدم
النية لكن في كشف اللثام انه احتمل في المع وهي وير والمنخ سقوط قضاء المعين لان المشي ليس من اجزاء الحج ولا صفاته ولا شروطه وقد اتى به واما عليه الاخلال

بالمشي الكفارة بل العلم الظم من ايمان عدة ويرد بل في الكشف هو قوي الا ان يجعل المشي في عقد النذر شرطا كما فصل في الخ بل قال انه يجري ما ذكر في المطلق
لانه لما نوى بحجه المنذور وقع عنه وانما اخل بالمشي قبله وبين افعاله فلم يأت بمحل المشي المنذور ويقضي الا ان يطوف ويسعى راكبا فيمكن بطلانه لما يبطل الحج ان تاول
النذر المشي فيهما ويقرب من ذلك ما في ك فانه بعد ان حكى ما سمعته عن الخ قال وهو انما يتوجه اذا كان المنذور الحج والمشي غير مقيد احدهما بالآخر والمفهوم من نذر
الحج ماشيا خلافه وفي الكل ما لا يخفى ضرورة الفعل مطلقا سواء كان المنذور الحج ماشيا او المشي فيه وسواء كان معينا او مطلقا ضرورة عدم صلاحية النذر لاثبات الشرطية التي
هي حكم وضعي كعدم صلاحيته للتنويع وقصد اولويه بالفعل عنه لا ينافي قصد الفريضة وليس النذر الا كالاجارة نعم يجب الكفارة في بعض الافراد كما انه يبقى المكلف
به بالنذر في الذمة في بعض آخر وقد اوضحنا جميع اطراف المسئلة في نذر الموالاة في الوضوء من كتاب الطهارة فلاحظ وتأمل هذا كله اذا ركب جميع طريقه واما ان ركب
بعضا فقيل والقائل الشيخان وجماعة يقضي ويمشي موضع ركوبه لان الواجب عليه قطع المسافة ماشيا وقد حصل بالتلفيق فيخرج عن العهدة اذ هو انما نذر حجا
يكون بعد المشي في جميع طريقه وقد حصل ولانه اخل بالمنذور فيما ركب فيه فيقضيه وقيل والقائل ابن ادريس يقضي ماشيا لاخلاله بالصفة المشترطة وهو اشبه باصول المذهب
وقواعده في الجملة لعدم الصدق بدون ذلك ضرورة كونه نذر المشي الى الحج في جميع طريقه ولم يحصل في شيء من الحجين لكن في ك هو جيد ان وقع الركوب بعد التلبس بالحج
اذ لا يصدق على من ركب في جزء من الطريق بعد التلبس انه حج ماشيا بخلاف ما اذا وقع الركوب قبل التلبس بالحج مع تعلق النذر بالمشي لان الواجب قطع تلك المسافة في حال
المشي وان تعددت واوقات متعددة وهو يحصل بالتلفيق الا ان يكون المقصود قطعها في عام الحج وفيه ما لا يخفى كما انه لا يخفى عليك جريان ما تقدم من الكلام في
صحة الحج وفساده هنا فان الجميع من واد واحد وعلى كل حال فما في خبر ابراهيم بن عبد الحميد عن عباد بن عبد الله البصري سئل الكاظم ع عن رجل جعل لله نذرا على
نفسه المشي الى بيت الله الحرام فمشى نصف الطريق او اقل او اكثر قال ينظر ما كان ينفق من ذلك الموضع فليتصدق به لا بد من حمله على استحباب ذلك للعاجز وكيف كان فلو عجز
اي الناذر للمشي سقط عنه اجماعا بقسميه ونصوصا ولعدم التكليف بما لا يطاق نعم قيل والقائل الشيخ وجماعة على ما حكي يركب ويسوق بدنة لصحيح الحلبي قلت لابي
عبد الله ع رجل نذر ان يمشي الى بيت الله وعجز ان يمشي قال فليركب وليسق بدنة فان ذلك يجزي اذا عرف الله منه الجهد وصحيح ذريح المحاربي سألت ابا عبد الله ع عن
رجل حلف ليحجن ماشيا فعجز عن ذلك فلم يطقه قال فليركب وليسق الهدي ولما في محكي ف من الاستدلال عليها بالاخبار واجماع الطائفة واخبارهم قال لكن في كشف
اللثام انه كلام يحتمل الوجوب على من ركب قادرا على المشي ثم عجز عن القضاء وقيل والقائل المفيد وابن الجنيد ويحيى بن سعيد والشيخ في نذور الخلاف بل في
كشف اللثام انه يحتمله كلام الشيخ في القاضي في نذر به والمقنعة والمهذب يركب ولا يجب عليه ان يسوق لانتفاء الفدية على المنذور فلا يستوجب جبرا ولذا تركه
في صحيح رفاعة بن موسى قلت لابي عبد الله ع رجل نذر ان يمشي الى بيت الله قال فليمش قلت فانه تعب قال اذا تعب ركب وصحيح ابن مسلم سأل احدهما عليهما السلام عن رجل
جعل عليه مشيا الى بيت الله ثم لم يستطع قال يحج راكبا وكذا غيرهما بل في خبر عنبسة التصريح بعدم وجوبه قال نذرت في ابن لي ان عافاه الله ان احج ماشيا
فمشيت حتى بلغت العقبة فاشتكيت فركبت ثم وجدت راحة فمشيت فسألت ابا عبد الله ع فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت معي نفقة ولو شئت ان
اذبح لفعلت وعلي دين فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت شيء واجب افعله فقال لا من جعل لله عليه شيئا فبلغ جهده فليس عليه شيء وبه ورد له ابن ادريس في
المحكي من مستطرفاته نحو ذلك وقيل والقائل ابن ادريس في احد النقلين عنه ان كان النذر مطلقا توقع المكنة من الصفة فان لم يحصل سقط وان كان النذر
معينا بوقت سقط فرضه من اصله لعجزه كما في غيره من النذر ولكن المحكي من عبارة ابن ادريس خلاف ذلك قال ومن نذر ان يحج ماشيا ثم عجز عنه فليركب ولا كفارة
عليه ولا يلزمه شيء على الصحيح من المذهب وهو مذهب شيخنا المفيد في المقنعة الخ وقيل كما عن الفاضل في الخ ان كان النذر معينا ركب ولا شيء عليه وان كان مطلقا
توقع المكنة فيكون الاقوال ح اربعة بل بما سمعته من كشف اللثام خامسا وكيف كان فقد عرفت ان المروي في الصحيحين الاول ولكن الذي يقوى ان السياق فيهما الندب كما عرفته من
خبر عنبسة وغيره وما في ك من عدم التنافي بين ما دل على الوجوب وبين صحيح رفاعة وابن مسلم لان عدم الذكر اعم من ذلك واما خبر عنبسة فهو ضعيف السند لان
راويه واقفي في غير محله اذ عدم الذكر في مقام البيان لا ينكر ظهوره في عدم الوجوب وخبر عنبسة من قسم الموثق الذي هو حجة عندنا وكذا ما فيها ايضا من ان
المعتمد ما ذهب اليه ابن ادريس ان كان العجز قبل التلبس بالاحرام وان كان بعده اتجه القول بوجوب اكماله وسياق البدنة وسقوط الفرض بذلك عملا بظاهر
النصوص المتقدمة والتفاتا الى اطلاق الامر بوجوب اكمال الحج والعمرة مع التلبس هنا واستلزام اعادتهما هنا المشقة الشديدة ضرورة عدم هذا التفصيل
في النصوص بل يمكن القطع بعد سبرها بان الامر باتمام الحج والعمرة اعم من الاجزاء به عن النذر ولذا لو نحرنا عن حج الاسلام لو فسد وان وجب اتمامها ايضا كما
هو واضح فلا ريب في ان الاقوى الثاني عملا بالنصوص المستفيضة من غير فرق بين النذر المطلق والمعين وبين من عرف من نفسه العجز عن المشي قبل الشروع وبين
من عرض له ذلك في الاثناء وبين العجز المايوس من ارتفاعه وغيره حتى لو علم التمكن في عام آخر في وجه وخروج جملة من ذلك عن القواعد غير قادح بعد صلاحية
المعتبرة لذلك سندا ودلالة وعملا كما يكون حاصلها ان ذلك كيفية خاصة للحج المنذور بل قد يلحق به غيره من زيارة احد المشاهد ونحوها نعم قد يقوى
مقدار ما يستطيعه من المشي كما يومي اليه صحيح رفاعة وغيره بل في خبر سماعة وحفص المروي عن نوادر ابن عيسى سألنا ابا عبد الله ع عن رجل نذر ان يمشي
الى بيت الله حافيا قال فليمش فاذا تعب فليركب ومرسل حريز عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع اذا حلف الرجل ان لا يركب او نذر ان لا يركب فاذا بلغ مجهوده ركب الحديث

القول الثالث

في النيابة في الحج ولا خلاف بين المسلمين في اصل مشروعيتها بل لعله من ضروريات الدين نعم لها شرائط منها ما يتعلق بالنائب وعن بعض الشيخ
النيابة ولعلها الصق بتمام التفريع في العبارة والامر سهل وعلى كل حال فهي ثلثة الاسلام وكمال العقل وان لا يكون عليه حج واجب فلا تصح نيابة الكافر اجماعا
بقسميه لعدم صحة عمله ولعجز بعض افراده عن نية القربة واختصاص اجره في الآخرة بالخزي والعقاب دون الاجر والثواب اللازمين لصحة العمل بل الظ مساواة
المخالف بل غير الامامي للكافر في ذلك فلا تصح نيابته ايضا لعدم صحة عمله وعدم وجوب غايته عليه لو استبصر فضلا عن الكافر لو اسلم نحو التفضل عليهما باجراء
جملة من احكام المسلمين عليه في الدنيا الا ان عمله صحيح ولو سلم فغايته ذلك الصحة بشرط موافاة الايمان والاصل في عدم صحة نيابته من حيث كونه مخالفا على

انه قد تمنع الصحة في نحو ذلك حتى لو استبصر لظهور النصوص التي خرجنا بها عن القواعد في غيره وكذا لا يجوز نيابة المسلم عن الكافر لما عرفت من عدم
انتفاعه بذلك واختصاص جزائه في الآخرة بالخزي والعقاب والنهي عن الاستغفار له والموادة لمن حاد الله تعالى ولاحتمال انتفاعه بالتخفيف عنه ونحوه وغيره من لوازم
الثواب التي هو دخول الجنة ونحوه لصحة العمل ولو من حيث الوعد بذلك لا التخفيف ونحوه امكان منع قابليته له ايضا في عالم الآخرة كما يومي اليه نصوص تعجيل
جزاء بعض اعماله في الدنيا التي هي جنته كالانظار لابليس ونحوه وما في بعض النصوص من انتفاع الميت بما يفعل عنه من الخير حتى انه يكون مسخوطا فيغفر
له او يكون مضيقا عليه فيوسع عليه في غيره من المؤمنين نعم في بعضها انه ان كان ناصبا نفعه ذلك بالتخفيف عنه الا انه مع اشتماله على الناصب معارض بغيره
مما دل كتابا وسنة على عدم نفعه اي المخالف وانه ما له في الآخرة من نصيب وانه يجعل الله اعماله هباء منثورا وانهم اشد من الكفار نارا وكذا احتمال كون الحج
عنه مع فرض استطاعته له وتقصيره فيه من الواجبات المالية لانه كالدين فيتعلق بماله بعد موته ويؤدى عنه وان لم ينتفع به كالزكوة والخمس فينوي القربة منا
الفعل من حيث مباشرته ونحو ما سمعته في الزكوة مدفوع بمنع كون الحج كذلك وان ورد فيه انه كالدين وقلنا بخروجه من اصل المال لكنه في سياق ذلك بل لا يجوز
نيابته عن المسلم المخالف الذي هو كافر في الآخرة فيجري فيه نحو ما سمعته من غير فرق فيه بين الناصب منه وغيره بل والمستضعف منهم وغيره والاب وغيره خلافا
للمحكي عن الجامع والمع وهي والمخ وس فجوزوها عن غير الناصب مطلقا لكفره واسلام غيره وصحة عباداته ولذا لا يعيدها لو استبصر وللشيخ فلم يجوزها مطلقا
الا ان يكون اب النائب كالفاضلين هنا والقواعد لصحيح وهب بن عبد ربه او حسنه سئل الصادق ع ايحج الرجل عن الناصب فقال لا قال فان كان ابي قال ان كان
اباك فنعم وربما الحق به الجد للاب فيه ان علاوة للام وللشهيد في المحكي من حواشيه فجوزها للمستضعف لكونه كالمعذور وفي الاول ما عرفت من الثاني مع
معارضته بالاجماع المحكي عن ابن ادريس والبراج قاصر عن مقاومة ما دل على المنع وانه في الآخرة اعظم من الكفار الذين لا يجوز لهم الاستغفار ولو كانوا اباء
كما يومي اليه اعتذاره نعم عن استغفار ابرهيم لابيه بانه كان عن موعدة وعدها اياه وانه لما تبين له انه عدو لله تبرأ منه بل نهى النبي ص عن الاستغفار للمنافقين الذين لا ريب
في اندراج المخالفين فيهم قال الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم بل ما ورد في كيفية الصلوة على المنافق كاف في اثبات حاله في ذلك العالم مضافا
الى قطع علقة الابوة والبنوة بين المسلم وغيره كما يومي اليه قوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح هذا وفي كشف اللثام انه يمكن ان يكون الفرق بين الاب وغيره
تعلق الحج بالمال فيجب على الولي الاخراج عنه او الحج عنه بنفسه ولفظ الخبر لا يأبى الشمول لهما وبالجملة فليس لاثابة المنوب عنه ويمكن ان يكون سببها الخفة عقابه وانما خص الابن
مراعاة لحقه وعن اسحق بن عمار انه سأل الكاظم ع عن الرجل يحج فيجعل حجته او عمرته او بعض طوافه لبعض اهله وهو عنه غائب ببلد آخر فينقص ذلك من اجره قال لا هي
له ولصاحبه وله اجر سوى ذلك بما وصل قال وهو ميت هل يدخل ذلك عليه قال نعم حتى يكون مسخوطا عليه فيغفر له او يكون مضيقا عليه فيوسع عليه قال فيعلم هو في
مكانه ان عمل ذلك لحقه قال نعم قال وان كان ناصبا ينفعه ذلك قال نعم يخفف عنه وفيه ان الحج وان كان له شبه بالماليات في الاخراج من الاصل ونحوه كالزكوة والخمس
لكن من المعلوم انه دين لله وحده لا شريك له فلا يمكن قضاؤه عنه الا مع صلاحيته اذائه عنه بخلاف حق الزكوة والخمس فان الدين فيه لله وللناس فاذا ادى من
ماله حصل وصوله الى اهلها وبقي العقاب عليه بالنسبة الى حق الله فلا ريب في عدم خروج الحج الواجب من اصل المال في الكافر والمخالف لعدم انتفاعه به واحتمال
وجوبه لان يحج به الناس عقوبة وان لم يكن عنه لا دليل عليه بل لعل ظاهر الادلة خلافه حتى ما دل على خروج الحج من المال ضرورة ظهورها فيما يحج عنه بعد موته
كما هو واضح وتخفيف العقاب بفعل الخير عن المبتلى بيت في غير المؤمن والخبر المزبور قاصر عن معارضة ما دل من الكتاب والسنة على خلاف ذلك فينبغي حمل ما كان
منه على الاصل الذي هو مقتضى قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى لتحقيق اعتبار الايمان في النائب والمنوب عنه والله العالم ومما يتفرع ايضا على اعتبار
كمال العقل انه لا يصح نيابة المجنون مطبقا او ادوارا حال دوره لانعدام عقله بالمرض المانع عن القصد المعتبر بل لا يكون فعله صحيحا وكذا الصبي الغير المميز واذا
حج به الولي وهل تصح نيابة المميز قيل لا تصح لاتصافه بما يوجب رفع القلم فلا وثوق بفعله وقوله اذ ذلك لا ينافي مشروعية اصل النيابة بل لان عبادته تمرينية
لا تنفع لنفسه فضلا عن غيره او للشك في تناول دليل النيابة له وان قلنا بشرعية عبادته وقيل تصح لانه قادر على الاستقلال بالحج ندبا بناء على شرعية
عباداته ولا شك في شمول دليل النيابة له وحيث كان المختار عندنا صحة عمله لكن على وجه التمرين لا على كيفية امر المكلف بالنافلة مثلا لاختصاص ما عدا ذلك
بالمكلفين لان الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعال من غير فرق بين خطاب الوجوب والحرمة والندب والكراهة بل لا يبعد الحاق خطاب الاباحة بها وان
عدم مؤاخذة الصبي لارتفاع القلم عنه كالمجنون لا لانه مخاطب بالخطاب الاباحي نعم لما امر الولي بامره بالعبادة وكان الظاهر من هذا الامر ارادة التمرين كان
هو ايضا مامورا بما امره الولي من التمرين بناء على ان الامر بالامر امر لكن على جهة التمرين مشروعا كان المتجه عدم صحة نيابته عن الغير ضرورة اختصاص جهة
التمرين به وان استحق هو عليه الثواب من هذه الجهة بل يجوز اهداؤه الى الغير باذن الولي ايضا كما هو الاقوى لاختصاص دليل الحجر في غير ذلك لا يقع منه بعنوان النيابة
عن الغير المخاطب بالفعل لنفسه وجوبا او ندبا واوضح من ذلك لو قيل بان التمرين فيه نحو تمرين الحيوانات على بعض الاعمال فانه لا شرعية لفعله من حيث
نفسه اصلا وانما يستحب للولي تمرينه وامره بذلك بل قد يقال بعدمها مطلقا بناء على الشرعية التي هي على نحو شرعية الندب للمكلف باعتبار الشك حينئذ في تناول اطلاقات
النيابة لمثله فيتجه على مقتضى اصل عدم الجواز الموافق لقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وان كان هو كما ترى لوضوح منع الشك فيه جدا ولا ينافي ذلك انتفاع المنوب
اليه من نية النيابة وتعيين المنوب عنه بلا خلاف اجده فيه لاشتراك الفعل بين وجوه لا يتشخص لاحدها الا بالنية كما انه لا يتشخص لاحدهما الا بالنية كما انه لا يتشخص
لاحدهم مع تعددهم الا بتعيينه اما مع اتحاده فيكفي قصد النيابة عنه والمراد بتعيينه القصد بما يتشخص في نفس الامر من اسم او غيره ولو بقصد من له في ذمتي او نحو
اتحاده ثم لا يخفى عليك ان نية الاحرام والطواف عن فلان مثلا هي نية النيابة عنه وكذا الاحرام بحجة عن فلان مثلا وعلى كل حال فالواجب قصد ذلك وما في
صحيح ابن مسلم ما يجب على الذي يحج عن الرجل قال يسميه في المواطن والمواقف محمول على الاستحباب من الوجوب فيه لعدم وجوب ذلك نصا وفتوى وصحيح البزنطي ان
رجلا سأل الكاظم ع عن الرجل يحج عن الرجل يسميه باسمه فقال ان الله لا يخفى عليه خافية وخبر المثنى بن عبد السلام عن الص ع يحج عن الانسان يذكره في جميع المواطن

كتاب الحج

كلها فقال إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل الله يعلم أنه قد حج عنه ولكن يذكره عند الإحرام إذ يجمعهما مع الظاهر رجحان ذلك كما سيصرح به المصنف وغيره خصوصا في الأول
محسن بن معونة قيل للصادق عليه السلام أرأيت الذي يقضي عن أبيه أو أمه أو أخيه أو غيرهم أيتكلم بشيء قال نعم يقول عند إحرامه اللهم ما أصابني من نصب أو شعث أو شدة فأجر فلانا فيه
وأجرني في قضائي عنه وسأله الحلبي أيضا عن مثل ذلك فقال نعم يقول بعد ما يحرم اللهم ما أصابني في سفري هذا من تعب وبلاء أو شعث فأجر فلانا فيه وأجرني في قضائي عنه
وقد سمعت صحيح ابن مسلم السابق والمناقشة في عبارة المتن بأن قصد تعيين المنوب عن النائب زيادة إذ يكفي عدم اعتناء النائب عنه وتصح نيابة المملوك بإذن مولاه
بلا خلاف ولا إشكال للعموم الأدلة وإطلاقها وما عن بعض الجمهور من المنع لعدم إسقاطه فرض الحج عن نفسه فضلا عن غيره واضح الفساد ولا تصح نيابة من وجب عليه الحج و
استقر بتقصيره بعدم فعله عام الاستطاعة الذي قد عرفت وجوب فعل الحج عليه مع تمكنه ولو مشيا ومن هنا لا تصح نيابته [illegible] حتى سابقا مفصلا إلا مع العجز عن
الحج ولو مشيا فإنه يسقط عنه ح وتصح نيابته حتى لو اتفق حصول التمكن له في الأثناء لم تنفسخ الإجارة كما لا تنفسخ بتجدد الاستطاعة لحج الإسلام بل لا يجب الإتيان به مع بقائها إلى العام
القابل كما هو واضح وكذا لا يصح حجه تطوعا لما عرفت وح فلو تطوع يقع باطلا ولكن قيل والقائل الشيخ في محكي مبسوطه يقع عن حجة الإسلام فهو [illegible] واضح بعد
عدم دليل عليه صالح للخروج به عن مقتضى القواعد فلو حج عن غيره لم يجز عن أحدهما لما عرفت ولو حج واجبا فضلا عن غيره أن يعتمر عن غيره إذا لم يجب عليه العمرة وكذا لمن
اعتمر واجبا أن يحج عن غيره إذا لم يجب عليه الحج للعموم السالمة عن المعارض وتلبسه بأحد النسكين لا يمنع نيابته في النسك الآخر المفروض عدم خطابه به إذ قد عرفت أنه لا
يجوز نيابة من كان مكلفا به فورا لتمكنه منه للاتفاق عليه ظاهرا وللنص الذي سمعت الكلام فيه كما هو واضح والله العالم وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك أنه لا إشكال
في أنه يصح نيابة من لم يستكمل الشرائط أي شرائط وجوب الحج وإن كان صرورة لإطلاق الأدلة وخصوص جملة من النصوص من غير فرق في ذلك بين الرجل والمرأة على
المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة لإطلاق دليل النيابة وخصوص [illegible] قال الصادق عليه السلام في صحيح رفاعة المرأة تحج عن أخيها وأختها وقال تحج عن أبيها وسأله معاوية بن
عمار أيضا عن الرجل يحج عن المرأة والمرأة تحج عن الرجل فقال لا بأس إلى غير ذلك خلافا لما عن [illegible] والمهذب و[illegible] من عدم جواز حج المرأة الصرورة عن غيرها والاستبصار
من عدم جوازه عن الرجال ولعل الأول لخبر سليمان بن جعفر سألت الرضا عليه السلام عن امرأة صرورة حجت عن امرأة صرورة قال لا ينبغي بناء على إرادة الحرمة منه كما في الحدائق والثاني
لخبر الشحام عن الصادق عليه السلام سمعته يقول يحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة ولا تحج المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة وخبر مصادف سألت أبا عبد الله عليه السلام أتحج
المرأة عن الرجل قال نعم إذا كانت فقيهة مسلمة وكانت قد حجت رب امرأة خير من رجل وموثق عبيد بن زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل الصرورة يوصي أن يحج عنه هل
يجزي عنه امرأة قال لا كيف تجزي امرأة وشهادته شهادتان قال إنما ينبغي أن تحج المرأة عن المرأة والرجل عن الرجل وقال لا بأس أن يحج الرجل عن المرأة وفيه مع [illegible] إرادة الحرمة
من لا ينبغي خصوصا في المقام الذي قد عرفت قوة دليله من النصوص المعتبرة والعمل على وجه يقصر غيرها عن معارضتها سندا ودلالة فالمتجه حمله على الكراهة لمكان
كونها صرورة بل العمل بنيابة الرجل الصرورة لا تخ منها وإن كان [illegible] مكاتبة بكر بن صالح إلى أبي جعفر عليه السلام إن ابني معي وقد أمرته أن يحج عن أمي أيجزي عنها حجة
الإسلام فقال لا وكان ابنه صرورة وكانت أمه صرورة ومكاتبة إبراهيم بن عقبة إليه يسأله عن رجل صرورة لم يحج قط أحج عن صرورة لم يحج قط يجزي كل واحد منهما تلك الحجة
عن حجة الإسلام أو لا بين لي ذلك يا سيدي إن شاء الله فكتب لا يجزي ذلك بل الخبر [illegible] والأوضح من ذلك الدلالة على إرادة رجحان نيابة الرجل عليها قال سألته عن الذي [illegible]
ولم يحج قط أيحج عنها رجل أو امرأة قال إنما [illegible] بل قد يستفاد من التأمل في جميع النصوص صريحها وظاهرها وإشعارها كموثق عبيد بن زرارة
وغيره أن الراجحية والمرجوحية بين الشيئين الذكورة والأنوثة والصرورة وعدم الصرورة وأنها في المرجوحية نيابة المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة لاجتماع
الجهتين فيها وكذا نيابة الرجل الصرورة عن المرأة الصرورة إلا أنها أقل باعتبار خفة صرورة الرجل بالنسبة إلى صرورة المرأة وأما نيابة الرجل الصرورة عن الرجل ففيه جهة
الصرورية فقط كالمرأة الصرورة وكذا غير الصرورة مع المخالفة والجامع للجهتين كالرجل غير الصرورة عن الرجل والمرأة غير الصرورة عن المرأة فيه الفضل وخال
عن جهة المرجوحية نعم هذا كله من حيث نفس الذكورة والأنوثة وإلا فقد تحصل بعض المرجحات في خصوص بعض أفراد أحدهما على بعض أفراد الآخر كما أشار إليه عليه السلام بقوله رب
امرأة خير من رجل بل ربما ظهر من قوله في خبر بشير رجل أحب إلي أن الرجل [illegible] من المرأة [illegible] وأقوى على الإتيان بالكامل منها لا أنه خير منها في النيابة عن الأمر [illegible]
مع فرض تساويهما في الأداء وكون المرأة خيرا منه والإتيان بما سمعته في موثق عبيد [illegible] وكيف كان فمن استؤجر مثلا ومات في الطريق فإن أحرم ودخل الحرم فقد
أجزأت عمن حج عنه بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه لما سمعته سابقا من الخبرين اللذين وإن كان موردهما الحج عن نفسه إلا أن الظاهر ولو بمعونة فهم الأصحاب
كون ذلك كيفية خاصة في الحج نفسه سواء كان عن نفسه أو عن الغير وسواء كان واجبا بالنذر أو غيره فالمناقشة في ذلك من بعض متأخري المتأخرين في غير محلها
خصوصا بعد ما كان فعل النائب فعل المنوب عنه والفرض أجزاؤه في الثاني فيجزي في الأول مضافا إلى موثق إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن الرجل
يموت فيوصي بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل أن يحج قال إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه فإنه يجزي عن الأول المحمول ولو بقرينة ما
عرفت على إرادة ما بعد الإحرام ودخول الحرم وعدم العمل بما دل عليه بما هو أزيد من ذلك للمعارض الذي هو أقوى منه لا يقدح في العمل به فيما نحن فيه ومنه يعلم
وجه الاستدلال بغيره من النصوص مما هو نحوه في الدلالة حتى مرسل المفيد في المقنعة من خرج حاجا فمات في الطريق فإنه إذا كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة فإن
مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج وليقض عنه وليه فلا إشكال في المسألة من هذه الجهة كما أنه لا إشكال في عدم استحقاق المستأجر ما قابل المتخلف من الأجرة
بعد الإجماع المحكي عن جماعة على ذلك ونفي الخلاف من آخر بل نسبه بعضهم إلى دلالة النصوص أيضا مع إمكان القول بأن عقد الإجارة إنما يقتضي تأدية الحج من الأجير على
حسب تكليفه من نسيان وسهو ونحوه وغير ذلك فيكون ما وقع منه في الفرض من أفراد العمل المستأجر عليه حقيقة نحو المستأجر على صلوة مثلا فنسي فيها ما لا يبطلها فإنه
لا إشكال في استحقاقه تمام الأجرة ضرورة كون محل البحث الإطلاق والمجرد عن التصريح بالتوزيع مع اتفاق النقصان عن عمده لو اتفق عمدا والظاهر
ما ذكرناه في هذا الحال وإن كان الحاضر في ذهن الأجير والمستأجر الإتيان بكمال الأفعال لكن لا على وجه تقسيط الأجرة بل كان لأنه أول الأفراد في الأجزاء فالمناقشة من
بعض متأخري المتأخرين في عدم استحقاق المستأجر رد ما قابل المتخلف بأنه وإن حصل المبرء للذمة لكنه للشرع لا ما استؤجر عليه فيستحق رد المقابل للمتخلف وإن حصل

المبرء للذمة الذي ليس هو تمام المستأجر عليه في غير محلها خصوصا مع ملاحظة ما حكي من الإجماعات المعتضدة بعدم الخلاف وغيره نعم لو مات قبل ذلك لم يجز ما وقع منه
قبل الإحرام وفاقا للإجماع بقسميه وإن [illegible] جملة من النصوص بأنه يعطى المنوب حجة النائب وإن كان قد حج سابقا وإلا كتب له حجة مع فرض عدم مال للنائب
يحج به عنه ما في ذمته لكن المراد منها بعد حملها على تقصير النائب في الأداء وإتلاف الأجرة في غير الحج أو نحو ذلك بيان وصول عوض للمنوب بدل دراهمه وأن الله تعالى غني
لا يضيع ما له إذا فرض وقوع ذلك ولم يعلم الولي بل [illegible] واعتمد على [illegible] عدم تقصير المسلم فيما يجب عليه لأن المراد منها الأجزاء حقيقة بحيث لو علم الولي بذلك
وأمكنه الاستئجار عنه ثانيا [illegible] لم يجب عليه فإنه من المقطوع ببطلانه ضرورة عدم فراغ المنوب عنه بمجرد الاستئجار بل لا بد من الفعل معه كما هو واضح فما وقع من بعض
متأخري المتأخرين من العمل بهذه النصوص غير مستأهل للالتفات كغيره من غرائبه الناشئة عن اختلال الطريقة نعوذ بالله منه ومن هنا قال بعض في الفرض
عليه أن يعيد من الأجرة ما قابل المتخلف من الطريق ذاهبا وعائدا مع فرض اشتراط المباشرة في الحج كي يتجه انفساخ الإجارة ح بموته فيحتاج إلى القسط المزبور
وفاقا لجماعة من الأصحاب بل ينبغي القطع به مع فرض دخول المسافة في العمل المستأجر عليه ضرورة اقتضاء قاعدة الإجارة ذلك على ما أوضحناه لكن ينبغي ح
تعيين المسافة وإلا بطلت الإجارة للجهالة ضرورة شدة اختلافها مع فرض ذكرها في عقد الإجارة كي يتجه التقسيط الذي لا وجه له مع فرض عدم ذكرها في العمل المستأجر
عليه لا بد من تعيينها وإلا كان فيه من الغرر ما لا يخفى ومن ذلك يعلم ما في إطلاقهم وهل يجزي عن المعين عنه مع رضا المستأجر على وجه الجهة التقسيط أيضا وجهان
وعلى كل حال فلا إشكال بل ينبغي القطع بعدم التوزيع مع التصريح بإرادة نفس العمل على وجه لا يستحق الأجر على مقدمات العمل إذا فرض صحة نحو ذلك فإنما
الإشكال فيما لو أطلق الإجارة على الحج فهل يدخل فيها قطع المسافة ذهابا وإيابا على وجه يقتضي التوزيع والتقسيط أو لا يدخل وإنما يراد نفس العمل ولا يستحق
المقدمات ح شيئا نعم يختص التوزيع على فعل بعض العمل كما لو أحرم ثم مات قبل دخول الحرم حيث جماعة منهم الأول وربما الثاني والتحقيق أن المقدمات ملحوظة
لكن في زيادة قيمة العمل ونحو ملاحظة الأوصاف في المبيع لا على جهة التوزيع في الأجرة والثمن فإذا فرض وقوع بعض العمل لوحظت قيمة ذلك البعض على وجه يحتاج
إلى تلك المقدمة فالتوزيع ح لهذا المعنى في محله وأما لو فرض وقوع المقدمات خاصة فقد يتجه استحقاق أجرة المثل فيها لأصالة احترام عمل المسلم الذي لم
يقصد التبرع بل وقع مقدمة للوفاء بالعمل المستأجر عليه فلم يتيسر له ذلك لمانع قهري وعدم فائدة المستأجر مع إمكان منعه بأن فائدته الاستئجار ثانيا من
محل موته لا من البلد الذي تختلف الأجرة باختلافه غير قادح في استحقاق الأجرة عليه نحو بعض العمل المستأجر عليه الذي لا استقلال له في نفسه كبعض الصلوة ونحوه
نعم قد يحتمل في الفرض أن المستحق أكثر الأمرين من أجرة المثل وما يقتضيه التقسيط أو أقلهما ولكن الأقوى أجرة المثل لعدم صحة التقسيط من أصله بعد فرض عدم
اندراجها في عقد الإجارة على وجه تقابل بالأجرة كما هو واضح ومن ذلك يعلم ما في كلام كل من الطرفين اللهم إلا أن يريدوا ما ذكرناه والله العالم هذا كله على
المختار من عدم الإجزاء إذا مات قبل الإحرام أو بعده قبل دخول الحرم ومن الفقهاء كالشيخ [illegible] من أجزأه الإحرام وإن لم يدخل الحرم بل ادعى أنه منصوص عليه [illegible]
الأصحاب لا يختلفون فيه بل ربما استدل له بإطلاق خبر إسحاق المتقدم المنزل على ذلك [illegible] فهو شامل لمن مات قبل الإحرام ولم يقل به أحد فيجب حمله على ما ذكرنا [illegible]
الانتصار وذلك كله بأن ذلك الأول أظهر كما عرفت الكلام فيه مفصلا إذ المسألة من واد واحد على ما سمعت وأما إذا مات قبل الإحرام فقد عرفت أنه لا خلاف في
عدم إجزائه بل الظاهر الإجماع عليه مضافا إلى الأصل خصوصا بعد أن كان [illegible] المنوب عنه الذي فعل النائب قائم مقامه وإلى عموم قول الصادق عليه السلام في مرسل
المفيد في المقنعة [illegible] عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أعطى رجلا مالا يحج به فحدث بالرجل حدث فقال إن كان خرج فأصابه في بعض الطريق فقد أجزأت عن الأول وإلا فلا
والآخر عنه أيضا في رجل أعطى رجلا مالا يحج به فمات قال إن مات في منزله قبل أن يخرج فلا يجزي عنه وإن مات في الطريق فقد أجزأه إلا أنهما مع إرسالهما لم أجد
قائلا بهما بل يمكن تحصيل الإجماع على خلافه فيجب طرحهما أو حملهما على ما عرفت وأما احتمال اختصاص النائب بذلك فهو مقطوع بعدمه والله العالم ويجب
أن يأتي بما شرط عليه من تمتع أو إفراد أو قران لقاعدة المؤمنون وللأمر بالوفاء بالعقد فلا يجزي ح غير المعين عنه وإن كان أفضل و في الحسن المضمر في رجل
أعطى رجلا دراهم يحج بها حجة مفردة قال ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج لا يخالف صاحب الدراهم ولكن روى عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام أنه إذا أمر أن يحج مفردا
أو قارنا فحج متمتعا جاز لعدوله إلى الأفضل قال في رجل أعطى رجلا دراهم يحج عنه حجة مفردة أيجوز له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج قال نعم إنما خالف إلى الفضل وعن الشيخ
وجماعة الفتوى بمضمونها نعم مقتضى التعليل الواقع فيها اختصاص الحكم بما إذا كان المستأجر مخيرا بين الأنواع كالمتطوع وذي المنزلين المتساويين في الإقامة
بمكة وناءه وناذر الحج مطلقا لأن التمتع لا يجزي مع تعين الإفراد فضلا عن أن يكون أفضل منه ولكن قال المص هذا يصح إذا كان الحج مندوبا أو قصد المستأجر الإتيان
بالأفضل لا مع تعلق الفرض بالقران والإفراد وهي محكي المعتبر وهي الاقتصار على المندوب وفي محكي التهذيب ذلك يتم مع العلم بقصد المستنيب الأفضل ولذا قال
في ك [illegible] ما ذكره المصنف لأن مقتضاه أن كلا من ندب الحج أو قصد المستأجر الإتيان بالأفضل مصحح للحكم المزبور ولا بد من اعتبارهما معا ومع ذلك
فتخصيص الحج بكونه مندوبا لا يظهر له وجه فإن ما ذكرناه من أفراد الواجب مساو للندب في هذا المعنى وفي عد وشرحها للأصبهاني ولو عدل النائب إلى التمتع
عن قسيميه وعلم أن تعلق الغرض أي غرض المستنيب بالأفضل بأن يكون مندوبا أو منذورا مطلقا أو كان المنوب ذا منزلين متساويين فيتخير أي علم أن الأفضل
مطلوب له أيضا وبالجملة التخيير أجزأ وفاقا للمعظم إذ ما على المحسنين من سبيل ولخبر أبي بصير السابق خلافا لظاهر الجامع وفع والتلخيص وعلي بن رئاب فقصروا
على النوع المأذون والجواب أن غيره في حكم المأذون لفرض العلم بقصد التخيير وأن ذكرها ذكر إنما هو للرخصة في الأدنى ولا نعلم تعلق غرض بالأفضل فلا يجزي
وفاقا للمع وير لأنه غير ما استنيب فيه حقيقة وحكما خلافا لظاهر أبي علي والشيخ والقاضي فأطلقوا جواز العدول إلى الأفضل ويمكن التفصيل بوجه أن
غيره إنما يكون أفضل إذا جاز فعله للمنوب وللنائب إلى غير ذلك من كلماتهم المتفقة على جواز العدول مع فرض التخيير وقصد المنوب الأفضل لكن قد يناقش بما ظاهرهم
الاتفاق عليه من كون التمتع والقران والإفراد أنواعا للحج مختلفة وأنه يجب في الإجارة تعيين أحدها لاختلافها في الكيفية والأحكام والأثر والغرض كما عرفته
في صدر البحث وح فالتخيير للمنوب عنه لكونه مندوبا أو لغير ذلك مع العلم بإرادة المستأجر الأفضل لا يجدي بعد تعيين الفرد بالإجارة ودعوى أنه ذكر للرخصة

كتاب الحج

فى الاذن لا تقتضى صحة الاجارة مع ارادة التبرع بها للغير والابهام نعم لو قلنا بتعين القربة بالعقد باجرة غيره عنه مع رضا المستاجر بحو الوفاء بغير الجنس لكون الاجزاء
ح لذلك لا لانه مقتضى عقد الاجارة بل نحو ما يجرى فى العدول الى غير الافضل عنه ايضا وبذلك يظهر لك النظر فى جميع تلك الكلمات التى مبناها العلم بارادة التخيير
فى العمل المستاجر عليه كما لا يخفى على من لاحظها وحملها على ذلك بل ظاهر بعضها وصريح آخر وعلى تقديره فرجحانا بالوفاء نعم يمكن حمل خبرى بصير عليه حتى ما فيه
من التعليل بناء على ارادة استفادة العلم برضا المستاجر بذلك باعتبار كون المعدول اليه افضل بل يمكن فرضه لا على طريق الحقوق بالقران حال الاجارة على رضا
بوقوع الافضل عوضا عن المستاجر عليه وكيف كان فمع عدم الاذن بذلك لو حجوى بناء على الاجزاء بها لو عدل لم يستحق عوضا لكونه متبرعا ح وان وقع عن
الميت باعتبار النائب فى ما عن تردد وهى من الاشكال لتحقق الشك فى غير محله وان وجه بانه اتى بالعمرة والحج وقد استنيب فيهما واتماز ادهما كما لا وفضلا الا انه كما ترى
والله العالم ولو شرط الحج على طريق معين لم يجز العدول ان تعلق بذلك غرض وفاقا للمتن لعموم اوفوا والمؤمنون وقيل والقائل الشيخ فى محكى ط يجوز العدول مطلقا لصحيح
حريز سئل الصادق ع عن رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة فقال لا باس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه ولعله لذا اطلق فى محكى ب الاجزاء
اذا استوجر للحج من بلد فحج من آخر وفى محكى يه والمهذب والجامع جواز العدول عن طريق استوجر ليحج منه وعن الجامع نفى الباس عنه الا ان المحكم كما ترى ولا ظهور فى
الصحيح المزبور فى جواز المخالفة حتى مع الفرض وانما دل على صحة الحج وان هذه المخالفة لا تفسده وهو المراد بنفى الباس فيه وذلك غير محل البحث بل فى كشف اللثام ظاهر
عدم تعلق الفرض بالطريق وفى محكى كره الاقرب ان الرواية انما تضمنت مساواة الطريقين اذا كان الاحرام من ميقات واحد اما مع اختلاف الميقاتين فالاقرب
المنع لاختلافهما قربا وبعدا واختلاف الاغراض وتفاوت الاجر بسبب تفاوتهما بل فى ك وكشف اللثام احتمال ان الكوفة صفة لرجل لا صلة للحج بل العمل النجح للعموم
المذكور عدم جواز العدول الا مع العلم بانتفاء الغرض بل فى ك الاولى وجوب الوفاء بالشرط مطلقا وان كان قد يناقش بان المراد بعدم الغرض الكناية عن عدم
ارادة الالزام بما ذكر من الشرط وانما المراد هو او غيره فهو كالاجارة المطلقة التى لم يذكر فيها اشتراط طريق ولا ريب فى تخيير الاجير ح كما انه لا اشكال بل ولا خلاف
فى صحة الحج من حيث انه حج لو خالف وحج على غير الطريق المشترط وان استلزم الاحرام من غير ميقاته بل حتى لو كان ابتداء الطريق المشترط من ميقات مخصوص انما الكلام
فى صحته من حيث الاجارة وقد قطع المصنف وغيره على ما اعترف به فى ك بصحتها كذلك لانه بعض العمل المستاجر عليه وقد امتثل بفعله ولكن اشكله فيها بان المستاجر عليه الحج
المخصوص وهو الواقع عقيب قطع المسافة المعينة ولم يحصل الاتيان به فلو تعلق الاستيجار بمجموع الامرين من غير ارتباط لاحدهما بالاخر اتجه ما ذكروه وفى ك
كونه الاقرب فسخ المسمى والرجوع الى اجرة المثل لم يجده لغيره بل ظاهر الجميع وصريح البعض تقسيط الاجرة وربما قابل الطريق او بعضه منها وربما احتمل
التفاوت بين الطريقين ان كان ما سلكه اسهل وان الام يرد شيئا لكنه واضح الضعف وقد جزم بعضهم فى محكى كره اذا لم يتعلق غرض بالطريق لا انه قد عرفت استحقاق
الاجرة كاملة مع عدم تعلق الغرض عن الوجه الذى ذكرناه والتحقيق انه ان اريد بالشرطية فى كلامهم الجزئية على معنى انه ذكر الطريق على وجه الجزئية لما وقع عليه عقد
الاجارة اتجه التقسيط ضرورة كونه كتبعض الصفقة فى المبيع ح بل لا يبعد تسلط المستاجر على الخيار فله الفسخ ح ودفع اجرة المثل عما وقع منه وان كان المراد
الجزئية من العمل المستاجر عليه على وجه التشخيص مع قصد تحليل فى بادى النظر عدم استحقاق شىء كما سمعته من سيد الك لعدم الاتيان بالعمل المستاجر عليه فهو متبرع به
ح لكن الاصح خلافه ضرورة صدق كونه بعض العمل المستاجر عليه وليس هو صنفا آخر ولذا ليس الاستيجار على خياطة تمام الثوب فخاط بعضه مثلا داخلا فى ذلك
بناء على عدم الفرق بين التخلف لعذر وغيره فى ذلك وان اختلفا فى الاثم وعدمه لاصالة احترام عمل المسلم بل لو شرط عليه عدم استحقاق اجرة مع عدم الاتيان
به على الوجه المخصوص اشكل صحة الاجارة لان تشخيص العمل على وجه لا يقصد عليه بعض العمل المستاجر عليه لا يتبع شرط المستاجر وانما هى تابعة للمشخصات الخارجية
والفرض صدق الاتيان ببعض العمل المستاجر عليه وان خالف التشخيص الذى قصده المستاجر فرجع الشرط المزبور ح الى الاستيجار على عمل بلا اجرة اللهم الا
ان يفرض الشرط على وجه يقتضى اسقاط ما استحقه بعقد الاجارة من التقسيط وهو جزم ما عن فيه وان اريد بشرطية الطريق فى كلامهم معنى الشرطية التى
هى فى العقود الزائدة على ما هو داخل بالعوض فى العقد فلا محيص عن القول بانقضاء التخلف الخيار فى الفسخ ودفع اجرة المثل وعدمه ودفع الاجرة تماما
نحو الشرط فى البيع وغيره من المعاوضة اذ ليس للشرط قسط من الثمن على وجه التوزيع ودعوى ان نحو هذا الشرط فى خصوص الاجارة كذلك لا دليل عليها وانما
اوجبنا اجرة المثل فى الفرض مع الفسخ لوصول العمل الى المستاجر مع عدم صدق التبرع به فيبقى على مقتضى اصالة احترام عمل المسلم الذى كان مقابلا بمقتضى
عقد الاجارة بشىء من الاجرة فمع الفسخ يرجع الى قيمته وبذلك كله ظهر لك المراد مما فى جملة من عبارات الاصحاب والنظر فى جملة اخرى خصوصا ما اطنب
به الاصبهانى فى شرحه من كثرة التشقيقات والاحتمالات الظاهر فى صدورها منه مع ان بعض على العلم بضرورى قاطع ومن ذلك ما ذكره فى صورة ارادة الشرطية
المقابلة للجزئية وكون المراد بالطريق ما قبل الميقات لانه ان نوى الشرطية بمعنى عدم استحقاق الاجرة على تقدير المخالفة لم يستحق الاجير شيئا اتحد الميقات
او لا تعلق غرض بالطريق ام لا والا فان تعلق غرض بالطريق فان تحقق الغرض وافضل منه مع المخالفة كان يكون الغرض التادى الى ميقات مخصوص و
خالف الطريق وسار الى ذلك الميقات او افضل منه او مثله ويجزيه ما فعله ويستحق به الاجرة كاملة واما ان يفوت الغرض فيه الاوجه التى عرفتها من المسمى و
استحقاق اجرة المثل وعدم الفساد ودفع التفاوت ولا معه ووجه رابع هو عدم استحقاق شىء لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه وخامس وهو التفصيل بانه ان
كان الفرض شيئا متعلقا بما استوجر له كالميقات والاحتياط للوجوب من باب المقدمة لم يستحق شيئا او استحق اجرة المثل او المسمى مع الرد والا كالمرور على
اخ او ضيعة استحق المسمى كاملا وان لم يتعلق به غرض استحق المسمى كاملا او مع الرد اذ هو جميعه كما ترى فمن على هذا ما حكيناه من كلامه فانه ابهى كلك ومن العرب
عدم فرقه بين الشرط فى عقود المعاملة والشروط الشرعية المشروط التى يجرى فيها انتفاء المشروط بانتفاء شرطه والتحقيق ما عرفت ولا ينافيه ما فى كلام الاصحاب
هنا من رد التفاوت بعد ان حملنا كلامهم على ارادة الجزئية من الشرطية لا معناها الذى ذكرناه وهو متجه على قواعد الاجارة واذا استوجر للمباشرة بحجة فى
فى سنة معينة لم يجز ان يوجر نفسه لمباشرة اخرى فى تلك السنة قطعا لعدم القدرة على التسليم فتبطل الثانية ح ولو فرض لعذر انهما اطلقتا مقابل قد يقوى يكون

الحكم كذلك مع عدم اعتبار المباشرة فانه وان تمكن من الاتيان بهما بالاستنابة لكن يعتبر فى الاجارة تمكن الاجير من العمل بنفسه فلا يجوز اجارة الاعمى على قراءة القرآن
على ارادة الاستنابة ولكن قد ذكرنا فى كتاب الاجارة احتمال الصحة ولو كانت الاجارة الاولى مطلقة نعم اشترط الاطلاق عدم جواز الاجارة الاخرى حتى ياتى بالاولى
ونحوه المصنف والفاضل فى محكى فى بمكن ان ياتى بالجوازان كانت السنة غير الاولى بل عن المنع الجزم به وهو كذلك لاطلاق الادلة السالمة عن المعارض بل فى ك يحتمل قويا جواز
الاستيجار للسنة الاولى اذا كانت الاجارة الاولى موسعة اما مع تنصيص الموجر على ذلك والقول بعدم اقتضاء الاطلاق التعجيل ونقل عن شيخنا الشهيد فى بعض تحقيقاته
انه حكم باقتضاء الاطلاق فى كل الاجارات التعجيل فيجب المبادرة بالعمل بحسب الامكان ومستنده غير واضح وهو كذلك ايضا بناء على الاصح من عدم اقتضاء الامر الفور و
عدم ظهوره فى الاجارة بكون قصد المستاجر ذلك بل ان لم يكن اجماع نحو فى الحج كذلك ان صرح باقتضاء الاطلاق التعجيل فيه كما عن التذكرة الا ان يفرض انقضاء التعارف فيه لذلك
ثم على تقدير التعجيل المزبور فالظاهر صحة الاجارة الثانية المطلقة مع فرض علم المستاجر الثانى بالاجارة الاولى ضرورة كون المراد به التعجيل بحسب الامكان اما
مع عدم علمه فالظاهر انه له الخيار مع احتمال البطلان وعن فى القطع بالجواز مع اطلاق الاجارتين وفى كشف اللثام وكانه لانه لا يسبق الاولى على الاجارة الثانية
وعلى كل حال فالتعجيل على القول به ليس توقيتا وح فان اهمل لم تنفسخ الاجارة وان اثم بالتاخير ويستحق الاجرة التامة لكن فى تر لو اطلق اقتضى التعجيل فلو
خالف الاجير فلا اجرة له وضعفه واضح بل هو مناف لقوله فيها متصلا به بذلك فى لو اهمل لعذر فلكل منهما الفسخ فى المطلقة فى وجه قوى ولو كان لا لعذر تخير المستاجر
خاصة وان كان هو ايضا لا دليل عليه بحيث يعارض اصالة اللزوم اللهم الا ان يكون بنى ذلك على فهم اشتراط التعجيل فيثبت الخيار لفوات الشرط وان كان فيه ما
وان كان هو كما ترى نعم تنفسخ الاجارة بفوات الزمان الذى عين للحج فيها سواء كان بتفريط او لا خلافا لاحد وجهى الشافعية بناء على كونه كما خيرالدين عن
محله وله وجه مع فرض كون التعيين المزبور بعنوان الشرطية ولكن حينئذ الخيار ح ونحوه ما عن السنة المعينة عن كره الاقرب الجواز لانه زاد خيرا وهو المحكى عن الشافعى
وفى ك فى الصحة وجهان اقربهما ذلك مع العلم بانتفاء الغرض فى التعيين وفيه انه يرجع الى عدم ارادة التعيين من الذكر فى العقد وح لا اشكال فى الاجزاء انما
الكلام فيما اعتبر فيه التعيين ولا ريب فى عدم الاجزاء به عن الاجارة الا اذا كان بعنوان الشرطية لا التشخيص للعمل والله العالم ولو احصر فصد الاجير عن
الذهاب الى الحج وفعله فى سنة معينة قبل الاحرام ودخول الحرم استعيد من الاجرة بنسبة المتخلف بلا اشكال بل ولا خلاف اذا لم يضمن الحج من قابل لانفساخ العقد
والحرام ما وقع من العمل وما بقى فيستحق كل منهما ما يخصه من المسمى كما فى غير المقام مما استوجر عليه من الاعمال بل وان ضمن اى الاجير الحج فى المستقبل لم يلزم المستاجر
اجابته للاصل وغيره خلافا لما قيل من انه يلزم اجابته او وضوح ضعفه وان نسب الى ظاهر المقنعة ويه والمهذب بل ربما قيل انه ظاهر ط وغيرها ولذا حمله غير واحد
على ارادة ما اذا رضى المستاجر بضمان الاجير بمعنى استيجاره ثانيا بالمتخلف من الاجرة ولو معاطاة فانه ح لا اشكال فيه كما لا اشكال فى استحقاق الحج عليه سنة اخرى او فرض
الاطلاق فى الاجارة ضرورة عدم انفساخها بعدم الحج لعذر فى فرادها بل الظاهر عدم الخيار لاحد هما فى ذلك للاصل وغيره خلافا لما عن التهذيب من انه يملكان فى وجه قوى
الا انه كما ترى اما لو صد بعد الاحرام ودخول الحرم او بعد الاحرام فانه وان كان الحكم فيه كالاول لا البعض من انفساخ الاجارة والرجوع بما قابل المتخلف الا ان فيه خلافا
فان المحكى عن ق ان الاحصار بعد الاحرام كالموت بعده فى خروج الاجير عن العهدة وعدم وجوب شىء عليه وان كان لا يخفى ضعفه لعدم الدليل والاتفاق
على عدم الاجزاء اذا حج عن نفسه فكيف اذا حج عن غيره واختصاص نص الاجزاء بالموت فحمله عليه قياس لكنه نظمه مع الموت فى سلك واستدل عليه باجماع الفرقة
مع ان الحكم فيما نحن فيه منصوص لهم لا يختلفون وقد قال فى كشف اللثام ظنى ان ذكر الاحصار من سهو قلم الشريف وقلم غيره وعلى كل حال فيمكن ان يكون
تقييد المص بذلك اشارة الى هذا الخلاف لا لاختيار الاجزاء كما ظن ولعل هذا اولى مما عرفت من انه يمكن ان يكون فائدة التقييد بقبلية الاحرام ودخول الحرم
الاحتراز عما لو كان بعدهما فانه لا يتحقق استعادة الاجرة مط بل يبقى على الاحكام الى ان ياتى ببقية المناسك مع الامكان الى ان قال الا ان ياتى بعد دخول الحرم لا مدخل
له فى ذلك بل مجرد الاحرام كاف فيه لامكان مناقشته بما فى ك من انه ان اراد بقوله مع الامكان امكان الاتيان ببقية المناسك فى ذلك العام فهو ات فى الصد
قبل الاحرام وان اراد ما هو اعم من ذلك لم يكن مستقيما اذ المصدود يتحلل بالهدى ولو صابر ففاته الحج تحلل بالعمرة كما سيجى وبيانه انه ولا اجرة له عليها لانه نواها متحللة
وان كان قد يدفع بان مراده ما اشار اليه الكركى فى فوائده على الكتاب من ان المحرم فى بعض الاحوال يبقى على احرامه حتى ياتى بالمناسك لعدم تمكنه من الهدى
او العمرة التى يتحلل بها ومثله قد يتفق بعدم استعادة الاجرة فيه وان استمر على ذلك الى السنة القابلة وكان اجيرا على الحج فى السنة الماضية وبلا كلامه فيكسر بالحج
فى هذه السنة لكن لا يحج بها وان ينقل بكلفة اضطرارا الى السنة القابلة ببقية المناسك اذ هو ح كمن ادرك اضطرارى الحج ومن فاته بعض الاجزاء التى يقضى بعد تمام
الوقت وكيف كان فمن انفسخ الاجارة وكان الاستيجار واجبا استانف من موضع الصد مع الامكان الا ان يكون بين الميقات ومكة بين الميقات لوجوب انشاء الاحرام
منه واذا استوجر فقصرت الاجرة عن نفقة الحج لم يلزم المستاجر الاتمام للاصل السالم عن المعارض وكذا لو فضل عن النفقة لم يرجع عليه بالفاضل لذلك ايضا ولان
من كان عليه الخسران كان له الجبران من غير فرق فى ذلك بين ان يكون قد قبض الاجرة او لا فطالب بها جميعها او بعضها مع عدم القبض ويجب على المستاجر الدفع اليه
كان فرض المص وغيره لذلك مع وضوحه وعدم الخلاف فيه بيننا نصا وفتوى لتعرض النصوص له وللتنبيه على خلاف ابى حنيفة المبنى على ما زعمه من بطلان الاجارة
فلا يجب على المستاجر الدفع للاجير نعم عن تر وط وهى استحباب الاتمام فى الاول لكونه من المعاونة على البر والتقوى وكره فى كره وغيرها استحباب الرد فى الثانى تحقيقا
للاخلاص فى العبادة بل عن المقنعة انه قد جاءت رواية انه ان فضل مما اخذ فانه يرده وان كان قتر على نفسه لم يرده ثم قال وعلى الاول العمل وهو افقه ولعله اشار
بذلك الى خبر مسمع قال للصادق ع اعطيت الرجل دراهم يحج بها عنى ففضل منها شىء فلم يرده على فقال هو له لعله ضيق على نفسه فى النفقة لحاجته الى النفقة الا انه كما
ترى ضعيف الدلالة على ذلك خصوصا مع ملاحظة خبر محمد بن عبد الله القمى قال سالت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل يعطى الحجة يحج بها ويوسع على نفسه فيفضل
منها ايردها عليه قال لا هو له هذا وفى كشف اللثام انه ان شرطا فى العقد الاكمال او الرد لزم وفيه انه يمكن منع صحة مثل هذا الشرط للجهالة كما هو واضح والامر سهل وعلى
كل حال فلا يجوز النيابة فى الطواف الواجب للحاضر للاصل ومرسل ابن ابى نجران عن الصادق ع سئل الرجل يطوف عن الرجل وهما مقيمان بمكة قال لا ولكن يطوف

عن الرجل وهو غائب وعن يونس عن الرضا المريض المستمسك طهارته اذا لم يستقل بالمشي حمل وطيف به كما في الصافي في صحيح معوية بن عمار الكبير يحمل فيطاف به والمبطون يرمى ويطاف عنه ويصلى عنه وسئل صفوان ابا الحسن عن المريض يقدم مكة فلا يستطيع ان يطوف بالبيت ولا ان يأتي بين الصفا والمروة قال يطاف به محمولا يخط الارض برجليه حتى تمس الارض قدميه في الطواف ثم يوقف به في اصل الصفا والمروة اذا كان معتلا الظاهر من ذلك انه لا يستنيب الا مع العذر المانع من الطواف به ايضا للاحتياج عليه مثلا او لكونه كالاغماء او البطن ومما شابههما مما لا يمكن معه الطواف حلوا بالحمل لعدم الطهارة فيخرج للمعتبر المستفيضة كصحيح حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله قال امر رسول الله ص ان يطاف عن المبطون والكسير وصحيح حريز عنه ع المريض المغلوب والمغمى عليه يطاف عنه ويرمى عنه بل الظاهر جواز الاستنابة عن المغمى عليه منهما من غير اذن منه ولا استنابة كما في سائر الاحيا لعدم قابليته الان لها وانه يستنيب قبل الاغماء لظهور اماريته والاطلاق يشمله نعم ينبغي تقييده بذلك بما اذا لم يرج البرء او ضاق الوقت والا انتظر لخبر يونس عن ابي الحسن سئله او كتب اليه عن سعيد بن يسار انه سقط من جمله فلا يستمسك بطنه اطوف عنه واسعى قال لا ولكن دعه فان برء قضى هو والا فاقض انت عنه هذا ولكن في كشف اللثام ان المغمى عليه ان لم يعرض له بخصوصه نص فالمصنفا بني سعيد نعم اطلقوا عن الانابة لا يستمسك الطهارة ثم قال وقال الص ع في صحيح حريز المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاف به وقال المفيد الفرق بينهما ان الطواف فريضة والرمي سنة ولعل ذلك لكا الاعلى ذكر المبطون الذي لا يستمسك طهارته وان المغمى عليه ولي لعدم طهارته له ولو اضطر اليه دائما من ذكره من الصحيح المزبور والموجود فيما حضرني من نسخه المعتبرة ويطاف عنه كما ذكرناه سابقا نعم كتب عليها نسخة لا يطاف به والظ ان المعتبرة الاولى فانه لا وجه للطواف به مع عدم طهارته له بل قيل ذلك هو المراد بنحوه من غير فرق بين من لا يستمسك طهارته لبطن وغيره وهو الذي اشار اليه المص بقوله وما شابههما بل قد يقوى بابدال الحائض في ذلك ضرورة تمكنها من الطهارة كالمبطون بل في كشف اللثام التصريح به قال ومن اصحاب الاعذار العليلة الحائض اذا ضاق الوقت ولم يمكنها المقام حتى تطهر ولا يكون لها العدول الى ما تاخر طوافه كما يحمل عليه صحيح ابي ايوب الخزاز قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل فقال اصلحك الله ان معنا امرأة حائضا ولم تطف طواف النساء وياتي الجمال ان يقيم عليها قال فاطرق وهو يقول لا تستطيع ان تتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع راسه اليه فقال تمضي فقد تم حجها وهي داخلة فيمن لا يستمسك الطهارة اذا ضاق الوقت والا لم تستنب للطواف الا اذا غابت فلا يطاف عنها ما دامت حاضرة فان علمت صبرها الى الطهر وفي س وفي استنابة الحائض عندي تردد وقلت لعله من تردد في عدم قابليتها لوقوع الطواف الذي هو كالصلوة منها فكذا نيابتها ومن بطلان منعها وعدولها الى حج الافراد لو قدمت الى مكة حائضا وقد تضيق وقت الوقوف اذ لو كانت النيابة في الطواف مشروعة في حقها لصح منعها ومن هنا قال في كرى ان الحيض ليس من الاعذار المسوغة للاستنابة في الطواف نعم حكى فيها عن جده جواز استنابة الحائض في طواف الحج وطواف النساء مع الضرورة الشديدة اللازمة بانقطاعها عن اهلها في البلاد البعيدة ثم قال وهو غير بعيد بل يقوى الجواز في طواف النساء بل قال ان مقتضى صحيح ابي ايوب السابق جواز تركه في الحال هذه قلت وهو وان كان كذلك الا انه يعرض بعدم القائل به فيجب حمله على الاستنابة ولعله لا باس ان اصلحك الله بعد غيبتها وطهارتها الا انه يطاف عنها في الطواف بحجة وكيف كان فظاهر المتن جواز الاستنابة للغائب مطلقا بل هو صريح س وعد ومحكي الجامع وغيره بل في كشف اللثام كانه لا خلاف فيه حاضرا كان او مبتلا والاخبار به متظافرة ويؤيده جواز الحج والعمرة عنه بل لعل ذلك هو الاطلاق في ذلك ان عكى من الحضري وان كان لا يخلو من اشكال في بعض الافراد كما عن ابن سعيد من عدد الغيبة بعشرة اميال الا يخلو منه ايضا وان شهد له خبر ابن ابي نجران عن الصادق ع سئل كم قدر الغيبة فقال عشرة اميال ضرورة ظهور الاستنابة فيه في المتن بما بقى في ذلك وكيف كان فلا اشكال في انه اي الحاضر يجب يتولى ذلك بنفسه مع جمعه لشرائط التكليف بمعنى بنفسه او وان طيف به على دابة ونحوها ولا ينافي ما في المتن وغيره من انه لو حمله حامل فطاف به امكن ان يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه فينوي الحامل بحركته الذاتية الطواف لنفسه والمحمول بحركته العرضية كما قال الهيثم بن عروة التميمي للصادق ع اني حملت امرأتي ثم طفت بها وكانت مريضة في البيت طواف الفريضة وبالصفا والمروة واحتسبت بذلك لنفسي فهل يجزيني فقال نعم وما عن الشافعي من عدم جواز ذلك لاستلزامه الجمع بفعل واحد طوافين تخصيص واضح الفساد لمنع الملازمة اولا ومنع بطلان اللازم ثانيا لجواز حل شيئين فصاعدا اليه بل من ذلك يظهر ان المحمول اذا كان مغمى عليه وصبيا جاز للحامل نية طوافه مع طواف نفسه كما نطق به صحيح حفص بن البختري عن الصادق ع في المرأة تطوف بالصبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي فقال نعم وما عن الايضاح من انه انما يجوز على القول بجواز ضم نية التبرد الى نية الوضوء في غير محله ضرورة صدق الطواف على كل منهما بل الظاهر جواز احتساب الحامل والمحمول ذلك لهما وان كان الحمل باجرة واستحقاق الحمل عليه في حال طوافه لا ينافي احتسابه له اذ هو كما لو استوجر لحمل متاع فطاف به ومحله ان الطواف به لا معنى له الا الحمل لكن عن ابي علي منعه لاقتضاء الاستيجار استحقاق هذه الحركة عليه لغيره فلا يجوز لصرفها الى نفسه كالاستيجار للحج بل عن الفاضل في التحرير استحسانه الا انه قال والتحقيق انه ان استوجر للحمل في الطواف اجزء عنهما وان استوجر للطواف لم يجز عن الحامل ولعله لانه على الثاني لا يستحق للحج ولكن الظاهر اختصاص ذلك في الطواف بالصبي والمغمى عليه فان الطواف بالصبي والمغمى عليه ليس الطواف بغيرهما انما هو بمعنى الحمل نعم ان استاجره غيرهما للحمل في غير طوافه لم يجز الاحتساب بل قد يناقش في الاولين ايضا بانه اذا جاز تبرعا الطواف بهما مع احتسابه طوافه لنفسه كما اومى اليه صحيح حفص جاز الاجارة عليه ليس هو كالاستيجار للحج بل ليس اشتراك الطوافين بفعل واحد وهو حركة المخصوص الذي يكون سببا لحصول الطواف من كل منهما فتجد فانه دقيق ولو تبرع انسان بالحج عن غيره بعد موته برئت ذمته ان كانت مشغولة واعطي ثواب الحج ان لم تكن بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص مستفيضة او متواترة فيه من غير فرق في الميت بين ان يكون عنده ما يحج به عنه ام لا وبين ان يوصي به وعدمه وبين قرب المتبرع للميت وعدمه وبين وجود الماذون من الميت او وليه وعدمه كل ذلك لاطلاق النصوص ومعاقد الاجماعات وثبوت مشروعية النيابة عنه مع تعذر الاذن عنه وان الحج مع شغل الذمة به كالدين الذي لا اشكال في جواز التبرع به مع النهي فضلا عن عدم الاذن واصل عدم اشتراط حصول الامتثال حاجته وعدم تعلق الغرض بما يقابلهما من المخالف لمالك وابي حنيفة فاسقطا فرضه ان مات بلا وصية واخرجاه من الثلث ان اوصى اما الحي فلا يجوز النيابة عنه باذنه فضلا عن التبرع في الواجب مع تمكنه منه عندنا للاصل وغيره نعم يجوز عنه

في المندوب مع التبرع فضلا عن الاذن عندنا خلافا للشافعي ولاحمد في رواية كان فاسدا او عاجزا بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص به مستفيضة او متواترة بل لا فرق عندنا بين من كان عليه حج واجب مستقرا او لا وغيره ولم يكن متمكن من ادائه مفرطا ولم يفرط بل حج الان بنفسه واجبا او يستنيب غيره في التطوع خلافا لاحمد فلم يجز الاستنابة فيه ما اشتغلت ذمته بالواجب اذ لا يجوز له فعله بنفسه فالاستنابة اولى وفيه ان عدم جواز فعله له لا خلاله بالواجب ولذا لو اخل الاتيان به لفضول النفقة ونحوه لم يجز عندنا ايضا لان عدم جوازه لعدم مشروعيته في حقه كمنع النيابة فيه بل لا باس بتشريك الكثيرين بحجة واحدة كما دل عليه صحيحا هشام ومحمد بن اسمعيل وغيرها بل الظاهر عدم الفرق في ذلك بين الحي والميت فما في خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سال اخاه ع عن رجل جعل ثلث حجته لميت وثلثيها لحي فقال للميت فاما للحي فلا محمول على غير ذلك او معارض بما هو اقوى منه وكذا لا باس بعدد النوائب المندوب في سنة واحدة فقد احصى عن علي ابن يقطين في عام واحد ثلثماة ملبيا وما تان وخمسون وخمسمائة وخمسون وهذا حكي عنهم ولكن عن بعض التصريح بعدم جواز الحج ندبا عن الحي الا باذنه ولعله حمل النصوص على اهداء الثواب لا على وجه النيابة لا واضح الضعف كما لا يخفى على من لاحظها انما الكلام في جواز التبرع عن الحي في الواجب في حال جواز النيابة عنه لغضب ونحوه للاصل السالم عن معارضة ما دل على مشروعيتها عنه بانه ضرورة ما عرفت من جواز التبرع فيبقى ح اصل بقاء شغل ذمته واصل وجوب الاستنابة عليه سالما عن المعارض بعد حرمة القياس على الميت وعدم ثبوت كونه في هذا الحال كالدين الذي يقضي عن صاحبه مع هنه وقوله دين الله احق ان يقضي انما هو في الميت فالاوجه ح انه لم يكن الاقوى الاقتصار في النيابة عنه ح على الاذن وكلما يلزم للنائب من كفارة في الجناية في الاحرام والهدي في التمتع والقران فهو في ماله دون المنوب عنه بلا خلاف اجده فيه بيننا كما اعترف به بعضهم بل عن الغنية الاجماع عليه في الكفارة مضافا الى ان ذلك عقوبة على فعل صدر منه فهو كما لو قتل نفسا او اتلف مالا لا احد الى دخول الهدي في العمل المستاجر عليه وهو واضح ولو افسده اي الحج النائب فيه حج من قابل بلا خلاف اجده فيه بيننا بل يمكن تحصيل الاجماع عليه انما الكلام في انه هل تعاد الاجرة عليه لصاحبها او لا قال في المتن يبنى ذلك على القولين بان الفرض الاول والاعادة عقوبة او الثاني واتمام الاول عقوبة ولم يقيد ذلك بكون الاجارة معينة والتحقيق ان الفرض الثاني للاول الذي اطلق عليه اسم الفاسد في النص والفتوى واحتمال هذا الاطلاق مجازا لا داعي اليه بل هو مناف لجميع ما ورد في بيان المبطلات في النصوص من انه فسد انه الحج ولا حج له ونحو ذلك مما يصعب ارتكاب المجاز فيه بل مقتضاه ان الحج لا يبطله شيء اصلا وانما يوجب فعل هذه المبطلات الاثم والاعادة عقوبة وهو كما ترى وخبر الحلبي اللذان ستسمعهما وان كانا ظاهرين في ان الفرض الاول الا انه يجب حملهما على ارادة اعطاء الله تعالى للمنوب حجة تامة تفضلا منه وان قصر النائب في افساده ما او خوطب بالاعادة فلا محيص ح عن القول بان الفرض الثاني كما لا محيص ح بناء على ذلك عن القول بانفساخ الاجارة اذا فرض كونها معينة وعود الاجرة لصاحبها وانه يجب على النائب الاعادة للحج من قابل بنية النيابة من غير عوض لانه هو الحج الذي افسده وخوطب باعادته فيجزي ح عن المنوب مع فرض وقوعه منه ولا استيجار الولي من يحج عنه بخلاف الاجارة المطلقة فان الظ عدم انفساخها كما ان الظاهر الاجتزاء بالحج من قابل عن الحج ثانيا ويستحق به الاجرة اما الاول فلانه الاصل في كل اجارة معينة اريد بها المستاجر بها عين الزمان ودعوى ان ذلك من الاضطرار الشرعي كقضائه بعض الاشواط ونحوه مما لا يقدح في التعيين واضحة الفساد فتعا الاوضح لا انفساخها ما ادخلها من العقد ولا ينافي ذلك وجوب الحج عليه من قابل عن المنوب بخطاب شرعي من غير عوض واما الثاني فلان الفرض كون الاجارة مطلقة فهنا الفرد لا يقتضي انفساخها وان قلنا بوجوب التعجيل فيها لكنه على وجه تعين به المستاجر عليه حتى اذا فات تنفسخ الاجارة لفوات المحل نعم عن الشهيد احتمال تسلط المستاجر على الفسخ لفوات التعجيل مع انه مناف لاصالة اللزوم وغيرها ولذا صرح بعكسه الفاضل في عد و ح فالمتجه بقاء لزوم العقد هنا ويعيد الحج من قابل بل الظاهر انه يكتفي به من خطاب الاجارة وخطاب الافساد كالمستطيع اذا حج فافسد فانه يحج من قابل ويكتفي به عن خطابي الاستطاعة والافساد وليس من التداخل المحتاج الى الدليل المخصوص بل هو من التداخل المفهوم من دليل السببين ودعوى ان الحج افسادا لا ينقلب لنفسه لانه غير المستاجر عليه مثلا فهو كما اذا اشترى الوكيل في شراء شيء صفقه ما هو على خلاف الصفقة فيكون القضاء عن نفسه بعينها مع انقلابه اليه نفسه يمنع ذلك في المشبه به وكذا دعوى ان سبب وجوب الاعادة الافساد لا الاستيجار والاصل عدم التداخل فانه يدفعهما انهما ان الافساد انما اوجبها اوجبته الاجارة كتعقب الغسل سببا لحدث بعضا اخر و ح فما في عد ومحكي كر وف من ايجاب حجة ثالثة في المطلقة في غير محله وبذلك كله يظهر لك ما في اقوال المسئلة ووجوهها فان محصلها مع الاحتمالات ثمانية احدها انفساخ الاجارة مطلقا ان كان الثاني فرضه وهو ظاهر المتن الثاني انفساخها مع التعيين دون الاطلاق ووجوب حجة ثالثة بناء كما هو خيرة الفاضل في عد والمحكي عن الشيخ وابن ادريس الثالث عدم الانفساخ مطلقا ولا يجب حجة ثالثة وهو خيرة الشهيد الرابع ان كان الثاني عقوبة لم ينفسخ مطلقا ولا عليه حجة ثالثة وان كان فرضه انفسخ في المعينة دون المطلقة وعليه حجة ثالثة وهو على ما قيل خيرة كره والخامس ك ولكن ليس عليه حجة ثالثة مطلقا وهو محتمل المتن وهو ... لمضمر اسحق بن عمار قال قلت فان ابتلي بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزي عن الاول قال نعم قلت فان الاجير ضامن للحج قال نعم وفي خبره الاخر سئل الصادق ع عن رجل حج عن رجل فاجترح في حجه شيئا يلزم فيه الحج من قابل وكفارة قال هي للاول تامة وعلى هذا ما اجترح الثامن المحتمل وهو محتمل محكي الخ وهو الاصح لما سمعته من النص في الجزئين منافاة له بعدما عرفت واذا اطلق الاجارة اقتضى التعجيل ما لم يشترط الاجل كما عن كره وتذ والجامع وعد بل عن الشهيد نعم ذلك لكل اجارة مطلقة وان قيل ان دليله غير واضح او على القول بانقضاء الاطلاق فالمبادرة الذي قد علم فساده في محله بل في كشف اللثام منع حجية ذلك هنا ولعله لذا كان مقتضى محكي المع العدم حيث جوز ان يوجر الاجير نفسه لاخر ان استاجره الاول مط وعن قمي احتمال بل عنه انه قطع بالجواز اذا اطلقت الاجارتان وكان مراده سبق الاولى على الاجارة الثانية وعلى كل حال فليس التعجيل بناء عليه بوقتها ولذا صرح في عد بعدم العقوبة بانه ان اهمل لم ينفسخ الاجارة بل في كشف اللثام انه ليس للمستاجر الفسخ ايضا الا على ما احتمله الشهيد كان ذلك كله بناء على ان وجوب التعجيل بعد مستفاد من اطلاق العقد على وجه يقتضي الانفساخ او التسلط على الفسخ الا ان ذلك كله كما ترى لم نعثر على دليل صالح لذلك فمن هنا يمكن تنزيل عبارة المص وغيره على ارادة بيان اقتضاء الاطلاق الحلول بمعنى كون الاعمال كالاموال فكما ان اطلاق العقد المقتضي لاثبات مال في الذمة يتنزل على ذلك فكذلك عقد الاجارة المقتضي لاثبات عمل في الذمة فالمراد ح انه يتسلط المستاجر على مطالبته

اي القول ٢

السادس انفساخها مطلقا كانت او معينة كان الثاني عقوبة اولا لانصراف الاطلاق الى الكمال الاول ونقصان الحج الاول وان كان فرضه السابع عدم انفساخها مطلقا كما قيل ونحوه الجامع المعتبر والمنتهى

الحال وليس للاجير التاخير تمسكا باطلاق العقد المنزل على الحلول على حسب عقد البيع وشبهه وح فالعبارة هنا نحو عبارتهم هناك الا ان المراد بيان خصوص تعجيل الحج نعم يجب التعجيل مع طلب ذي الحق صريحا او بقيام شاهد حال على ارادته ذلك فتجيد وعلى كل حال فلا اشكال في عدم استحقاق التعجيل مع اشتراط الاجل فانه يصح مثل العامين والازيد خلافا للشافعي الا في الواجب المضيق مع امكان استيجار من يبادر اليه فانه لا يجوز التاجيل ح كما هو واضح ولا يصح استيجار شخص واحد عن اثنين في حج واجب لعام واحد بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه لعدم ثبوت مشروعية ذلك بل الثابت خلافه فلو وقع الحج كذلك بطل لامتناع وقوعه لهما لعدم قابليته للتوزيع ولا لواحد بخصوصه لعدم الترجيح ولا للعدم نيته له فليس ح الا البطلان نعم الظ صحة التشريك في الحج المندوب بمعنى نيابته عنهما مثلا فضلا عن اهداء الثواب لهما بل لو نوى جماعة الاشتراك في حج استنابوا فيه كما انه يجوز للشخصين فصاعدا استيجار رجل واحد للحج عنهما ندبا ضرورة كونه كاستيجار الواحد له على الحج عن ابيه واجبا مثلا نعم لو كان قد استاجره شخص للحج عنه ندبا مثلا لم يجز له ان يوجر نفسه لاخر على ذلك لاستحقاق الاول له واما لو كان استيجاره لادخاله في نية الحج لم يكن باس في استيجاره ثانيا لادخاله معهم في النية كما هو واضح وعلى كل حال فلو استاجراه في الواجب لعام صح للاسبق وبطل الثاني لاشتغال الذمة بالاول بل الظ كونه كذلك وان اجاز الاول لان ذلك ليس هو من الاجير الخاص الذي ذا الجزء نفسه ولكن المستاجر الثاني لو وقع العقد له لا من الفضولي ضرورة كون المستحق عليه النيابة عن شخص بعينه وهي لا يتصور فيها الفضولية على الوجه المزبور وبعد فرض كون الواقع نائبا للنيابة عن شخص اخر ولو اقترن العقدان وزمان الايقاع للمستاجر عليه بطلا لخروج فعلهما عن الفرد مع عدم المرجح نعم لو استاجراه للحج عامين مختلفين صحا معا انه لم يجب المبادرة الى الاخر لندبه او تقييد وجوبه بالعام المتاخر او اتساعه او فقد اجير غيره والا فالاقرب بطلان المتاخر كما عن س واذا احصر النائب تحلل بالهدي ولا قضاء عليه مع تعيين الاجارة لانفساخها والاصل البراءة ولا حرج في التبين بل في عدم القضاء عليه وان كانت الاجارة مطلقة على اشكال بل في كشف اللثام انه قضية كلام الاكثر لكنه كما ترى انه الحج واجب عليه مطلقا بعد فرض اطلاق الاجارة كحجة الاسلام وان لم يجب على المستاجر الا بفعله كما عن كره وهي التصريح به وهو متجه ومن يجب عليه حجان مختلفان كحجة الاسلام والنذر او غيرهما ومنعه عارض جاز ان يستاجر اجيرين لهما في عام واحد بلا خلاف اجده فيه بيننا بل عن ف الاجماع عليه خلافا لبعض الشافعية لانهما فعلا مما بان عن منوبين بل المندوبان والمختلفان كذلك بل الظ صحة الحجين وان تقدم احرام عن حجة الاسلام ولو المتمثر لو وقع عنهما في عام واحد انما يبطل المندوب او المنذور او يصرف الى الفرض اذا اخل بالواجب خلافا للمحكي عن احمد وصرف السابق الى حجة الاسلام وان نوى الندب والنذر بل يمانع ذلك لي بضنه كلام الشيخ الاتي عن محله لنصه على العدم هنا كما قيل نعم عن الشهيد احتمال وجوب تقديم حجة الاسلام بناء على وجوب ذلك على الحاج عن نفسه مع انه لا يخفى ما فيه ايضا ثم انه على الانصراف هل له المسمى كما عن الشهيد انه الاقرب لا تيانهما بما استوجر له والقلب من الشارع بل قال وح تنفسخ اجارة الاخر او لا يستحق شيئا لانه غير المستاجر عليه وان ابرء ذمة المستاجر عن حجة الاسلام لكن ذلك بقلبه من الشارع لا منه كي يستحق عوضه خصوصا اذا تعمد التقدم على احرام نائب حجة الاسلام والامر سهل بعد البناء على عدم الانصراف كما عرفت بل الظاهر ذلك حتى لو بطل حج نائب الاسلام او لم يحج ويستحب ان يذكر النائب من ينوب عنه باسمه في المواطن وعند كل فعل من افعال الحج والعمرة خصوصا عند ذبح الاضحية لصحيح ابن مسلم سئل ابا جعفر ع في الصحيح ما يجب على الذي يحج عن الرجل قال يسميه في المواطن والمواقف المراد منه تاكيد الندب لعدم الوجوب نصا وفتوى محكيا في كشف اللثام ان لم يكن محصلا ولصحيح البزنطي ان رجلا سئل الكاظم ع عن رجل يحج عن الرجل يسميه باسمه فقال ان الله عز وجل لا يخفى عليه خافية وخبر المثنى بن عبد السلام عن الصادق ع في الرجل يحج عن الانسان يذكره في جميع المواطن كلها قال ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الله يعلم انه قد حج عنه ولكن يذكره عند الاضحية اذا ذبحها بل لا يبعد عدم وجوب نية اصل النيابة في الحج والعمرة الا عند الاحرام لهما ولا يجب تجديدها عند الطواف والوقوف والسعي وغيرها من الافعال وان وجبت نية القربة فيها الا انها مع تلك اجزاء للحج او العمرة التي فرض نية النيابة ابتداء منكوفي كلام كه بل لا يبعد الاجتزاء بها في حج التمتع عند احرام العمرة خاصة فلا يجدد عند احرام الحج فضلا عن افعاله وافعال العمرة التي تخللها الصفح التمتع وجعلها من اجزائه هذا ولكن الاحتياط في جميع ذلك لا ينبغي تركه وكذا يستحب ان يعيد ما يفضل معه من الاجرة بعد حجه سيما اذا لم يكن ذلك الفاضل بقتيره على نفسه في النفقة كما عرفته فيما تقدم وان يعيد المخالف حجه اذا استبصر للنص والفتوى وان كانت الاولى مجزية كما تقدم الكلام فيه وقد عرفت انه يكره ان تنوب المرأة اذا كانت صرورة فلاحظ وتامل مسائل ثمان **الاولى** اذا اوصى ان يحج عنه ولم يعين الاجرة انصرف ذلك الى اجرة المثل فبان الا لكونه كالتوكيل في ذلك ويخرج من الاصل اذا كانت واجبة اسلامية لما عرفته سابقا من كونها كالدين وانما الخلاف في كونها من البلد او الميقات وقد عرفت الحال فيه كما انك قد عرفت الحال فيه في الواجبة غير الاسلامية بالنسبة الى الخروج من الاصل والثلث في البلد او الميقات نعم لا اشكال بل ولا خلاف في خروجها من الثلث اذا كانت ندبا كغيرها من الوصايا ولو فرض توقف وجودها على بذل الثلث كلا وان كان زائدا على اجرة المثل ففي بذله لذلك اشكال من امكان تنفيذ الوصية ومن مراعاة الاحتياط في جانب الوارث الذي دل الكتاب والسنة على انتقال المال اليه بموت مورثه عدا ما اوصى به وقد فرض انصرافه في المقام الى اجرة المثل فلا تعلق له بالزائد بل ينظر الى وقت الامكان اللهم الا ان يقال ان اجرة المثل مع فرض الانحصار هي مقدار الثلث بل لعل ذلك كذلك وان كان من جهة فورية امتثال امر الوصية مع امكانه ومنه يتضح وجوب بذل المال كله في حج الاسلام مثلا مع فرض توقفه عليه ولو من جهة فورية الحادثة وكيف كان فلا خلاف في انه يستحقها اي الاجرة الاجير بالعقد بمعنى ملكه لها لانه مقتضى العقد فلو فرض كونها عينا وتمكن نمائها له نعم اذا لم يكن ثم تعارف ولا قرينة لم يجب تسليمها الا بعد العمل كما اوضحنا الكلام فيه في محله بل لو فرض كون المستاجر وصيا او وكيلا ودفع مع فرض عدم القرينة بالاذن له في ذلك كان ضامنا لكونه مفرطا هذا ولكن في س اذا توقف الاجير على دفع الاجرة ولم يدفعها المستاجر فالاقرب ان له الفسخ وهو كما ترى اذا كان مراده المفروض لذلك لا ريب في كونه المتجه فيه انتظار وقت الامكان نعم لو علم عدم التمكن مطلقا اتجه القول بجواز الفسخ لهما للضرر وعلى كل حال انما يستحق الاجرة المسماة اذا جاء بالعمل المستاجر عليه فان خالف ما شرط عليه مما هو معين للعمل المراد لم يستحقها قطعا لكن قيل والقائل الشيخ في المحكي من مبسوطه كان له اجرة المثل وهو كما ترى ولذا قال المص والوجه انه لا اجرة له ضرورة كونه من المتبرع بل يمكن عدم خلاف الشيخ لانه انما قال في ط فان تعدى الواجب رجع الى اجرة

المثل

المثل ويجوز ان يرتد من استوجر على الحج واشترط عليه طريق مخصوص ونحوه على وجه لا يقتضي تشخيص العمل فخالف ردا الى اجرة المثل في المشروط واما الشرط الذي خالف فيه فلا اجرة له نعم يبقى عليه ما هل هو من ان المتجه على هذا التقدير مراعاة التوزيع لا الرجوع الى اجرة المثل وان كان فيه ما عرفت سابقا فتجدد **المسألة الثانية** من اوصى ان يحج عنه ولم يعين المرات فان لم يعلم منه ارادة التكرار اقتصر على المرة التي تحصل بها الطبيعة الموصى بها كما في حد الفاضل وغيرها نحو ما الاوامر السيد عبده على ما حقق في محله لاصالة البراءة وغيرها بل يمكن دعوى دلالة اللفظ على ارادة ذلك فلا يصرح بالزائد كما لا امر به بل لو سلم دعوى صدق تحقق الوصية بالحج بتعدد الحج عنه في سنة واحدة الا ان فيه مزاحمة لحق الوارث المقتضي لوجوب الاقتصار على اقل ما يتحقق به الوصية الا مع رضا او فرض انحصار الوصية في اللفظ المزبور كما في نظائره وان علم ارادة التكرار المستوعب لماله حج عنه حتى يستوفي الثلث من تركته بلا خلاف ولا اشكال مع عدم اجازة الوارث لعدم تسلطه على غيره كما حرر في محله وعلى ذلك يحمل خبر محمد بن الحسن الاشعري قلت لابي الحسن ع جعلت فداك اني سئلت اصحابنا عما اريد ان اسئلك فلم اجد عندهم جوابا وقد اضطررت الى مسئلتك ان سعد بن سعد اوصى الي فاوصى في وصيته حجوا عني مبهما ولم يفسر فكيف اصنع قال يأتيك جوابي في كتابك فكتب الي يحج عنه ما دام له مال يحمله وخبر محمد بن الحسين قال لابي جعفر ع جعلت فداك قد اضطررنا الى مسئلتك فقال هات فقلت سعد بن سعد اوصى حجوا عني مبهما ولم يسم شيئا ولا ندري كيف ذلك فقال يحج عنه ما دام له مال وخبر محمد بن الحسين بن ابي خالد سئلت ابا جعفر ع عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما فقال يحج عنه ما بقي من ثلثه شيء لكن عن الشيخ وجماعة العمل بما في هذه النصوص وانه لم يعلم ارادة التكرار واختاره في الحدائق تحصيلا لليقين بالبراءة وفيه انه لا يقين بالشغل بازيد من المرة وما ابعد ما بينه وبين الاصبهاني حيث اقتصر على الخبرين الاخيرين ثم قال ويمكن ان يكونا بمعنى انه يحج عنه ان بقي من ثلثه شيء بعد وصيته مقدمة عليه بمعنى انه يخرج من الثلث فلا يفهم التكرار ايضا ولكنه كما ترى واقتصر في الدروس على الاسناد الى التكرار المزبور على الخبر الاخير ثم قال ولا يخفى ان ذلك انما يتم اذا علم منه ارادة التكرار على هذا الوجه والا اكتفى بالمرتين لتحقق التكرار بذلك كما يكفي المرة مع الاطلاق وفيه ان من المعلوم عدم كون لفظ التكرار عنوانا للوصية كي يكون المدار على تحقق مفهومه وانما الكلام فيما اذا كان عنوانها اللفظ المزبور في النصوص وقد يقال انه يحمل فرضه بعد العلم بالوصية بثلثه كما عساه يومي اليه قوله في الخبر الاول اوصى الي ولكن اقتصر على ذكر المصرف المزبور فهل يحج عنه مرة ويصرف الباقي في غيره من وجوه البر او يحمل على صرفه اجمع فيه لان تكرار مرابط ويحتمل ارادته بل لعل ظاهر الوصية بالثلث مع الاقتصار على المصرف المخصوص يقتضي ارادة صرف الجميع فيه بل قد يدعى ظهور الاقتصار في الوصية بالحج عنه في ارادة الوصية بالثلث وانه يصرف في ذلك وان لم يوص بالثلث بغير اللفظ المزبور نحو ما لو قال اخرجوا رد المظالم او تصدقوا عني ونحو ذلك ولعل مراد الشيخ ومن تبعه ذلك لا الحمل على التكرار بعيد وان كان ظاهر اللفظ خلافه ضرورة استبعاد مثل ذلك من مثله هذا كله اذا لم يكن في الحج الموصى به حج اسلام والا احتسب من الاصل ثم تكرر الحج بقدر الثلث كما هو واضح والله اعلم **المسألة الثالثة** اذا اوصى ان يحج عنه كل سنة بقدر معين من غلة بستان ونحوها فاتفق انه قصر ذلك القدر عن قيمة الحج جمع نصيب سنتين واستوجر به لسنة وكذا لو قصر ذلك صنف اليه من نصيب الثالثة بلا خلاف اجده فيه بل في ك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وفي كشف اللثام الى علمائنا لخبر علي بن محمد الحضيني كتب الى ابي محمد ع ان ابن عمي اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا في كل سنة وليس يكفي ما تامر في ذلك فكتب ع يجعل حجتين في حجة فان الله تعالى عالم بذلك وخبر ابراهيم بن مهزيار كتب اليه اعلمك ان مولاك علي بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك في كل سنة حجة بعشرين دينارا وانه قد انقطع طريق البصرة فتضاعفت المؤن على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا وكذلك اوصى عدة من مواليك في حججهم فكتب ع يجعل ثلاث حجج في حجتين ان شاء الله وضعفهما منجبر بما عرفت بل قيل انهما صحيحان في طريق الفقيه وقد يقال انهما مبنيان على معلومية ارادة الوصي صرف ذلك في الحج وظهور الوصية فيه وان القدر المخصوص انما كان لانه يفي به كما يومي اليه في الخبر الثاني وانه قد انقطع الى اخره فمع فرض قصوره يصرف غيره من الافراد فيه عملا بالوصية التي لم يعتبر في انفاذها كون الحج بقدر مخصوص بناء على ما عرفت اما اذا علم ذلك ففي الحج بما يمكن او العود ميراثا او الصرف في وجوه البر لم يرج امكان انفاذ صرف الوصية فيما ياتي من السنين والا انتظر وجوه قد ذكرنا نظيرها في كتاب الوصية وح فلا وجه لما في ك من امكان المناقشة بان انتقال القدر المعين انما يتحقق مع امكان صرفه فيه ولهذا وقع الخلاف في انه اذا قصر المال الموصى به عن الحج هل يصرف في وجوه البر او يعود ميراثا فيمكن اجراء مثل ذلك هنا لتعذر صرف القدر الموصى به في الوصية والمسألة محل تردد وان كان المصير الى ما ذكره الاصحاب لا يخ من قرب ضرورة ان ذلك كالحج المفروض ولو فضل من الجميع ان حصر السنين في عدد كعشرة ونحوها فضلة لا تفي بالحج ففي كشف اللثام عاد ميراثا او صرف في غيره من المبرات قلت فيتجه بوجوب دفعها اجرة في بعض السنين وان زادت عن اجرة المثل مع فرض الوصية بلا فضلة ح نعم لو امكن فرضها جرى فيها الوجهان بل يتعين الثاني منهما مع فرض الوصية بها وانه ذكر ذلك مصرفا لها فاتفق تعذره كما انه يتعين الاول اذا فرض اخراجها عن الوارث بالوصية المزبورة التي قد فرض تعذرها فتامل ولاحظ ما كتبنا في الوصية في مثل ذلك هذا وفي كشف اللثام ايضا الظاهر انه لم يكف نصيب حجة لها من البلد وكفى لها من غيره استوجر من حيث يمكن ولا يصرف فيهما ما لا اخرى وان نص في الوصية على الاستيجار من البلد لكن الخبر الاخير قد يوهم الخلاف ويمكن تنزيله على عدم امكان ذلك لا داعي الى هذا الاجتهاد في مقابلة النص المعمول به بين الاصحاب مع انه تبديل للوصية ايضا والمحافظة على كونه في كل سنة وان خالف ما من البلد بعد باولى من المحافظة على الاخير وان خالف الوصية في الاول بل هو اولى بعد ظهور النص والفتوى في ذلك وعلى كل حال فما في ك من ان القول باعتبار الحج من البلد او الميقات كما مر مخالف لظاهر الخبر المزبور في كون الوصية من البلد **المسألة الرابعة** لو كان عند انسان وديعة ومات صاحبها وعليه حجة الاسلام وعلم ان الورثة لا يؤدونها عنه جاز بل عن المنتهى عليه ان يقتطع منها قدر اجرة الحج حسبه من البلد او من الميقات ان لم يوص على الاصح والمتجه ان اوصى وخرج الزائد من الثلث او اجاز الوارث فيستاجر به من يؤديها عنه او يحج هو لانه خارج عن ملك الورثة بناء على ما قيل من التبين على ملك الميت ولصحيح بريد العجلي عن ابي عبد الله سألته عن رجل استودعني مالا فهلك وليس لولده علم بشيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم لكن لا دلالة فيه على عدم اعتبار استيذان الحاكم الذي هو الولي لمثل ذلك وان تمكن منه لاحتمال الامر منه لبريد الاذن به فلا اطلاق فيه ح يدل على خلافه فما عن الشهيد من استبعاد معه ان حكاه ولا

بل في الحدائق الجزم بمنافاته لاطلاق الصحيح في غير محله ضرورة انه من خطاب المشافهة والمتيقن من تعديته الى غير المشافهة ذلك نعم لو لم يتمكن منه اسقط هو
بلدك حسب انه كان من عدول المسلمين لان المؤمنين اولياء بعضهم بعض وظاهر المص والفاضل في عد اعتبار العلم بعدم اداء الوارث لكن عن بعض وط والمهذب
عدم اعتبار الظن الغالب فيمكن شمول العلم له وعلى كل حال فمع عدمه يستاذنهم واستجوده في كشف اللثام لان مقدار اجرة الحج وان كان خارجا عن ملك الورثة الا
ان الوارث مخير في جهات القضاء وله الحج بنفسه والاستيجار باجرة المثل فيقتصر في منعه من التركة على موضع الوفاق وفيه ان التخيير اعم من ذلك فقد يكون الوارث
طفلا او لا يطمئن بتاديته او دفعه له او دبعه او افرزها له ورثه انكر وجوب الحج على مورثه بل قد يشكل الدفع مع العلم بالاداء من دون استيذان الحاكم لتعلق
دين الحج به كما في تركة المديون الموقوف فيها للورثة على الاذن والتخيير في جهات القضاء لا يسقط الحق المزبور وان كان قد يدفع بان حق الدين وان تعلق
بالعين لكن المخاطب الوارث فمع فرض العلم بتاديته لم يجز منعه عنه بل لعله كذلك مع عدم العلم بحاله فضلا عن حال العلم ولعله لذا قيد الصحيح بما سمعت
بل عن كره اعتبار الامن من الضرر على نفسه وماله مع ذلك وهو حسن بل عن بعضهم انه اذا تمكن من اثبات وجوب الحج عليه ببينة مثلا لم يكن له الاستقلال
وله وجه وبالجملة ليس للاصحاب كلام منقح في جميع اطراف المسئلة وقد ذكرنا في الوصايا طرفا منه ثم ان مورد الرواية الوديعة ولكن الحق بها غيرها من الحقوق
المالية حق الغصب والدين ولعله مبني على ما ورد في الوديعة لان الحكمة التي لا فرق فيها بين الجميع الا ان اعتبار اذن الحاكم هنا اقوى من الاول خصوصا في الدين
الذي لا يتعين الا بقبض من له او من يقوم مقامه ومن هنا يتجه ما عن بعضهم ايضا من الحاق غير حجة الاسلام بها بل غير الحج من الحقوق المالية كالخمس والزكوة
والديون ونحوها بالحج في الحكم المزبور خلافا لبعضهم بل يتجه ما صرح به بعضهم من الضمان بالدفع الى الوارث المتمكن من منعه مع عدم الاداء منه ولو
تعدد الودعي وعلموا بالحق وعلم بعضهم ببعض توازعوا الاجرة ويمكن وجوب القضاء عليهم كفاية ولو قبضوا جميعا قدم السابق وغرم الباقون على
تردد للشهيد فيه مع الاجتهاد لعدم التفريط ولو اتفقوا اسقط عن كل منهم ما يخصه خاصة قال الشهيد ولو علموا بعد الاحرام اقرع بينهم وتحلل من لم
تخرج القرعة له **المسئلة الخامسة** اذا عقد الاحرام عن المستأجر عنه مثلا ثم نقل النية لنفسه لم يصح بلا خلاف ولا اشكال ولا يستحق له ثواب ولا عن غيره نعم
عن ف وط والجواهر والمع والجامع وهي وير انه اذا اكمل الحج وقع عن المستأجر عنه ويستحق الاجرة ولعله لاستحقاق المنوب عنه افعالها بالاحرام عنه فلا يؤثر
العدول بعد ان صار كالاجير الخاص الذي استحقت منفعته الخاصة بل بما ظاهره من خبر ابي حمزة عن الصادق ع في رجل اعطى رجلا مالا ليحج عنه فحج عن نفسه قال
هي عن صاحب المال ان ذلك كذلك حتى لو احرم لنفسه وما في المتن بعد ان حكى ذلك عن الشيخ قال بناء على ان نية الاحرام كافية عن نية باقي الافعال وان الاحرام
يستتبع باقي الافعال وان النقل فاسد لمكان النهي الى ان حكى مضمون خبر ابي حمزة ثم قال نعم الابلغ من الاول وكيف كان ففي المتن يظهر لي انها لا تجزي عن احدهما
وح لا اجرة وفاقا للفاضل في عد وبعض متاخري المتاخرين لان الاعمال بالنيات فلا تقع عن النائب بعد كون الاحرام لغيره لعدم صحة النقل اتفاقا
كما في ك واما عن المنوب عنه شرعا فلا نتفاء النية في باقي الافعال والرواية ضعيفة متروكة الظاهر محتملة لارادة الثواب له وفيه ان عدم النية بعد عدم
الاستحقاق عليه شرعا وصيرورته كالاجير الخاص غير قادح بناء على ملك المستأجر له ما يقع منه من العمل خصوصا اذا كان الواقع العمل المستأجر عليه
ونية القربة بعد فرض حصولها لا تنافي المعنى المعاملي وح فالرواية المزبورة مع تنزيلها على المعنى المزبور ليست متروكة الظاهر على انها منجبرة في خصوص
الفرض بفتوى من عرفت والله العالم **المسئلة السادسة** اذا اوصى ان يحج عنه ولم يعين الاجرة والمبلغ وقلنا بظهورها في ارادة البلد من ذلك فان كان بقدر
ثلث التركة او اقل صح وتعين واجبا كان او مندوبا بالعموم الوصية وان كان لا يجب على الاجير القبول وان كان ازيد فان كان الحج واجبا ولم يجز الورثة كانت اجرة
المثل من الميقات في قول ومن البلد في قول اخر والا صح الزائد من الثلث وان كان ندبا حج عنه من بلده بناء على ظهوره من الاطلاق وان احتمل الثلث
وان قصر حج عنه من بعض الطريق وان قصر عن الحج حتى لا يرغب فيه اجير صرف في وجوه البر وقيل يعود ميراثا هذا ولكن في ك قد جعل صور المسئلة ثمان
فقال الاولى ان يعين الاجير والاجرة معا ويكون الحج واجبا ويجب اتباع ما عينه الموصي ثم ان كانت الاجرة المعينة مقدار اجرة المثل او اقل نفذت من الاصل
وان زادت كانت اجرة المثل من الاصل والزيادة من الثلث ان لم يجز الورثة ولو امتنع الموصى له بطلت الوصية واستوجر غيره باقل ما يوجد من يحج به عنه
وفيه بعد تنزيل الاطلاق الخروج من الاصل على الميقات او على القول الاخر انه لا وجه لبطلان الوصية اذا لم يظهر منها تقييد المبلغ المعين بخصوصية الاجير
المخصوص بل ينفذ وصيته بالمبلغ المعين لغيره المساوي له ومن ذلك يعلم النظر فيما ذكره في الثانية وهي الصورة بحالها والحج مندوب قال ويجب اخراج
الوصية من الثلث الا مع الاجازة وينفذ من الاصل ولو امتنع الموصى له من الحج فالظاهر بطلان الوصية لانها انما تعلقت بذلك المعين فلا يتناول
غيره نعم لو تعلق غرض الموصي بالحج مطلقا وجب اخراجه لان الوصية على هذا التقدير تكون في قوة شيئين فلا يبطل احدهما بفوات الاخر ضرورة ان ذلك
مقتضى الوصية الا ان يعلم ارادة التقييد لا ان التعيين مقتضاه حتى يعلم الاطلاق مع فرض كون الوصية على وجه لا يظهر منها احد الامرين ولو
عين الاجير خاصة والحج واجب استوجر باجرة المثل من الاصل بل لا يبعد وجوب اعطائه اجرة مثله ان امتنع وان خرج ما زاد منها على اجرة المثل من الثلث
ولو امتنع الموصى له ففي ك سقطت الوصية الا اذا علم تعلق غرض الموصي بالحج مطلقا ولو عين الاجرة خاصة والحج واجب فان كانت مساوية لاجرة المثل فلى
صرفها الوارث الى من شاء ممن يقوم بالحج وكذا ان نقصت وان كانت زائدة كان ما يساوي اجرة المثل من الاصل والزائد من الثلث وهو حسن لكن ولاية ذلك الى
الحاكم ان لم يكن له وصي على ذلك لا الى الوارث ولو كان الحج مندوبا فالاجرة كلها من الثلث الا مع اجازة الوارث ولو لم يعين اجرة ولا اجيرا وكان الحج واجبا اخرج
عنه من اصل المال باقل ما يوجد من يحج به عنه من الميقات على الاصح ولو كان الحج مندوبا خرجت الاجرة من الثلث الا مع اجازة الوارث وقد تقدم سابقا ما يعلم
منه التفصيل في كثير من هذه الاحكام كما انه قد ذكرنا في الوصية ما يعلم منه صرف مثل ذلك في وجوه البر او عوده ميراثا وان ناقش الاول هنا في ك بعد ان نسبه
الى الشهرة بل مال الى عوده ميراثا ثم حكى عن المحقق الثاني التفصيل بين قصوره ابتداء فيعود ميراثا وبين طروء القصور فيصرف في وجوه البر وان استحسنه ثم

قال

قال ولعل القول بعوده ميراثا مطلقا اقرب وفيه ما لا يخفى في الوصية التي صحت واتفق تعذر مصرفها كما اوضحنا تفصيل ذلك في كتاب الوصية بل ذكرنا فيه ايضا ما يعلم
منه الكلام في المسئلة **السابعة** وهي اذا اوصى في حج وغيره قدم الواجب على غيره فان كان الكل واجبا كحج وزكوة وخمس وكفارة ونحو ذلك وقصرت التركة
قسمت على الجميع بالحصص وعن بعض اصحابنا تقديم الحج لاولويته ولا ريب في ضعفه بل ربما كان احتمال تقديم غيره من الحق المالي للمخرج الناس اولى المسئلة
الثامنة من كان عليه حجة الاسلام ونذر اخرى ثم مات بعد حصول الاستقرار لها بحصول التمكن منهما فلم يفعل فعن ابي علي والشيخ ويحيى بن سعيد بل الم
في المع اخرجت حجة الاسلام من الاصل والمنذورة من الثلث لانه كالمتبرع به وصحيح ضريس بن اعين سئلت ابا جعفر ع عن رجل عليه حجة الاسلام ونذر في شكر
ليحجن رجلا فمات الرجل الذي نذر قبل ان يحج حجة الاسلام وقبل ان يفي لله بنذره فقال ان كان ترك مالا حج عنه حجة الاسلام من جميع ماله ويخرج من ثلثه ما يحج به
عنه للنذر وان لم يكن ترك مالا الا بقدر حجة الاسلام حج عنه حجة الاسلام مما ترك وحج عنه وليه النذر فانما هو مثل دين عليه وصحيح ابن ابي يعفور سئل الصادق ع
عن رجل نذر لله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت الله الحرام فعافى الله الابن ومات الاب فقال الحجة على الاب يؤديها عنه بعض ولده قال هي واجبة على ابنه الذي
نذر فيه فقال هي واجبة على الاب من ثلثه او يتطوع ابنه فيحج عن ابيه فان الحجاج الغير ليس لابن المال بحجة هو دين مالي محض بلا شبهة فاذا لم يجب الا من الثلث فحج
نفسه اولى بذلك يظهر لك ما في مناقشته سيدك في الاستدلال بهما كما انه منه يظهر ايضا انه لو ضاق المال الا عن حجة الاسلام اقتصر عليها ويستحب ان
يحج عنه للنذر نعم لما كان ذلك مخالفا للاصول ولم يعلم العمل به من الاصحاب فلا استقرار ذلك عليه حمله في محكي المخ على النذر في مرض الموت فيسقط
الاستدلال به ح ولعله لذا ترك الاصحاب اي الاصحاب كابن ادريس بل قيل انه مقتضى اطلاق المقنعة و ق من ساوى بين المنذورة وحجة الاسلام في الاخراج من
الاصل والقسمة مع قصور التركة وهو اشبه باصول المذهب وقواعده ضرورة كون كل منهما دينا واحتمال سقوط المنذورة بالموت لانه واجب بدني
كما في ك مناف لما يظهر من الادلة من كونه واجبا ماليا سواء تعلق به خطاب الاصل او خطاب النذر كما اوضحنا ذلك سابقا نعم قد يشكل القسمة بينهما
في حال القصور مع فرض عدم حصول كل منهما بما يخصه لعدم الفائدة في التقسيم المزبور وبامكان ترجيح حج الاسلام بوجوبها باصل الشرع والتفريط
في تاخيرها والوجوب المبادرة لها وما سمعته من صحيح ضريس ولكن يستحب قضاء المنذورة عنه للخبرين وعن ظاهر ابي علي الوجوب ولعله لذا جزم في عد باخراج
المنذورة من الاصل كحج الاسلام وبقسمة التركة بينهما اي مع سعتها لهما ثم قال ولو اتسعت لاحدهما خاصة قدمت حجة الاسلام بل حكاه شارحه عن
مبروه وطو الجامع والاصباح عن المص في الكتاب بل قال لا فرق بين تقدم النذر على حجة الاسلام وتاخره عنها للخبر ح وكذا ان وجبتا من البلد فاتسعت
التركة لاحدهما منه وللاخرى من الميقات اخرجت حجة الاسلام من البلد والمنذورة من الميقات الا ان يدخل اليسر من البلد في النذر فيقوى العكس لاصالة
وجوبه ح فيها وفي حجة الاسلام من باب المقدمة قلت لكن ظاهر المص عدم ترجيح احدهما على الاخرى فتوزع التركة عليهما ولو لبعض الافعال فيهما كما ان
ظاهره عدم العمل بالصحيح المزبور فيما تضمنه حيث انه بعد ان اشار اليه بقوله وفي الرواية اذا نذر ان يحج رجلا ومات وعليه حجة الاسلام اخرجت حجة الاسلام
من الاصل وما نذره من الثلث قال والوجه التسوية لانهما دين كما صرح به في ذيل الخبر المزبور ومنه يظهر نوع اضطراب فيه هذا وقد تقدم سابقا ما له نفع
في المقام فلاحظ وتامل **المقدمة الثالثة** في اقسام الحج وهي ثلثة تمتع وقران وافراد بلا خلاف اجده فيه بين علماء الاسلام بل اجماعهم بقسميه عليه
مضافا الى النصوص المتواترة فيه او القطعية بل قيل انه من الضروريات لكن عن عمر متواترا انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله ص انا محرمهما ومعاقب عليهما
متعة النساء ومتعة الحج وظاهره عدم مشروعية المتعة في الحج اصلا بمعنى بقاء الحج عنده كما كان قبل نزول التمتع ما بين افراد وقران وقد اخبره بذلك رسول
الله ص في المروي متواترا عنه في حجة الوداع انه جاء جبرئيل عند فراغه من سعيه فامره ان يامر الناس ان يحلوا الا سائق هدي فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان هذا
جبرئيل واومى بيده الى خلفه يامرني ان امر من لم يسق هديا ان يحل ولو استقبلت من امري ما استدبرت لصنعت مثل الذي امرتكم ولكن سقت الهدي ولا ينبغي
لسائق الهدي ان يحل حتى يبلغ الهدي محله قال فقال له رجل من القوم وهو عمر انخرج حجاجا ورؤسنا تقطر فقال له رسول الله ص اما انك لن تؤمن بعدها ابدا فقال
له سراقة بن مالك بن خثعم الكناني يا رسول الله علمنا ديننا كانما خلقنا اليوم فهذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام لما يستقبل فقال له رسول الله ص بل هو للابد
الى يوم القيمة ثم شبك اصابعه بعضها الى بعض وقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ولكن اولياؤه حملوا ذلك على ارادة الانتقال من حج الافراد الى التمتع وعلى
كل حال هي مخالفة لرسول الله ص على وجه يقتضي الكفر وكم له وكفى بالله حاكما اما حج التمتع فصورته المتفق عليها في الجملة على الاجمال ان يحرم من الميقات بالعمرة المتمتع
بها الى الحج ويتوصل بها اليه من قولهم حبل ماتع اي طويل ومتع النهار طال وارتفع والمتنفع بها بالتحلل بينها وبين الحج او بالاحرام للحج من مكة ولا لا احتياج الى
الاحرام له من غير مكة او بفعلها في اشهر الحج لما تقوم من انه لم يكن تفعل في الجاهلية فيها او غير ذلك مما لا يجب التعرض له في النية قطعا بل يكفي فيها قصد عمرة هذا النوع
من الحج ثم يدخل مكة فيطوف لها سبعا بالبيت ويصلي ركعتيه بالمقام ثم يسعى لها بين الصفا والمروة سبعا ويقصر فاركان العمرة من هذا الاحرام و
الطواف والسعي واما التلبية ففيها خلاف معروف في الخلاف في البتة انها شرط او ركن ثم ينشئ احراما للحج من مكة الا مع التعذر وتعذر الرجوع يوم التروية الثامن
ذي الحجة الذي امر الله فيه ابرهيم ع ان يروى من الماء على الافضل والا فيقدم ما يعلم انه يدرك الوقوف بعرفات ثم يأتي الى عرفات يوم عرفة فيقف بها من الزوال
الى الغروب مع الاختيار ثم يفيض ويمضي منها الى المشعر فيبيت فيه ويقف به مع الاختيار بعد طلوع الفجر ثم يفيض الى منى فيحلق بها يوم النحر ويذبح هديه ثم
يفيض الى منى فيحلق بها يوم النحر ويصلي ركعتيه ويسعى سعيه وطاف طواف النساء او ينحر الا اذا فقده وياكل منه ويرمي جمرة العقبة مراعيا للترتيب بينها فيرمي
اولا ثم يذبح او ينحر ثم يحلق او يقصر او يمر الموسى على راسه ان لم يكن عليه شعر ثم يمضي لكن في المتن هنا ان شاء الى مكة ليومه او لغده لعذر او مطلقا على الخلاف الآتي
وطاف طواف الحج عليه من الحلق وصلى ركعتيه وبالى تاخر الذبح او الحلق عن الطواف والسعي ضرورة او نسيانا او تقديم الطواف والسعي على الوقوفين ضرورة
ثم عاد الى منى لرمي ما تخلف عليه من الجمار فيبيت بها ليالي التشريق وهي ليلة الحادي عشر والثاني عشر ويرمي مع الاختيار عليه الجمار في ايامها الثلث

ولمن انفى الانشاد والقصد فى احرامه كما ستعرف انشاء الله بنفر فى الثانى عشر فيسقط عنه رمى الثالث والمبيت ليلته كما اشار اليه المصنف بقوله وان شاء اقام بمنى حتى
يرمى جماره الثلث يوم الحادى عشر ومثله يوم الثانى عشر ثم ينفر بعد الزوال فان قام الى النفر الثانى وهو الثالث عشر ولو قبل الزوال لكن بعد الرمى جاز ايضا
وعاد الى مكة للطوافين والسعى وفى التحكم بجواز الافاضة بمنى ايام التشريق قبل الطوافين والسعى منافاة لما سيذكره فى محله من عدم جواز تاخير ذلك عن
غد يوم النحر وكانه رجوع عن الفتوى وربما جمع بين الكلامين بحمله على الجواز هنا على معنى الاجزاء وهو لا ينافى حصول الاثم بالتاخير وهو مقطوع
بفسادها والاصح ما اختاره المصنف هنا من جواز تاخير ذلك الى انقضاء ايام التشريق للاخبار الكثيرة الدالة عليه وسيجيء الكلام فى ذلك مفصلا وقد تبع فى ذلك
جماعة قال بجواز الافاضة بمنى ايام التشريق قبل الطوافين والسعى للمتمتع وغيره وهو اصح القولين وبه اخبار صحيحة وما ورد منها بما ظاهره النهى عن التاخير محمول على
الكراهة جمعا بينها وعلى هذا القول يجوز تاخيرها طول ذى الحجة وربما قيل بجواز تاخير المتمتع عن يوم النحر الى الغد خاصة وجمع الشيخ بين الاخبار بحمل اخبار التاخير
على غير المتمتع واخبار النهى عليه وما قدمناه اجود واعلم انه سيأتى فى كلام المصنف اختيار المنع عن الغد من غير اشارة الى خلاف وهنا اختار الجواز فكانه رجوع
الى اخر ما ستعرف والتحقيق فى ذلك انه كما تعرف ان الحج من هذه الاحرام والوقوفان وطواف الحج وسعيه بمعنى البطلان بترك احدها عمدا بل الوقوفين ولو
سهوا وقد عرفت ان المراد هنا الذكر على الاجمال وكيف كان فهذا القسم فرض البعيد عن مكة ممن لم يكن فدخ مع الاخبار باجماع علمائنا والمتواتر من
نصوصنا الذى منه يظهر وجه الدلالة فى الاية فيبطل لعله من ضرورة بان مذهبنا انه فى تحديد ذلك خلاف بيننا فعن ظاهر الاقتصاد والنهاية ومجمع البيان
وفقه القرآن وروض الجنان والجمل والعقود والغنية وفى والكافى و تذكرة والجامع والاصباح والاشارة وغيرها هو من كان بين منزله وبين مكة اثنى عشر ميلا
فما زاد من كل جانب وقيل القائل الشيخ فى تفسيره والصدوقان والمصنف فى غير المقنع والفاضل فى الكرك و برى والشهيدين والكركى وغيرهم ثمانية واربعون
ميلا بل لم نسبه الى اكثر الاصحاب وفى غيرها الى المشهور وان كان تحقيقه كما انه لا يخفى عليك ضعف ما عن المصنف من نسبة القول الاول الى الندرة ولعل الاول اقوى لانه
على انه فرض من لم يكن حاضرى المسجد الحرام ومقابل الحاضر هو المسافر وحد السفر اربعة فراسخ كما حررناه فى محله مؤيدا بالاطلاق ما دل على وجوب التمتع
خرج منه الحاضر وما الحق به مما هو دون ذلك قطعا فيبقى الباقى ولعل الثانى لصحيح زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قلت له قول الله عز وجل فى كتابه ذلك لمن لم يكن فقال يعنى
اهل مكة ليس عليهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل فى هذه الآية وكل من كان اهله وراء
ذلك فعليه المتعة وعن القاموس عسفان كعثمان موضع على مرحلتين من مكة وذات عرق بالبادية ميقات اهل العراق وعن كرة ذات عرق على مرحلتين من
مكة وعن المصباح المنير المرحلة المسافة التى يقطعها المسافر فى نحو يوم والجمع مراحل وعن كتاب شمس العلوم يقال بينهما مرحلة اى مسيرة يوم ويؤيده النص بالتصحيح
عن عبيد الله الحلبى وسليمان بن خالد وابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام ليس لاهل مكة ولا لاهل مر ولا لاهل سرف متعة وذلك لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن
حاضرى الحج ونحوه خبر سعيد الاعرج بناء على ما فى المنتهى من انه معلوم كون هذه المواضع اكثر من اثنى عشر ميلا بل عن القاموس ان بطن مر موضع من مكة
على مرحلة وسرف ككتف موضع قرب التنعيم لكن عن الواقدى بين مكة ومر وخمسة اميال وعن غيره فى حديث تزويج ميمونة بسرف هو بكسر الراء موضع من مكة
على عشرة اميال وقيل اقل او اكثر وخبر ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قلت لاهل مكة متعة قال لا ولا لاهل البستان ولا لاهل ذات عرق ولا لاهل عسفان ونحوها
وفى الوافى البستان بستان ابن عامر قرب مكة مجتمع النخلتين اليمانية والشامية وخبر زرارة عن ابى جعفر عليه السلام سألته عن قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن الخ قال
اهل مكة ليس لهم متعة ولا عليهم عمرة قلت فما حد ذلك قال ثمانية واربعون ميلا من جميع نواحى مكة دون عسفان وذات عرق وخبر على بن جعفر قلت لاخى موسى عليه السلام
لاهل مكة ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام هذا ولكن فى حسن حريز عن ابى عبد الله عليه السلام
فى قول الله عز وجل ذلك لمن الخ قال من كان منزله على ثمانية عشر ميلا من بين يديها وثمانية عشر ميلا من خلفها وثمانية عشر ميلا عن يمينها وثمانية عشر ميلا عن
يسارها فلا متعة له مثل مر واشباهه وفى آخر يمكن الجمع بينه وبين صحيح زرارة السابق بالحمل على التخيير بين التمتع وغيره لمن بعد بثمانية عشر ميلا والتعيين على من بعد
بثمانية واربعين ميلا لكنه كما ترى لا شاهد له نعم فى صحيح حماد بن عثمان عنه عليه السلام فى حاضرى المسجد الحرام قال ما دون المواقيت الى مكة وفى صحيح الحلبى عنه عليه السلام
قال فى حاضرى المسجد الحرام ما دون المواقيت الى مكة من حاضرى المسجد الحرام وليس لهم متعة ولا يخفى عليك ما فى هذه النصوص من التشويش بل الاشكال
حتى ان المحدث البحرانى مع الطمأنينة بها قد اعترف بذلك لان الثمانية والاربعين عبارة عن مسيرة يومين كما صرح به فى مسافة القصر وح يلزم الاشكال فى خبر
زرارة وابى بصير بل وكلام الاصحاب الذين صرحوا بان عسفان وذات عرق من توابع مكة وداخلة فى مسافة الثمانية والاربعين وقد سمعت التصريح عن القاموس
وغيره فى كرة بكونهما على مرحلتين عن مكة كما انك قد سمعت كون المراد بالمرحلتين مسيرة يوم وح يكون الموضعان خارجين عن المسافة المزبورة الى ان قال فهما
عن الاشكال الا بالطعن فيما سمعته عن القاموس وكرة بكون المكانين ليس على مرحلتين او بالطعن فيما سمعته من المصباح وشمس العلوم من عدم كون
المرحلة مسيرة يوم والكل مشكل انتهى وحاول ابن ادريس رفع الخلاف بين الاصحاب بتقسيط الثمانية والاربعين على الجوانب فقال وحده من كان بينه وبين
بين المسجد الحرام ثمانية واربعون ميلا من اربع جوانب البيت فى كل جانب اثنى عشر ميلا ولعله استشعره مما فى محكى طو هو كل من كان بينه وبين المسجد الحرام
اثنى عشر ميلا من جوانب البيت الاقتصاد من كان بينه وبين المسجد من كل جانب اثنى عشر ميلا وما عن الحلبى واما القران والافراد ففرض اهل مكة وحاضرها
ومن كان داره اثنى عشر ميلا من اى جهاتها كان واصرح من ذلك ما عن التبيان ففرض التمتع عندنا هو اللازم لكل من لم يكن من حاضرى المسجد الحرام وهو من
كان على اثنى عشر ميلا من كل جانب الى مكة ثمانية واربعين ميلا بل عن ابن الغريب موافقته على هذا التنزيل وجعل من الصريح فيه قول الصدوق وحد
المسجد اهل مكة وحواليها على ثمانية واربعين ميلا ونحو كلامه فى الهداية والامالى وان كان فيه ما فيه ولكن ذلك كله يؤيد ما قلناه من الرجوع الى الطلاق
ما دل على وجوب التمتع مع الاقتصار على الفرد المتيقن من الملحق بالحضور وهو من الاثنى عشر ميلا فما دون بل لعل ذلك هو المتعارف فى التحديد بالخصوص المواقيت

محو البها بخلاف الثمانية واربعين ميلا المسافة الخصوص حقيقة ومجازا فلا يصلح تحديدا على وجه يكون تحقيقا فى تقريب على حسب غيره مما جاء التحديد
فيه كذلك مثل المسافة والوجه والركوع ونحوها واحتمال المراد شرعا وانه لم يكن من افراد مجاز الخصوص كما ترى بل قوله عليه السلام دون عسفان وذات عرق الذى
قد عرفت انهما على مرحلتين يؤيد الاثنى عشر ميلا لعدم القائل بغيرهما مما هو دون الثمانية واربعين ميلا بل يؤيده ايضا خبر الثمانية عشر فانه اقرب اليها
من الثمانية واربعين بل لعله من الاثنى عشر ميلا التقريبية كما انه قد يؤيد ما ذكره ابن ادريس معلومية عدم كون الثمانية واربعين ميلا من مجاز الخصوص فضلا عن
حقيقته فلا ريب ان الاقوى التحديد بالاثنى عشر مع احتمال ارادة التقريبية منها التى يندرج فيها الثمانية عشر فضلا عن كون مبدأ التحديد مكة او المسجد
وان من كان على راسها فهو من الداخل والخارج ضرورة ان ذلك كله انما يجىء على التحقيقى لا التقريبى الذى يندرج فيه ذلك كله فتم جدا فان منه يمكن الجمع
بين النصوص كلها وكيف كان فان عدل هؤلاء الى القران والافراد فى حجة الاسلام اختيارا لم يجز بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه ولما عرفت من انهم
مأمورون بغيرهما حاله كالاختلاف فى انه يجوز لهم ذلك مع الاضطرار كضيق وقت وحيض بل الاجماع ايضا بقسميه عليه مضافا الى النصوص المستفيضة و
المتواترة فى ذلك وستسمع جملة منها انشاء الله وكذا الخلاف ايضا فى افضلية التمتع على قسيميه لمن كان الحج مندوبا بالنسبة اليه لعدم استطاعته او لحصول حج الاسلام
منه والنصوص مستفيضة فيه او متواترة بل هو من قطعيات مذهب الشيعة بل فى بعضها عن الصادق عليه السلام لو حججت الفى عام ما قدمتها الا متمتعا ولا فرق فى ذلك بين
ان يحج عن نفسه او عن غيره ولا بين من اعتمر فى رجب وشهر رمضان وغيرهما ولا بين المقيم فى مكة سنة عشر سنين وغيره ولكن شرطه اى حج التمتع سواء كان
مندوبا او واجبا اربعة الاول النية التى قد عرفت اعتبارها فى كل عبادة الا انه قيل المراد بها هنا نية الاحرام كما فى س وفيه ان ذكرها فيه حينئذ مغن عنه هنا على انه لا فرق
بينه وبين باقى افعال الحج والعمرة فى اعتبار النية فيها فلا معنى لتخصيص الاحرام من بينها بذلك فان قيل ان الوجه فى ذلك كونه معظم الافعال واكثر الاحكام لكنه كما ترى
ولعله لذلك كان الاولى ارادة نية حج التمتع بجملته بل فى كذا عن التذكرة ان ظاهر الاصحاب وصريح سلار ذلك لكن فى الشرح المراد من النية نية الاحرام ويظهر من سلار واهانية الخروج
الى مكة وفى ط الافضل ان يقارنها الاحرام فان فاتت جاز تجديدها الى وقت التحلل ولعله اراد نية التمتع فى احرامه لا مطلق نية الاحرام ويكون هذا التحديد
بناء على جواز الاحرام المطلق كما هو مذهب الشيخ وعلى جواز العدول الى التمتع من احرام الحج او العمرة المفردة وبهذا يشعر ان النية المعتد بها هى نية النوع المخصوص
قلت فيكون موافقا لما قلناه ولكن اشكله هو وغيره باقتضاء الجمع بين هذه النية والنية لكل فعل من افعال الحج علي حدة ولا دليل عليه بل الاخبار تابى عن ذلك قلت
يمكن ان يكون مستنده صحيح زرارة سألت ابا جعفر عليه السلام عن الذى يلى المفرد للحج فى الفضل فقال المتعة فقلت وما المتعة فقال يهل بالحج فى اشهر الحج فاذا طاف بالبيت
وصلى الركعتين خلف المقام وسعى بين الصفا والمروة قصر واحل فاذا كان يوم التروية اهل بالحج الخبر ولا داعى الى حمله على ارادة العمرة من الحج مضافا الى الامر بجمله
والامر بكل منها على وجه يظهر منه ارادة اعتبار النية المستقلة وانه لا يكفى فيه النية الاولى لا تنافى بين وجوب نية الاجمال ونية التفصيل ولعل هذا اولى مما فى كشف
اللثام من ان المراد النية لكل من العمرة والحج وكل من افعالهما المتفرقة من الاحرام والطواف والسعى ونحوها كما يأتى تفصيلها فى مواضعها لا نية الاحرام وحدها كما
فى س الثانى وقوعه فى اشهر الحج بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى قول الصادق عليه السلام فى خبر عمر بن يزيد ليس يكون متعة الا فى اشهر الحج وغيره فلا يصح وقوع
عمرته فى غيرها فضلا عنه وهى على الاصح شوال وذو القعدة وذو الحجة كما عن الشيخين فى الاركان وبه وابى ادريس و الجمل القاضى فى شرح الجمل الظاهر الاشهر فى
الآية وصحيح معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام وحسن زرارة عن الباقر عليه السلام واجزاء الهدى وبدله طول ذى الحجة بل الطواف والسعى كما ستعرف وقيل كما عن الحسن والتبيان والجواهر
وروض الجنان هى شوال وذو القعدة وعشرة ايام من ذى الحجة بل عن الثانى والرابع اتفاقنا عليه لان افعال الحج باصل الشرع تنتهى بانتهاء العاشر وان رخص فى تاخير
بعضها وخروج ما بعده من الرمى والمبيت عنها ولذا لا يفسد الاخلال بها والخبر عن ابى جعفر عليه السلام كما عن التبيان و وقيل كما عن الاقتصاد والجمل والعقود والمهذب
الشهوان وتسعة ايام من ذى الحجة لان اختيارى الوقوف بعرفات فى التاسع بل عن الغنية وتسع من ذى الحجة اى كمالها فيخرج الثامن الا ان يكون قد توسع وعن
منه اى ثمان ليال منه فيخرج الثامن الا ان يكون توسع وقد يكون حينئذ بالثامن لانه اخر ما شرع فى اصل الشرع للاحرام بالحج وان جاز التاخير رخصة وقيل كما عن
ط وق والوسيلة والجامع الشهران والى طلوع الفجر من يوم النحر لانه لا يجوز الاحرام بالحج بعده لفوات اضطرارى عرفة ولكن يدرك اختيارى المشعر الى طلوع الشمس
ولذا حكى عن ابن ادريس اختياره فى موضع بل قيل هو ظاهر جمل العلم والعمل والمصباح ومختصره ومجمع البيان ومتشابه القرآن لان فيها انها شوال وذو القعدة وعشرة
من ذى الحجة بناء ان العشر المقتضى لكون التمييز الليالى ويحتمل التوسع وكيف كان فالظاهر لفظية الخلاف نحو ذلك كما اعترف به غير واحد للاتفاق على ان الاحرام
بالحج لا يتاتى بعد عاشر ذى الحجة وكذا عمرة التمتع وعلى اجزاء الهدى وبدله طول ذى الحجة وافعال ايام منى ولياليها نعم فى تثليث الخلاف فيها العلة مبنى على الخلاف
الاتى فى وقت المتعة وفيه انه لا اثم فى بعضها والله العالم وعلى كل حال فضابط وقت الانشاء لحج التمتع وابدائه فى هذه المدة ما يعلم انه يدرك المناسك فيه
كغيره من الواجبات الموقتة والثالث ان يأتى بالحج والعمرة فى سنة واحدة بلا خلاف فيه بين العلماء كما اعترف به فى كذا وغيرها وهو الحجة ان تم اجماعا مضافا الى التأسى
من قوله دخلت العمرة فى الحج وهكذا وشبك بين اصابعه وصحيح حماد او حسنه عن ابى عبد الله عليه السلام من دخل مكة متمتعا فى اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت
له حاجة الى عسفان او الى الطائف او الى ذات عرق خرج محرما ودخل ملبيا بالحج فلا يزال على احرامه فان رجع الى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى
منى قال فان جهل فخرج الى المدينة او الى نحوها بغير احرام ثم رجع فى ابان الحج فى اشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرما او بغير احرام فقال عليه السلام ان رجع فى شهره دخل مكة بغير
احرام وان دخل مكة فى غير الشهر دخل محرما قال فاى الاحرامين والمتعتين متعته الاولى او الاخيرة قال الاخيرة هى عمرته وهى المحتبس بها التى وصلت بحجته وخبر معوية
ابن عمار قلت لابى عبد الله عليه السلام من اين يفترق المتمتع والمعتمر فقال ان المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر اذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين عليه السلام فى ذى الحجة ثم راح
يوم التروية الى العراق والناس يروحون الى منى وصحيح صفوان عن ابى جعفر عليه السلام اذا دخل المعتمر مكة غير متمتع فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وصلى ركعتين
خلف مقام ابرهيم عليه السلام فليلحق باهله ان شاء وقال انما انزلت العمرة والمتعة لكن المتعة دخلت فى الحج ولم تدخل العمرة فى الحج ومرسل ابان عن ابى عبد الله عليه السلام المتمتع

مجلس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج الا ان يأبق غلام له او تضل راحلته فيخرج محرما ولا يجاوز الا على قدر ما لا تفوته عرفة وصحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قلت لابي جعفر عليه السلام كيف اتمتع قال تأتي الموقف فتلبي بالحج فاذا اتى مكة طاف وسعى واحل من كل شيء وهو محتبس ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج وحسن معوية قلت لابي عبد الله عليه السلام انهم يقولون في حجة التمتع حجة مكية وعمرته عراقية قال كذبوا او ليس هو مرتبطا بحجه لا يخرج منها حتى يقضي حجه اذ الظاهر كون المراد بيان خطائهم في ذلك الذي ماله الى كون حج التمتع او واد وعمرته كلا بزعمهم لحصول الفصل بينهما فان الحج اذا كان مرتبطا بالعمرة على وجه لا يجوز الانفصال على العمرة لا تكون العمرة مفردة ولا الحج فما في كشف اللثام بعد ان ذكر الاستدلال بذلك من زاد ما رواه في المعتبر عن سعيد بن المسيب كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله يعتمرون في اشهر الحج فاذا لم يحجوا من عامهم ذلك لم يهدوا وقال ويدل له الجميع ظاهرة الضعف ولكن ظاهر كونه الاتفاق عليه لا يخفى من نظر خصوصا ما النسبة الى بعضها الذي هو كالصريح في ان عمرة التمتع مع حجة في تلك السنة كالعمل الواحد بل ظاهرها انه لا يجوز الانفصال على العمرة وجعلها مفردة بعد ان دخل متمتعا بها فانه بذلك يكون مرتبطا ومحتبسا بحج تلك السنة معها الا مع الضرورة كما تعرف فمن يحكى كالمرعن صريح الشيخ وجمع من الاصحاب و لولا ظهور هذه النصوص في ذلك لا شكل اثبات الشرطية المزبورة اذ الموجود في كونه الثالث ان يقع الحج والعمرة في سنة واحدة فلو اعتمر ثم حج في السنة القابلة فلا دم عليه سواء اقام بمكة الى ان رجع او رجع وعاد لان الدم انما يجب اذا زاحم العمرة حجة في وقتها وترك الاحرام بحجة من الميقات مع حصوله في ذلك الامكان ولم يوجد وهذه الشرائط الثلثة عندنا شرائط في التمتع وليس صريحا في الاجماع بل ولا ظاهرا على ان في شيء والاعتبار بالاهلال اذ فات اشهر الحج لا بالافعال او الاهلال ثم قال لو بقي بالحج في السنة القابلة فليس بمتمتع نعم لو بقي على احرامه بالعمرة من غير اتمام الافعال الى القابل احتمل الاجزاء ولو قلنا انه صار معتمرا بمفردة بعد خروج اشهر الحج لما بحل المحرر وان كان فيه ايضا ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه ضرورة ان ما ذكره من كون الاعتبار بالاهلال يخالف ظاهر النص والفتوى الدال على اشتراط وقوع العمرة في اشهر الحج فانها اسم لمجموع الافعال فيجب وقوعها بها ولا يكتفي بالاهلال كصحيح ذلك فضلا عن ذلك لما سمعت من خبر الحلبي على الاتيان بهما في سنة ولعدة اذ من المعلوم عدم وقوع العمرة بتمامها في سنة الحج في الفرض لان من افعالها الاحرام والفرض وقوعه في السنة الماضية على ان مقتضى قوله دخلت العمرة في الحج كون حكمها حكم الحج فكما لا يجوز البقاء على احرام الحج الى القابل فكذا العمرة والله العالم والرابع ان يحرم بالحج له من بطن مكة مع الاختيار والتذكر بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل في كشف اللثام الاجماع عليه لكن قال اسحق سألت ابا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة او الى ذات عرق او الى بعض المعادن قال يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج قلت فانه دخل في الشهر الذي خرج فيه قال كان ابي مجاورا ههنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق احرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج ولا صراحة فيه بما في ذلك ولكن افضل مواضعه منها المسجد اتفاقا كما في المدارك لكونه اشرف الاماكن ولاستحباب الاحرام عقيب الصلوة التي هي في المسجد افضل ولقول الصادق عليه السلام في حسن معوية اذا كان يوم التروية ان شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم عليه السلام او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج وفي خبر ابي بصير اذا اردت ان تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين اردت ان تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين اردت ان تحرم الى ان قال ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات الخ على كل حال لا يتعين الاحرام منه فما عن كره وانا وهيه بعض العبارات لكن سأل عمرو بن حريث الصادق عليه السلام من اين اهل بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من المسجد وان شئت من الطريق وافضله المقام لقول الصادق عليه السلام في خبر عمر بن يزيد اذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك وعن الصدوق التخيير بينه وبين الحجر لحسن معوية السابق لكن فيه ان اشتراكهما في الفضل بالنسبة الى ساير الاماكن لا ينافي الافضلية المزبورة المستفادة من الامر به خاصة في خبر عمر بن يزيد ومن تعدد الرواية به ومن موافقة الامر به في الاية باتخاذه مصلى نعم عن يه والغنية والجامع وفع وشرحه وتره وفي كره وس التخيير بينه وبين تحت الميزاب في الافضلية وفي كشف اللثام وكان المعنى واحد وانقص في محكي ته والمهذب والتبصرة على فضل ما تحت الميزاب ولم يذكر المقام ولم نعثر له على شاهد يقتضي فضله على المقام والامر في ذلك سهل بعد عدم تعين شيء منها قطعا لما عرفت مضافا الى الاصل خصوص خبر يونس بن يعقوب سأل الصادق عليه السلام من اي المساجد احرم يوم التروية فقال من اي مسجد شئت وفي كشف اللثام وكانه اجماع وان اوهم خلافه بعض العبارات والله العالم ولو احرم بالعمرة المتمتع بها في غير اشهر الحج لم يجز له التمتع بها لما عرفته من اشتراط وقوع حج التمتع في اشهر الحج ولذا قال في المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب بل النصوص وافية في الدلالة عليه كصحيح عمر بن يزيد السابق وغيره وكذا لو فعل بعضها في اشهر الحج خلافا لبعض العامة وان كان الاكثر خلافا لابي حنيفة منهم ولم يلزمه الهدي الذي هو من توابع التمتع لكن هل تقع العمرة صحيحة وان لم يجز التمتع بها كما تشعر به العبارة بل عن كره وهي التصريح به بل عنهما التصريح بما هو ابلغ من ذلك وان من احرم بالحج في غير اشهره لم ينعقد احرامه له وانعقد للعمرة مستدلا عليه بخبر الاحول عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل فرض الحج في غير اشهر الحج قال يجعلها عمرة او لا يقع كما اختاره في لف فانه بعد ان ذكر ما حكيناه قال والاصح عدم الصحة مطلقا اما عن المنوي فلعدم حصول شرطه واما عن غيره فلعدم نيته ونية المقيد لا تستلزم نية المطلق كالمرتبة عن زيادته وتبعه في كشف اللثام وعن المدارك في ذلك فيه انه لا ريب في البطلان بمقتضى القواعد العامة ولكن لا باس بالقول به للخبر المزبور مؤيدا بخبر سعيد الاعرج قال ابو عبد الله عليه السلام من تمتع في اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة وان تمتع في غير اشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة انما الاضحى على اهل الامصار ودعوى عدم الدلالة صريحا لاحتمال ان يكون المراد منها من اراد فرض الحج في غير اشهره لا يقع حجه صحيحا بل ينبغي ان يجعل النسك الذي يريد فعله عمرة يدفعها ان ذلك لا ينافي الظهور المعلوم كفايته كما هو واضح هذا وظاهر الاصحاب عدم اشتراط امر غير الشرائط الاربعة او الثلثة في حج التمتع لكن عن بعض الشافعية اشتراط امر اخر وهو كون الحج والعمرة عن شخص واحد فلو وقع المتمتع الحج عن شخص والعمرة عن اخر مثلا لم يقع تمتعا ويمكن ان يكون عدم ذكر اصحابنا له ذلك اتكالا على معلومية كون التمتع عملا واحدا عندهم ولا وجه لتبعيض العمل الواحد فهو في الحقيقة مستفاد من كون حج التمتع فيه مسلما ويمكن ان لا يكون ذلك شرطا عندهم لعدم الدليل على الوحدة الا بكون العمرة كالركعة الاولى من صلوة الصبح مثلا لم يقع عنه مثلا مع اتفاق العارض عن فعل الحج الى ان مات بل المراد اتصالهما وايجابها ادائهما مع التمكن وح فلا

مانع من التبرع بعمرته عن شخص وبحجه عن اخر لاطلاق الادلة بل لعل خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام دال عليه قال سألته عن رجل يحج عن ابيه ايتمتع قال نعم المتعة له والحج عن ابيه يحتمل ثم المتعة له والحج عن ابيه واما الوقوع عن شخص واحد فلم اجد في كلام احد التعرض له بمعنى انه لو فرض ان الامر بحج التمتع بنذر وشبهه فاعتمر عن زيد وما مثله هل يجزي بنائه احد عنه مثل الحج من مكة وان كان الذي يقوى عدم الاجزاء ان لم يكن دليل خاص فربما يأتي في الاجارات الاشارة نوع تحقيق والله العالم وكيف كان فقد عرفت وتعرف ان الاحرام لعمرة كان او لحج من الميقات الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله مع الاختيار وعرفت ايضا ان ميقات حج التمتع ونحوه مكة لم يجز ولو دخل مكة باحرامه على الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها اعتبار موافقة الامر في صحة العبادة واجزائها ووجب استينافه منها الامر به ودخول مكة بالاحرام من غيرها ولو من ميقات العمرة مع عدم تجديده منها لا يجدي في امتثال الامر به خصوصا بعد فساد الاحرام الاول الحاصل من غير الميقات عمدا واستدامة النية على ذلك الاحرام عنده وليست نية لا نشاءه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل عن كره وهي نسبة الى علمائنا مشعرا بدعوى الاجماع عليه عندنا نعم عن احد انه يحرم للحج من الميقات وعن الشافعي جواز ذلك له وربما اشعرت عبارة المتن بوجود خلاف فيه بيننا لكن عن شارح نوادر الكتاب انكار ذلك بل نقل عن شيخه ان المص قد يشير في كتابه بنحو ذلك الى خلاف الجمهور الى ما يختاره من غيره يكون خلافه منه هنا لاحد من الاصحاب بل ظن ان فيه خلافا وبالجملة لا اشكال بل ولا خلاف محقق في فساد الاحرام لحج التمتع من غير مكة مع الاختيار فلا يجديه مروره فيها ما لم يجدد الاحرام منها له كما هو واضح نعم لو تعذر ذلك ولو لضيق الوقت قيل والقائل الشيخ في المحكي من خلافه يجزيه ذلك الاحرام الذي اوقعه في غيرها لعذره من نسيان او غيره وتبعه في كشف اللثام حاكيا له عن كره ايضا للاصل وتساويها في الكون من غير مكة وفي العذر لان النسيان عذر والوجه انه يستانفه حيث امكن ولو بعرفة ان تعمد ذلك عالما بالحال لان ما اوقعه اولا لم يوافق امرا به فهو فاسد ومن هنا كان مقتضى الاصل الفساد لا الصحة واما دعوى المساواة فلا ريب في انها فيما من الاصل يقتضي العكس لان الاحرام المستانف انما هو الاجماع على الصحيح معه ولعدم الاتيان مصححا له حتى يتعدى به الى غيره وانما هو مع العذر عند في عدم وجوب العود وهو لا يوجب الاجزاء بالاحرام معه حيثما وقع بل انما يجب الرجوع الى الدليل وليس هنا سوى الاتفاق ولم ينعقد الا على الاحرام المستانف اما السابق فلا دليل عليه نعم قد يقال بصحة احرام مستانف لعذر وقع كما لو نسي الاحرام منها واحرم من غيرها في حال عدم تمكنه من الرجوع اليها لو كان منذكرا لما صادفه الامر به واضاح فيه هذا كله في المعذور اما العامد فان امكنه استينافه منها استانفه والا بطل حجه ولم يفده الاستيناف من غيرها بل يتوهم من بعض اطلاق المتن عدم الفرق بين جاهل الحكم وغيره اللهم الا ان يدعى ارادة العالم من العامد لعكس كلمات نظائر الاجماع بمكة اذا اخر الاحرام عن ساير المواقيت قال زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي فجهلوا ان مثلها ينبغي ان تحرم فمضوا بها كما هي حتى قدمت مكة وهي طامث حلال فسألوا بعض الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسألوا ابا جعفر عليه السلام فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها وقال ابن عمار سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا ما ندري اعليك احرام ام لا وانت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم وقال سورة بن كليب قلت لابي جعفر عليه السلام خرجت معنا امرأة من اهلنا فجهلت الاحرام فلم تحرم حتى دخلنا مكة ونسينا ان نأمرها بذلك فقال مروها فلتحرم من مكانها من مكة او من المسجد وقال عبد الله سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مر على الوقت الذي احرم الناس منه فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع الى الوقت ان يفوته الحج فقال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك وقال الكناني سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل جهل ان يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع قال يخرج من الحرم ثم يهل بالحج بل اطلق في خبر الحلبي على وجه يشمل العالم العامد وان لم يجد به قائلا هنا بل صرح غير واحد بفوات نسكه كما هو مقتضى القواعد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلاده الذين يحرمون منه فيحرم وان خشي ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج بل في مرسل جميل عن احدهما عليهما السلام في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل بل في صحيح علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام الذي استدل به على الحكم المزبور وان كان فيه ما فيه خصوص المتمتع قال سألته عن رجل كان متمتعا خرج الى عرفات وجهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده قال اذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه الا ان الاستدلال به موقوف على القول بمضمونه حتى يستفاد منه حكم المقام بالاولوية ونمنع انه محقق القول في ذلك واحتمال الفرق بين ميقات احرام حج التمتع وغيره بعيد بل قوله في بعضها قد علم الله نيتها انما هو كالتعليل الشامل للمقام وعلى كل حال فهل يسقط الدم والحال هذه اي احرم بالحج من غير مكة للعذر في ميقات العمرة او مر عليه وهو محرم بالحج فيه تردد ينشأ من انه جبران لما فات من احرام الحج من المهل كما عن الشافعي بل قيل هو ظاهر ط فيتجه سقوطه في الاول المفروض فيه حصوله من الميقات بل والثاني في وجه وهو مروره وهو متلبس به عليه بل قيل هو ظاهر ط وح يسقط عن الاول بطريق الاولى ومن انه نسك مستقل لا مدخلية له في ذلك كما هو ظاهر الاصحاب والادلة بل عن صريح المبسوط وصريح ف انه نسك بل عن صريح الثاني منهما عدم سقوطه عنهما فالتردد فيه واضح الضعف ولا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتي بالحج وفاقا للمشهور على ما في ك لانه صار مرتبطا به كما سمعته المعتبرة المستفيضة الا على وجه لا يفتقر الى تجديد عمرة بان يخرج محرما بالحج باقيا على احرامه حتى يحصل الحج منه او يعود للحج قبل مضي شهر كما في عدة جمعا بين النصوص السابقة وبين مرسل موسى بن القاسم عن بعض اصحابنا انه سأل ابا جعفر عليه السلام في عشر من شوال فقال اني اريد ان افرد عمرة هذا الشهر فقال انت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان المدينة منزلي ومكة منزلي فقال انت مرتهن بالحج فقال له الرجل فان لي ضياعا حول مكة واريد الخروج اليها فقال تخرج حلالا وترجع حلالا الى الحج بناء على كون السؤال منه عن افراد العمرة بعد ان قصد التمتع بها واطلاق الحل خارجا وراجعا مقيد بما اذا رجع قبل شهر لخبر اسحق بن عمار سأل ابا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة والى ذات عرق او الى بعض المعادن قال يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج ومرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام اذا اراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج وان علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج فيه دخل مكة محلا وان دخلها في غير ذلك الشهر دخل محرما وحسن حماد السابق لكن فيه ان المرسل الاخير يقتضي الجواز ولو بعد شهر لكن يعود بعمرة جديدة على ان هذه النصوص غير جامعة لشرائط الحجية ولا شهرة محققة جابرة لها بل لم

نعرف لك الا للمص والفاضل بل في كشف اللثام انه اطلق المنع في كلام المهذب والاصباح من غير شرط واستثنى ابن حمزة الاضطرار وان قال الشهيد لعلهم ارادوا بالخروج المحوج الى عمرة اخرى كما قال في ط او الخروج لا بنية العود لكن فيه انه لا داعي الى ذلك بل يمكن ان يكون تحريم الخروج مطلقا عندهم وعلى كل حال فالمتجه الاقتصار في الخروج على الضرورة وان لا يخرج معها الا محرما الا طلاق النصوص المزبورة ولاحتمال عدم التمكن بعد ذلك من العود الى مكة للاحرام بالحج والصد الافتضاح بالحج ولعيره لكن في كشف اللثام الان يتعسر كثيرا البقاء على الاحرام لطول الزمان فيحرج فلا حاجة للاصل وانتفاء الحرج ومرسل موسى بن القاسم المتقدم على وجه بل قال ومرسل الصدوق يحتمله والجميع فيه ان الاصل مقطوع بالاطلاق والادلة وعدم الحرج الذي يصلح مقيدا له كالاحتمال في المرسلين اللذين لا جابر لهما ودعوى ان الحرمة انما هي لفوات الارتباط بين الحج وعمرته فلا معنى لها مع فرض عدم الانتقال الى عمرة بالرجوع قبل شهر يدفعها انها كالاجتهاد في مقابلة النصوص السابقة بناء على العمل بها انه عن ثقة وهي حرمة وموضع من شرط ظاهر ب وموضع من شرط كراهة الخروج لا حرمة للاصل والجمع بين النصوص فيها دقة قوله ما احب في خبر حفص منها وهو لا يخرج من وجه وكيف كان فلو خالف عمرة بغير وجه فلا رجوع بعد شهر تمتع بالاخيرة ونص الاول مفردة محض كما السابق ولا ارتباط عمرة التمتع بحجه وظهر الاتفاق الفاضل في كشف اللثام ولعله انعاني والظ عدم طواف النساء عليه وان احتمله بعضهم لانه احل منها بالتقصير وربما الى النساء قبل الخروج ومن البعيد جدا منهن عليه بعده من غير موجب ولو رجع قبل شهر دخل مكة محلا لكن عن ب وكره ان الافضل ان يدخل محرما بالحج لخبر اسحق بن عمار المتقدم سابقا في الاحرام من مكة الذي حملنا الاصل احتمال فيه بذلك اي جواز الاحرام لحج التمتع من غير مكة لجواز رجع الضلال مفردا او قارنا بل في كشف اللثام وكلام الشيخ يحتمله بعيدا ولعراض الكاظم عن الجواب بجواز صورة الاحرام نفسه ولم لم الكاظم ع هنا نفسه ويمكن القول باستحبابه او وجوبه بعد وان وجب تجديده بمكة ويجوز كون الحج يعني عمرة التمتع بل العمرة مطلقا ويأتي تمام الكلام فيه كما انه يأتي الكلام في اعتبار الشهر بالفصل بين العمرتين وان ظاهر نصوص المقام اعتبار كون الرجوع في غير شهر عمرته في العمرة الجديدة لا فصل شهر كما هو ظاهر الاصحاب وصرح بعضهم حتى انهم اختلفوا في مبدأ حساب الشهر وانه من احلاله بالعمرة او عمرة ذلك بل ان لم يكن اجماعا امكن القول بان تلك البحث انما هو الفصل بين العمرتين المفردتين لا في مثل الفرض الذي هو عمرة التمتع التي اكمالها بالحج بعدها وقد خلت فيه دخول الشيء بعضه في بعض كما هو مقتضى تشبيك الاصابع ثم فهو خروج قبل قضائه في اثناء العمل فلا وجه لاستيناف عمرة في اثنائه والنصوص المزبورة مع عدم جامعية كثير منها شرائط الحجية يمكن حملها على التقية ولعل ما في النصوص من الخروج محرما تعليم للجمع بين قضاء حوائجه واتمام الحج عمرته نعم لو قلنا بفساد عمرة تمتعه بخروجه ورجوعه بعد شهر امكن ح القول باستيناف عمرة جديدة لوجوب الحج عليه بافساده الا انه ليس قولا لاحد من الاصحاب والحاصل ان المسألة غير محررة في كلام الاصحاب والمحقق ما ذكرناه وربما يأتي لذلك تتمة ولعله لذا تردد الشهيد في حواشيه في بعض احكام المسألة قال فيها فوائد الاولى هل يحرم بهذه العمرة من خارج الحرم او من ميقات عمرة التمتع نظر الثانية هل هذه عمرة التمتع حقيقة او لضرورة الدخول الى مكة لمكان الاحرام احتمالان والفائدة في وجوب طواف النساء فيها فعلى الثاني ينوي عمرة الافراد وعلى الاول ينوي عمرة التمتع الثالثة لو عرض في هذه مانع من الاكمال نقل الى حج الافراد وهل يصرح الاصحاب بالتمتع بها يمكن حمله على اتصالها بالحج وان كانت مفردة لان امتثال الامر حصل بالاولى وهو يقتضي الاجزاء فلو كان اخر كلامه صريح في ان عمرة التمتع الاولى لا الثانية وانه جوزنا العدول بها الى الحج ايض باعتبار اتصالها به ولعله على هذا يحمل الخبر المزبور لا ان الاولى بطلت متعة بالخروج والتمتع بها الثانية كما هو ظاهر عبارة المص وغيره وبالجملة المسألة غير محررة حتى بالنسبة الى اعتبار الشهر فانه ان كان لانه اقل ما يفصل به بين العمرتين فيعرف تحقق الحال في ذلك انه تشرع العمرتان باقل من ذلك على ان المسألة خلافية ولم نر احدا منهم الى بناء ذلك على ذلك الخلاف وان كان هو لخصوص هذه الادلة وانه لم نقل به في غيرها فقد عرفت ان كثيرا منها غير جامع لشرائط الحجية فلا ريب في ان الاولى والاحوط الاقتصار في الخروج من مكة على الضرورة وانه لا يخرج الا محرما بالحج هذا وليس في كلامهم تعرض لما لو رجع حلالا بعد شهر ولو اثما فهل له الاحرام بالحج تاما بناء على عمرته الاولى وانها بطلت التمتع بالخروج شهرا ولكن الذي يقوى في النظر الاول لعدم الدليل على فسادها بل هذا مؤيد لما ذكرناه فتأمل والله العالم ولو دخل بعمرته الى مكة وخشي ضيق الوقت جاز له نقل النية الى الافراد وكان عليه عمرة مفردة بلا خلاف اجده فيه بل لعل الاجماع بقسميه عليه انما الخلاف في حد الضيق ففي عدة عن الحلبيين وابني ادريس وسعيد بحصول التمتع بادراك مناسك العمرة وتجديد الاحرام للحج وان كان بعد زوال الشمس يوم عرفة اذا علم ادراك الوقوف بها ومح مجد الضيق خوف فوات اختياري الركن من وقوف عرفة ولعله يرجع اليه ما عن ط ويه وكره والمهذب من الفوات بزوال الشمس من يوم عرفة قبل اتمام العمرة بناء على تعذر الوصول غالبا الى عرفة بعد هذا الوقت المضي الناس عنه لا ان المراد حتى اذا امكن وادرك مسمى الوقوف بعد الزوال وعن علي بن بابويه والمفيد ان حد فوات المتعة زوال الشمس من يوم التروية وعن المقنع والمقنعة انه غروب الشمس منه قبل الطواف والسعي وفي ئر عن الحلبي انه قال وقت طواف العمرة الى غروب الشمس يوم التروية للمختار والمضطر الى ان يبقى ما يدرك عرفة اخر وقتها وعن ظاهر ابن ادريس ومحتمل ابي الصلاح في حج الاسلام ونحوها مما تعين فيها المتعة لم يجز العدول ما لم يخف فوات اضطراري عرفة والاصل في هذا الاختلاف اختلاف النصوص الا ان الكثير منها ينطبق على الاول ففي مرسل ابن بكير عن بعض اصحابنا انه سأل ابا عبد الله ع عن المتعة متى تكون قال يتمتع ما ظن انه يدرك الناس بمنى قلت اي اصبر الى عرفة وخبر يعقوب بن شعيب الميثمي سمعت ابا عبد الله ع يقول لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوات الموقفين وعن بعض النسخ لم يحرم من ليلة عرفة مكان انه لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له يعني يحرم متى ما تيسر له وفي موثق سهل عن ابي عبد الله ع في متمتع دخل يوم عرفة قال متعته تامة الى ان يقطع التلبية قلت الى ان يقطع الناس تلبيتهم وهو زوال الشمس من يوم عرفة فانه وقت قطع التلبية اذا دخل مكة قبل زوال الشمس امكن ادراك المتعة تامة وفي المرسل عن ابي بصير قلت لابي عبد الله ع المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة فقال ان كانت تعلم انها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من احرامها وتلحق بالناس فلتفعل وفي خبر العقرقوفي قال خرجت انا وحديد فانتهينا الى البستان يوم التروية فتقدمت انا الى حما فقدمت مكة فطفت وسعيت واحللت من تمتعي ثم احرمت بالحج وقدم حديد من الليل فكتبت الى ابي

الحسن ع استفتيه في امره فكتب الي مره يطوف ويسعى ويحل من متعته ويحرم بالحج ويلحق الناس بمنى ولا يبيتن بمكة وفي خبر الحلبي عن الصادق ع المتمتع يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ما ادرك الناس بمنى وفي خبر مرازم بن حكيم قلت لابي عبد الله ع المتمتع يدخل ليلة عرفة مكة او المرأة الحائض متى يكون لهما المتعة فقال ما ادركوا الناس بمنى وصحيح الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي ان هو طاف وسعى بين الصفا والمروة ان يفوته الموقف فقال يدع العمرة فاذا اتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولا هدي عليه وصحيح جميل عن ابي عبد الله ع المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر وفي خبر محمد بن سرو كتبت الى ابي الحسن الثالث ع ما تقول في رجل متمتع بالعمرة الى الحج وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى الى عرفات اعمرته تامة او قد ذهبت الى اي وقت عمرته قائمة اذا كان متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يواف يوم التروية ولا ليلة التروية فكيف يصنع فوقع ع ساعة يدخل مكة ان شاء الله يطوف ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجته ويمضي الى الموقف ويفيض مع الامام وخبر زرارة سألت ابا جعفر ع عن الرجل يكون في يوم عرفة وبينه وبين مكة ثلاثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج فقال يقطع التلبية تلبية المتعة ويهل بالحج بالتلبية اذا صلى الفجر ويمضي الى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شيء عليه وهو كالصريح في خوف فوات اختياري عرفة الى غير ذلك من النصوص المتفقة في الدلالة على مشروعية المتعة في ليلة عرفة ويومها بل اذا كان المراد تماميتها فيها بالزوال نحو ما ذكرناه في كلام ط اتفقت جميعا على نحو ما المص الذي كاد يكون صريح الخبر الاخير بل يؤيدها ايضا ما نسمعه في مسألة الحائض اذ الظ عدم الفرق بينها وبين غيرها من ذوي الاعذار نعم لا يبعد القول بان مشروعيتها بعد الزوال من يوم عرفة للمضطر خاصة لمراحة صحاح بعض وعوف عرفة ان لم يكن لو كان منه ولا ينافيها خبر العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله ع عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلوة العصر تفوته المتعة قال لا له ما بينه وبين غروب الشمس وقال قد صنع ذلك رسول الله ص ولا خبر اسحق بن عبد الله سألت ابا الحسن موسى ع عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وبين الليل ولا خبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع اذا قدمت مكة يوم التروية وانت متمتع فلك ما بينك وبين الليل ان تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة ولا المرسل في محكي الاستبصار روى لنا الثقة من اهل البيت عن ابي الحسن موسى ع انه قال اهل بالمتعة بالحج يريد يوم التروية الى زوال الشمس وبعد العصر وبعد المغرب وبعد العشاء ما بين ذلك كله واسع مرة لعدم دلالة الجميع على عدم مشروعيتها بعد ذلك الا بالمفهوم الذي لا يصلح معارضا للنصوص الصريحة التي سمعتها نعم ينافيها خبر زكريا بن عمران سألت ابا الحسن ع عن المتمتع اذا دخل يوم عرفة قال لا متعة له يجعلها عمرة مفردة وخبر اسحق بن عبد الله عن ابي الحسن ع المتمتع اذا قدم ليلة عرفة فليست له متعة يجعلها حجة مفردة انما المتعة الى يوم التروية وخبر موسى بن عبد الله سألت ابا عبد الله ع عن المتمتع يقدم مكة ليلة عرفة قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ويخرج الى منى ولا هدي عليه انما الهدي على المتمتع وخبر علي بن يقطين سألت ابا الحسن موسى ع عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية وقد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما انت بحجك الا انه اخبار شاذة نادرة القائل نسبه بعض اخبار المواقيت بل فيها ما هو كالموضوع نحو قوله قد صنع ذلك رسول الله ص مع انه لم يتمتع ابدا اللهم الا ان يريد صنعه لغيره بالامر به وانه كان ذلك محكنه عدم ارادته معه ويقتضيه الشهرة في ذلك الوقت للتخلف عن يوم التروية الذي يخرج الناس فيه الى منى بل يلوح من بعضها ما ذكرنا خصوصا خبر ابن بزيع منها قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى تذهب متعتها قال كان جعفر ع يقول زوال الشمس من يوم التروية وكان موسى ع يقول صلوة الصبح من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية ويطوفون ويسعون ثم يحرمون بالحج فقال زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان بن صالح فقال لا اذا زالت الشمس ذهبت المتعة فقلت فهي على احرامها او تجدد احرامها للحج فقال لا هي على احرامها فقلت فعليها هدي قال لا الا ان تحب ان تطوع ثم قال اما نحن فاذا رأينا هلال ذي الحجة قبل ان نحرم فاتتنا المتعة ضرورة ان نقله عن جعفر ع كذا وعن موسى ع كذا مع انه مناف لما سمعته من نصوص التوسعة في يوم التروية الى غروب الشمس بل في بعضها بعد العشاء وهذا كله دليل على ما ذكرنا او على اختلاف اوقات التمكن الى الوصول الى عرفات باختلاف الناس او على ان المراد بيان مراتب افراد المتعة في الفضل بمعنى ان افضل انواع التمتع ان تكون عمرته قبل ذي الحجة ثم يتلوه ما تكون عمرته قبل يوم التروية ثم ما يمكن معها ادراك الموقفين ثم من كان فريضة التمتع يكتفي بادراك الاخير منها ومن يتطوع بالحج ولم يتيسر له العمرة الا بعد التروية او عرفة فالمستفاد من بعض الاخبار ان العدول الى الافراد اولى له ولو لبعض الامور التي لا ينافيها افضلية التمتع بالذات على الافراد وبما ظهر من بعض متاخري المتأخرين الجمع بين النصوص بالتخيير بين التمتع والافراد اذا فات ذلك يوم التروية او تمامه وهو جيد ان اريد بما ذكرناه لا في صورة وجوب حج التمتع المعلوم من مذهب الشيعة وجوبه على النائي اذا تمكن منه من غير استثناء حال من الاحوال ولذا صرح الشيخ بعد الجمع بين النصوص المزبورة بما اراده نفي الكمال في المتعة وبالتخيير بينهما وبين الافراد على الوجه المزبور بان ذلك اذا كان الحج مندوبا لا انهما اذا كان هو الفريضة بل قد سمعت من ابن ادريس الاكتفاء في الوجوب بادراك اضطراري عرفة وان كان الاقوى خلافه وعلى كل حال فلا ريب في ان الاقوى ما قلناه وعليه ينزل المذهب بل ما نسمعه في المسألة الاتية مؤيد لذلك وهي التي اشار اليها المص بقوله وكذا الحائض والنفساء اذا منعهما عذرهما عن التحلل وانشاء الاحرام بالحج لضيق الوقت عن التربص لقضاء افعال العمرة على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل في ظهر الاجماع عليه قال اذا دخلت المرأة مكة متمتعة طافت وسعت وقصرت ثم احرمت بالحج كما يفعل الرجل سواء فان حاضت قبل الطواف لم يكن لها ان تطوف بالبيت اجماعا لان الطواف صلوة ولانها ممنوعة من الدخول الى المسجد وتنتظر الى وقت الوقوف بالموقفين فان طهرت وتمكنت من الطواف والسعي والتقصير وانشاء الاحرام وادراك عرفة صحت لها التمتع وان لم تدرك ذلك وضاق عليها الوقت او استمر بها الحيض الى وقت الوقوف بطلت متعتها وصارت حجتها مفردة ذهب اليه علماؤنا اجمع فقل ونحوه عن كره وليس فيهما اشارة الى الخلاف السابق في فوات وقت العمرة فهو ح شاهد على ما قلناه اذ الظ عدم الفرق بين الاعذار واحتمال خروج الحائض من بينها للادلة الخاصة يدفعها ان من نصوص توقيت المتعة بيوم التروية في الحائض وعلى كل حال فلا ريب في ان الاصح ما عليه الاكثر لصحيح جميل سألت ابا عبد الله ع عن المرأة الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية قال تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر وتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة قال ابن ابي عمير كما صنعت

عائشة وخبر اسحق عن ابي الحسن عليه السلام سألته عن المراة تجيء متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات قال تصير حجة مفردة قلت عليها شيء قال دم تهريقه وهي اضحيتها وصحيح ابن بزيع المتقدم سابقا وخبر الاعرج الآتي في المسألة الآتية خلافا للمحكي عن الاسكافي وعلي بن بابويه وابي الصلاح وحكاه في كشف اللثام عن الحلبيين وجماعة كما انه حكي عن ابي علي التخيير بينهما وعلى كل حال فالاولى من بقائها على متعتها مفعلة عن الطواف من اصالتها ونقضه ثم تحرم بالحج من مكانها ثم تقضي ما فاتها من الطواف بعد ان تطهر لخبر العلاء بن صبيح والبجلي وابن رئاب وعبد الله بن صالح كلهم يروونه عن ابي عبد الله عليه السلام في المراة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت وسعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعا آخر حل لها فراش زوجها وخبر عجلان ابي صالح قلت لابي عبد الله عليه السلام متمتعة قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا والمروة وتجلس في بيتها فان طهرت طافت بالبيت وان لم تطهر فاذا كان يوم التروية افاضت عليها الماء واهلت بالحج وخرجت الى منى فقضت المناسك كلها فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها قال وكنت انا وعبد الله بن صالح سمعنا هذا الحديث في المسجد فدخل عبد الله على ابي الحسن عليه السلام فخرج الي فقال قد سألت ابا الحسن عليه السلام عن رواية عجلان فحدثني بنحو ما سمعنا من عجلان ونحوه خبر درست الى قوله فراش زوجها الا انه قال او هلت بالحج بينهما وزاد بعد قوله وقضت المناسك كلها فاذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين وسعت بين الصفا والمروة وخبر الاحول سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا اعتمرت المراة ثم اعتلت قبل ان تطوف قدمت السعي وشهدت المناسك فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء وكان التخيير المزبور وجه جمع بين النصوص الا انه مع كونه لا شاهد له فرع التكافؤ المفقود في المقام من وجوه ومن هنا جمع بعض المتأخرين بينها بطريق آخر هو الفرق بين من احرمت وهي طاهرة فتقضي طوافها بعد ذلك وبين من احرمت وهي حائض فانها تبطل متعتها وتعدل الى حج الافراد والشاهد على ذلك خبر ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في المراة المتمتعة اذا احرمت وهي طاهر ثم حاضت قبل ان تقضي متعتها سعت ولم تطف حتى تطهر ثم تقضي طوافها وقد تمت متعتها وان هي احرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف حتى تطهر ثم تقضي طوافها وقد قضت عمرتها وهي ان احرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف حتى تطهر وهو مع انه قول لم نعرفه لاحد من اصحابنا بل لا يوافق الا مرجوه عدم الفرق بين الحالين بعد عدم اعتبار المحيض في السعي والتقصير على ان الاثم في بعض النصوص السابقة الذي هو كالصريح في بطلان متعتها في الاول ومن هنا جمع الشيخ بينها بحمل نصوص قضاء الطواف على من طافت اربعا كما تسمعه في المسألة الآتية ونصوص العدول الى الافراد على من لم تطف شيئا منه وجعل الخبر المزبور شاهدا على ذلك باعتبار انها لو احرمت وهي حائض فقد علم عدم وقوع شيء من الطواف منها بخلاف من اتاها الحيض بعد الاحرام الذي هو موضوع نصوص القضاء ولا بأس به بعد ان عرفت استحقاقها للطرح باعتبار عدم مقاومتها للاخبار السابقة من وجوه واما ما يحكى عن بعض الناس من اصحابنا من تطوف عنها فلم نعرف القائل به ولا دليله بل مقتضى القواعد فضلا عن الادلة خلافه وكذا ما في بعض النصوص من تاخيرها السعي لو فرض عروض الحيض لها بعد تمام الطواف لم نعرف قائلا به ولو تجدد الحدث وقد طافت اربعا صحت متعتها واتت بالسعي وبقية المناسك التي قد عرفت عدم اشتراط شيء منها بالطهارة وقضت بعد طهرها ما بقي من طوافها قبل طواف الحج لتقدم سببه كما في كلام بعض او بعده كما في كلام آخر او مخيرة كما هو مقتضى اطلاق الادلة على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة لعموم ما دل على اجزاء الطواف باجزاء الاربعة منه وخصوص النصوص كخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا حاضت المراة وهي في الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذي علمته وان هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله وخبر احمد بن عمر الحلال عن ابي الحسن عليه السلام سألته عن امراة طافت خمسة اشواط ثم اعتلت قال اذا حاضت المراة وهي في الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت وعلمت ذلك الموضع الذي بلغت فاذا هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله والمراد بمجاوزة النصف بلوغ الاربع فانه بعض غيره من النص والفتوى وذكر الصفا والمروة معه لا ينافي حجيتها فيه كما هو واضح وخبر اسحاق بياع اللؤلؤ عمن سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول المراة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم رأت الدم فمتعتها تامة وزاد في التهذيب والاستبصار وتقضي ما فاتها من الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة وتخرج الى منى قبل ان تطوف الطواف الآخر قلت لعل المراد بالطواف الآخر الطواف المقضي وصحيح سعيد الاعرج سئل ابو عبد الله عليه السلام عن امراة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمثت قال تتم طوافها فليس عليها غيره ومتعتها تامة فلها ان تطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف وقد قضت متعتها ولتستأنف بعد الحج وزاد في الفقيه بعد ان رواه مرسلا وان هي لم تطف الا ثلاثة اشواط فلتستانف الحج فان اقام جمالها بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او الى التنعيم فلتعتمر بل في خبر محمد الاكتفاء بثلاثة اشواط او اقل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امراة طافت ثلاثة اشواط او اقل من ذلك ثم رأت دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت منه واعتدت بما مضى بل في الفقيه بهذا الحديث افتي دون الحديث السابق عليه لان اسناده متصل ومضمونه رخصة ورحمة بخلاف الاول وفيه مع ندرة القول بذلك بل استغربه لكنه بعيد على ان الخبر المزبور هو قد رواه مرسلا والاقتصار وغيره مسندا على ان الدليل غير منحصر فيه فلا ريب في عدم مقاومته الخبر المزبور لغيره مما سمعت من وجوه فمن هنا كان المتجه حمله على طواف النافلة الذي ستعرف فيما سيأتي جواز البناء فيه على الاقل من الاربع وما بعدها بينه وبين المحكي عن ابن ادريس من بطلان متعتها بعروض الحيض في اثناء الطواف ولو بعد الاربع وكانه مال اليه لذا لامتناع اتمام العمرة المقتضي لعدم وقوع التحلل والاطلاق صحيح محمد بن اسماعيل وغيره الا انه كما ترى اجتهاد في مقابلة النصوص الخاصة المعتضدة بالنصوص العامة التي لا يعارضها الاطلاق المزبور المنزل على عروض الحيض قبل حصول الطواف ولقد اطنب في نقل القولين المزبورين ودليلهما ثم جعل الانتفاء التوسط بين القولين ثم لا ينبغي في كلامهم ان الحكم المزبور مخصوص بحال الضيق والا تم منه ومن السعة فلها ح في الاجزاء السعي والتقصير والاحلال ثم قضاء ما عليها من الطواف بعد الاحرام بالحج او انها تنتظر الطهر مع السعة باقية على احرامها حتى تقضي طوافها وصلوتها ثم تسعى وتقصر وقد يلوح من بعض العبارات خصوصا عبارة عد تنزيلا لذلك الربع منزلة الطواف كله ولكن لا ريب في ان الاولى الاحوط الثاني الذي

فيه المحافظة على ترتيب العمرة بل لعل الاولى ذلك حتى لو عرض لها الحيض بعد قضاء الطواف اجمع قبل صلوته وكيف كان فان متعتها صحيحة ولو تركتها من الصورة الاولى لصحيح الكناني سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امراة طافت بالبيت في حج او عمرة ثم حاضت قبل ان تصلي الركعتين قال اذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام وقد قضت طوافها ومضمر زرارة سألته عن امراة طافت بالبيت فحاضت قبل ان تصلي الركعتين فقال ليس عليها اذا طهرت الا الركعتان وقد قضت الطواف وما في الدروس واتباعها من ان في الدلالة نظرا او في الحكم اشكالا واضح الضعف نعم لا دلالة فيهما على جواز فعل بقية افعال العمرة ثم قضاء الركعتين بعد ذلك مع السعة فالاحوط ح والاولى انتظارها الطهر مع السعة وستعرف فيما يأتي فيما بعد ذلك تتمة انشاء الله وعلى كل حال فلا خلاف ولا اشكال في انه اذا صح التمتع الاسلام سقطت العمرة المفردة التي هي عمرة الاسلام بل الاجماع بقسميه عليه قال الصادق عليه السلام في الصحيح اذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وقال ايضا في خبر ابي بصير العمرة مفروضة مثل الحج فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة وقال البزنطي سألت ابا الحسن عليه السلام عن العمرة اواجبة هي قال نعم قلت فمن تمتع يجزي عنه قال نعم وقال يعقوب بن شعيب قلت لابي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله يكفي الرجل اذا تمتع بالعمرة الى الحج مكان العمرة المفردة قال كذلك امر رسول الله صلى الله عليه وآله اصحابه هذا كله في حج التمتع واما صورة حج الافراد للمختار فهو ان يحرم من الميقات الذي يمر فيه في اشهر الحج ان كان اقرب الى مكة من منزله او من حيث يسوغ له الاحرام بالحج ولو لعلة من نسيان وعذر على وجه لا يمكن من الرجوع الى الميقات بعد ثم يمضي الى عرفات فيقف بها ثم الى المشعر فيقف به ثم الى منى فيقضي مناسكه بها ثم يأتي مكة من يومه او بعده الى آخر ذي الحجة فيطوف بالبيت ويصلي ركعتين ويسعى بين الصفا والمروة ويطوف طواف النساء ويصلي ركعتيه بلا اخلال واحد في شيء من ذلك نصا وفتوى بل ستعرف جواز تقديم الطواف والسعي على الموقفين على كراهة كما انك ستعرف تمام البحث في هذا الامر وعليه عمرة مفردة بعد الحج والاحلال منه ان كانت قد وجبت عليه والا فان شاء فعلها ثم يأتي بها من ادنى الحل الذي هو الاقرب الالصق بالحرم او الواحد الموافق وفيهما اشكال او قوة الجواز والاحوط العدم وربما اشعرت العبارة ونظائرها بلزوم العمرة المفردة لكل حاج مفرد وليس كذلك قطعا في الحج المندوب والمنذور اذا لم يتعلق النذر بالعمرة كما يدل عليه لانحصار الواجب منها في الافراد بل صرح غير واحد من الاصحاب بان من استطاع الحج مفردا دون العمرة وجب عليه الحج دونها ثم يراعي الاستطاعة لها فان استطاعها دونه وجبت هي عليه خاصة وكذا صرح غير واحد من الاصحاب بان من نذر الحج لا يجب عليه العمرة الا ان يكون حج التمتع فيجب لدخولها فيه وبالجملة فالمسألة لا اشكال فيها من هذه الجهة انما الكلام فيمن وجبا عليه كان فرضه الافراد او القران يتعين عليه فعلها بعد الحج كما هو ظاهر بعض العبارات بل في المدارك ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وفي هي وغيرها الاجماع عليه وفي مصابيح العلامة الطباطبائي التصريح بالاجماع عليه لكن ستعرف البحث فيه وكيف كان فلا اشكال بل ولا خلاف في انه يجوز وقوعها اي العمرة الواجبة في غير اشهر الحج لاطلاق الادلة كتابا وسنة السالم عن المعارض وصحيح عبد الرحمن سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المعتمر بعد الحج قال اذا امكن الموسى من راسه فحسن لكن لا يدل على التوقيت لكن ينبغي صحتها والا فستعرف البحث في وجوب الفور بها وعليه يتجه وجوب المبادرة فيها على من وجبت عليه بعد الفراغ من الحج نعم جوز الشهيد في الدروس تاخيرها الى استقبال المحرم بناء على عدم منافاته للفورية واستشكله في ك وهو في محله فلو احرم بها من دون ذلك ثم خرج الى ادنى الحل لم يجز والاحرام الاول الذي قد وقع باطلا لوقوعه في الحرم وافتقر الى استينافه فيجدد او ستعرف تفصيل هذه المباحث في محالها وهذا القسم والقران فرض اهل مكة ومن بينه وبينها دون اثني عشر ميلا من كل جانب او ثمانية واربعين ميلا على القولين السابقين فان عدل هؤلاء الى التمتع اضطرارا لخوف الحيض المتأخر عن النفر مع عدم امكان تأخير العمرة الى ان تطهر او خوف عدو بعده او فوات الرفقة جاز العدول اليه ولو بعد الشروع في القران بلا خلاف اجده فيه على ما اعترف به غير واحد بل عن بعضهم دعوى الاتفاق عليه فان تم ذلك كان هو الحجة والا كان مشكلا وخصوصا في القران الذي استفاضت النصوص بعدم مشروعية العدول فيه والاستدلال عليه باطلاق ما دل على جواز العدول بحج الافراد الى التمتع كصحيح معوية بن عمار سأل الصادق عليه السلام عن رجل لبى بالحج مفردا ثم دخل مكة فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة قال فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدي فلا يستطيع ان يحل حتى يبلغ الهدي محله وغيره كما ترى اذ هو مع انه لا يتم في القران اصلا ولا اصل له مشروعية العدول به الى المتعة دون القران لا نعم كان فرضه احدهما بل ستعرف عدم مشروعية التمتع له اختيارا بل مقتضى اطلاق الادلة الآتية عدم مشروعيته مط وكذا الاستدلال له باولوية الجواز فيهما معا من الجواز من التمتع الذي هو الافضل لهما معا اذ هو مع انه قياس لا نقول به بل ومع الفارق خصوصا بعد ظهور الادلة في عدم مشروعيته لهم مط على ان الامر غير منحصر في ذلك ضرورة امكان العدول في ذلك الى العمرة المفردة والاحرام بالحج من منزله او الميقات ان تمكن منه وليس فيه الا تقديم العمرة على الحج ولا بأس به مع الضرورة بل لا دليل على وجوب تاخيرها عنه مع الاختيار بل سئل الصادق عليه السلام في خبر ابراهيم بن عمر اليماني عن رجل خرج في اشهر الحج معتمرا ثم خرج الى بلاده قال لا بأس وان حج من عامه ذلك وافرد الحج فليس عليه دم وظاهره الاتيان بعمرة مفردة ثم حج مفرد وفي مرسل الفقيه عن امير المؤمنين عليه السلام امرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بايهما بدأتم بل منه يستفاد ايضا الاستدلال لاطلاق الادلة وفي خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك وان اقام الى الحج فهو متمتع وان رجع الى بلاده ولم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله فاقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام ايضا من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج الى اهله متى شاء الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية الى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز تقديم العمرة على حج الافراد ولعله لذا كان ظاهر الاصبهاني في شرحه عدم وجوب تاخيرها عنه وح فلا ينحصر الامر فيهما بالعدول الى التمتع ولا يضطر منه اليه ولعله لذلك كله كان المحكي عن ظاهر المبسوط والاقتصاد والغنية وئر العدم في حال الضرورة بل العكس ظاهر كل من قال انهما فرضهما من دون استثنائهما ومن ذلك يعلم ما في الاتفاق ونفي الخلاف المحكيين سابقا كما انه يعلم مما سمعته من ان ما مضى من ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على تاخير العمرة في حج الافراد والقران عنهما وقد مضى عن هي وغيره الاجماع على ذلك بل في مصابيح العلامة الطباطبائي التصريح بالاجماع على ذلك الا انه لم نتحققه ولعله اخذه من ظاهر العبارات التي تعرض فيها الصورة الافراد والقران

انهما وان اوهمت لك لكنهما في بيان الفرق بينهما بين التمتع باعتبار تقديم العمرة في الاخير بخلافهما الا ان المراد اعتبار تاخير العمرة عن الحج على كل من وجبا عليه
ولو افرادا او قرانا فتامل جيدا والله العالم وكيف كان فمما ذكرنا يعلم الحال فيما ذكره المصنف من انه هل يجوز لغير النائي ان يؤدي فرضه متمتعا ابتداء او بعد الشروع
لخبار او قيل والقائل الشيخ في احد قوليه ويحيى بن سعيد فيما حكي عنه نعم يجوز ذلك وقيل لا يجوز وهو الاكثر بل هو المشهور بل لم يعرف الاول لغير من عرفت
بل عن الغنية الاجماع عليه لظاهر ذلك في الاية المصرح في النصوص بان ذلك الاشارة الى التمتع منه وللنصوص الكثيرة انه ليس لاهل مكة ولا لاهل مر ولا لاهل
سرف متعة الى غير ذلك من جملة منها في التحديد بما اشتملت عليه عن المعارض عدا ما يومى من الاسناد للشيخ بان المتمتع قد جاء بالحج الافراد ولا ينافيه زيادة العمرة قبله التي
هو مع انه لا يتم في غير اهل مكة ممن احرامه من دويرة اهله او من الميقات كما يرى صحيح عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن اعين سئلا الكاظم عليه السلام عن رجل
من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله صلى الله عليه وآله ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الي ورأيت
من سأل ابا جعفر عليه السلام وذلك اول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك اني قد نويت ان اصوم بالمدينة قال تصوم ان شاء الله وارجو ان يكون خروجي
في عشر من شوال فقال تخرج ان شاء الله فقال له اني قد نويت ان احج عنك وعن ابيك فكيف اصنع فقال له تمتع فقال له ان الله تعالى ربما من علي بزيارة رسول الله صلى الله عليه وآله وزيارتك
والسلام عليك وربما حججت عن ابيك وربما حججت عن اخواني او عن نفسي فكيف اصنع فقال له تمتع فرد عليه القول ثلث مرات يقول له اني مقيم بمكة واهلي بها فيقول
تمتع الحديث وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من اهل مكة يخرج الى بعض الامصار ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت اله ان يتمتع قال ما ازعم
ان ذلك ليس له لو فعل وكان الاهلال احب الي وفيما كان نوى في غير ما نحن فيه ولذا كان خبره غير احد ممن صرح بالمنع في الفرض الجواز فيه كما ستسمع الكلام فيه
انشاء الله على انهما غير صريحين في حجة الاسلام بل ولا ظاهرين بل لعل ادلهما ظاهر في غيرها ضرورة انه لو لم يكونا في حج الاسلام لم يكن معنى لقوله وكان الاهلال احب الي
لمعلومية افضلية التمتع في الحج المندوب لاهل مكة وغيرهم ومن هنا قال في المدارك وغيرها ان محل الخلاف حج الاسلام واما المندوب فلا اشكال في رجحان التمتع
فيه لهم ولغيرهم ولعله لاطلاق ما دل على افضليته لكن ان لم يكن اجماعا امكن المناقشة بظهور النصوص في عدم اصل المشروعية لهم بل ظاهر جملة منها او صريح بعضها
الواردة في مجاوري مكة المندوب ايضا وح فلا ينبغي [illegible] السابق من الخبرين ومما ذكرنا يعلم الحال فيما في المتن قال ولو اختلف في جواز التمتع للمكي اختيارا في حج
الاسلام باختلاف الروايات نحو ما للشيخ وجوز فسخ الافراد الى التمتع بالاجماع ويشعر في المع اذا لم نقف على الروايات المقتضية للجواز الا ما عرفت كما انا لم نتحقق
ما حكاه من الاجماع بل لعل المتحقق خلافه وعلى كل حال فلو قيل بالجواز لم يلزمهم هدي لعدم فوات ميقات الاحرام لهم لكن قد عرفت انه نسك لا جبران كما لاطلاق
الادلة كتابا وسنة ولعله لذا قطع المصنف في باب الهدي بعدم خلاف وستسمع تمام الكلام فيه انشاء الله وشرطها اي حج الافراد ثلثة الاول النية التي قد عرفت البحث
فيها سابقا في حج التمتع والثاني ان يقع في اشهر الحج بلا خلاف فيه بيننا بل في المع عليه اتفاق العلماء لقوله تعالى الحج اشهر معلومات لكن عن ابي حنيفة واحمد والثوري
جواز الاحرام به قبلها والثالث ان يعقد احرامه من ميقاته الذي يمر عليه او كان امامه من منزله او من دويرة اهله ان كان منزله دون الميقات بلا خلاف فيه ايضا
بيننا خلافا لمجاهد فانه قال يهل من مكة اما الكلام في اعتبار الافراد الى مكة كما في اكثر الاخبار او الى عرفة وستعرف الكلام فيه في محله انشاء الله وعن ط زيادة رابع وهو ان يحج
من سنته قال في س وهو انما يتم لو قلنا ان الحج انقلب الى العمرة فلا يحتاج الى قلب عمرة في صورة الفوات قلت يمكن ان يقول بالبطلان ح وعلى كل حال فاهل مكة يحرمون
للحج من مكة وللعمرة من ادنى الحل سواء كان مقيما بمكة او غيرهم لان كل من اتى ميقاتا كان ميقاتا له ولا نعلم في ذلك خلافا والله العالم وافعال القارن وشروطه
كالمفرد غير انه يتميز عنه بسياق الهدي عند احرامه [illegible] الصادق عليه السلام في خبر منصور الحاج عندنا على ثلثة اوجه حاج متمتع وحاج مفرد للحج وسائق
للهدي والسائق هو القارن وفي خبره الاخر عن الصادق عليه السلام لا يكون القارن قارنا الا بسياق الهدي وعليه طوافان بالبيت وسعي بين الصفا والمروة كما يفعل المفرد
وليس بافضل من المفرد الا بسياق الهدي وفي خبر معوية لا يكون قران الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم عليه السلام وسعي بين الصفا والمروة و
طواف بعد الحج وهو طواف النساء الى ان قال واما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم عليه السلام وسعي بين الصفا والمروة وطواف الزيارة
وهو طواف النساء وليس عليه هدي ولا اضحية وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد وليس بافضل منه الا
بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج وقال ايما رجل قرن بين
الحج والعمرة فلا يصلح الا ان يسوق الهدي قد اشعره او قلده والاشعار ان يطعن في سنامها بحديدة حتى يدميها وان لم يسق الهدي فليجعلها متعة وصحيح الفضيل
ابن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام القارن الذي يسوق الهدي عليه طواف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة وينبغي له ان يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة الى غير ذلك من
النصوص الظاهرة في اتحاد افعال القارن والمفرد وعدم الفرق بينهما الا بسياق الهدي خلافا للمحكي عن ابن ابي عقيل من ان القارن معتمر اولا ولا يحل من العمرة حتى
يفرغ من الحج ونزل عليه جماعة النبوي المشتمل على طوافه وصلوة الركعتين وسعيه بين الصفا والمروة حين قدم مكة وكذا اصحابه ولكن لم يحل هو لانه ساق
وامر غيره ممن لم يسق بالاحلال وجعلها عمرة وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت كما امرتكم ولكني سقت الهدي وليس لسائق الهدي ان يحل حتى
يبلغ الهدي محله وشبك اصابعه بعضها الى بعض وقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ويؤيده خلو النصوص اجمع عن اعتماره صلى الله عليه وآله بعد الحج بل روى الصدوق
في محكي العلل مسندا الى الفضيل بن عياض انه سأل الصادق عليه السلام عن الاختلاف في الحج فبعضهم يقول خرج رسول الله صلى الله عليه وآله مهلا بالحج وقال بعضهم مهلا بالعمرة وقال
بعضهم خرج قارنا وقال بعضهم ينتظر امر الله عز وجل فقال ابو عبد الله عليه السلام علم الله عز وجل انها حجة لا يحج بعدها فجمع الله له ذلك كله في سفرة واحدة ليكون جميع
ذلك سنة لامته فلما طاف بالبيت وبالصفا والمروة امره جبرئيل ان يجعلها عمرة الا من كان معه هدي فهو محبوس على هديه لا يحل لقوله عز وجل حتى يبلغ الهدي
محله فجمعت له العمرة والحج وكان خرج على خروج العرب الاول لان العرب كانت لا تعرف الا الحج وهو في ذلك ينتظر امر الله وهو عليه السلام يقول الناس على امر جاهليتهم
الا ما غيره الاسلام وكانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج وهذا الكلام من رسول الله صلى الله عليه وآله انما كان في الوقت الذي امرهم بفسخ الحج فقال دخلت العمرة في الحج الى يوم

القيمة

القيمة وشبك بين اصابعه يعني في اشهر الحج قال قلت فيعتد بشيء من الجاهلية قال ان اهل الجاهلية ضيعوا كل شيء من دين ابرهيم عليه السلام الا الختان و
التزويج والحج فانهم تمسكوا بها ولم يضيعوها بل في المرسل الانكار من عثمن على امير المؤمنين بقرنه بين الحج والعمرة وقوله لبيك بحجة وعمرة معا وقد سمعت ما في
صحيح الحلبي السابق الذي منه كان المحكي عن ابي علي انه قال ان القارن يجمع بين النسكين بنية ولهذا فان ساق الهدي طاف وسعى قبل الخروج الى عرفات ولا يتحلل
وان لم يسق جدد الاحرام بعد الطواف ولا تحل له النساء وان قصر وهو كابن ابي عقيل في جعل القارن معتمرا ايضا بل ظاهر س ان غيره ايضا كذلك وبسياق الهدي
يتميز عنه القارن في المش وقال الحسن القارن من ساق وجمع بين الحج والعمرة فلا يتحلل منهما حتى يحل من الحج فهو متابعة المتمتع الا في سوق الهدي وتاخير التحلل وتعدد
السعي فان القارن عنده يكفيه سعيه الاول عن سعيه في طواف الزيارة وظاهره وظاهر الصدوق في الجمع بين النسكين بنية واحدة وصرح ابن الجنيد بانه يجمع بينهما
فان ساق وجب عليه الطواف والسعي قبل الخروج الى عرفات ولا يتحلل وان لم يسق جدد الاحرام بعد الطواف ولا تحل له النساء وان قصر وقال الجعفي القارن كالمتمتع
غير انه لا يحل حتى يأتي بالحج للسياق في ف انما يتحلل من اتم افعال العمرة اذا لم يكن ساق فلو كان قد ساق لم يصح له التمتع ويكون قارنا عندنا وظاهره ان المتمتع السائق
قارن وحكاه الفاضلان عنه ساكتين عليه قلت لكن لا يخفى عليك ضعفه وان تعدد القائل به اذ في خبر ابن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام الوارد في حجة الوداع انه
لبى بالحج مفردا وساق الهدي وفي صحيح الحلبي عنه ايضا الوارد فيها اهل بالحج وساق مائة بدنة واحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة ولا يدرون ما المتعة وهما كالصريح
خصوصا اولهما انه لبى بالحج مفردا له عن العمرة ولا ينافي ذلك ظهور نصوص حجه عليه السلام في عدم اعتماره في تلك الحجة فانه عليه السلام كان يعتمر عمرات مفردة وح فما فعله من
الطواف والسعي حين قدومه ليس هو الا للحج الا انه امر غيره بالاحلال وجعل ما فعلوه للحج عمرة وبقي هو على احرامه اذ لم يكن يسوغ له الاحلال حتى يبلغ الهدي
محله واما تاخير التحلل فهو بعد النقض عن بعض ما في منه مما يدل على كونه من غير الامام يمكن حمله على ارادة جمع الله الحج والعمرة ولو لا [illegible] صريح النصوص
الواردة في حجه انه صلى الله عليه وآله لم يطف في البيت طوافين غير طواف النساء كما هو مقتضى الجمع بين الحج والعمرة بل لعل التامل في مجموع الخبر المزبور يقتضي ظهوره
فيما ذكرناه او صراحته واما المرسل المزبور فالمراد انكار منه على امير المؤمنين عليه السلام اذا هل بحج التمتع الذي هو في الحقيقة حجة وعمرة وانكر عليه عثمان باعتبار مخالفته لراي عمر وليس
المراد انه عليه السلام احرم لهما كما يصنعه العامة واما صحيح الحلبي فقد اطنب فيه فحمله الشيخ على ارادة اشتراط انه لم تكن حجة فعمرة من القران مستشهدا عليه بصحيح الفضيل السابق و
غيره على غير ذلك ولكن احسن ما يوجه به ان بين الاول فيه متعلقه بنسك فيكون المعنى ان الذي يقرن بحجه نسكه ما بين الصفا والمروة وغيرها انسك المفرد لا يفضل
عليه الا بسياق الهدي فيكون ح كالاخبار السابقة عليه وقوله فيه بعد وايما رجل الخ يراد به انه لا يصلح القران بجمع الحج والعمرة اذ ليس القران الا ان يسوق الهدي كما يصنعه
العامة من القران الذي هو الجمع بينهما باحرام واحد كما حكاه في كره عن العامة وعن ابن ابي عقيل منا بل لعل ذلك من معلومات مذهب الامامية ومن هنا قيل ان مراد
ابن ابي عقيل كغيره ممن سمعت بجمعهما الترتب على فعلهما وان كان الاحرام بالعمرة وان كان هو ايضا كما ترى مناف لما سمعته من النصوص الدالة على اختصاص جواز ذلك بالتمتع
دون القسمين الاخيرين والله العالم وعلى كل حال فيتخير القارن في عقد احرامه بالتلبية والاشعار والتقليد وفاقا للمحكي عن الاكثر لقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية توجب
الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير وفي خبر جميل ولا يشعر ابدا حتى يتهيأ للاحرام لانه اذا اشعر
وقلد وجلل وجب عليه الاحرام وهي بمنزلة التلبية ونحوه صحيح حريز عنه عليه السلام ايضا وفي صحيح عمر بن يزيد عنه عليه السلام من اشعر بدنة فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير خلافا للمحكي
عن السيد وابن ادريس فلم ينعقد الاحرام الا بالتلبية للاحتياط عليها دون غيرها والتاسي فانه صلى الله عليه وآله لبى بالاتفاق مع قوله صلى الله عليه وآله خذوا عني مناسككم ولكن يعطي الوجوب لا توقف
العقد عليها والمحكي عن الشيخ في الجمل وط وابني حمزة والبراج فاشترطوا العقد بهما بالعجز عن التلبية جمعا بين النصوص الا انه بلا شاهد وكيف كان فاذا لبى استحب له اشعار
ما يسوقه من البدن لقول الصادق عليه السلام في خبر الفضيل بن يسار اذا انتهى الى الوقت فليحرم ثم يشعرها ويقلدها الحديث وقال له يونس بن يعقوب اني قد اشتريت بدنة
فكيف اصنع بها فقال انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة فافض عليك من الماء والبس ثوبيك ثم انحها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل ثم افرض بعد صلوتك ثم
اخرج اليها فاشعرها من الجانب الايمن من سنامها الحديث ونحوه غيره وفي خبر جابر انما استحسنوا اشعار البدن لان اول قطرة تقطر من دمها يغفر الله عز وجل له هذا وفي عد
لو جمع بين التلبية واحدهما كان الثاني مستحبا لكن في كشف اللثام في شرح ذلك بعد ان نسبه الى المع مع ان الفرق بين عبارتيهما واضح قال في الاقوى الوجوب لاطلاق
الاوامر والتاسي وهو ظاهر من قبلهما اما السيد وبنو حمزة وادريس والبراج والشيخ في ط وفي الجمل فعالهم ظ مما عرفت [illegible] واما استحباب الاشعار والتقليد
بعد التلبية فلم نقف له على نص بالخصوص ولعل اطلاق الامر بهما كاف في ذلك قلت خصوصا بعد خبر ابن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ساق هديا ولم يقلده ولم يشعره
قال قد اجزء عنه ما اكثر ما لا يشعر ولا يقلد ولا يجلل انما الكلام في المستفاد من عبارة عد من استحباب التلبية بعد عقد الاحرام بالاشعار والتقليد لعل الاحتياط و
اطلاق الاوامر بها في عقده ونحو ذلك مما يكفي في مثله واما احتمال الوجوب تعبدا وان انعقد الاحرام بغيرها كما هو مقتضى ما سمعته من كشف اللثام بل قد يوهم
وجوب الاشعار والتقليد بعدها ايضا فهو في غاية البعد خصوصا الاخير فتدبر جيدا وكيفية الاشعار وما يستحب منه على ما يستفاد من مجموع النصوص ان يقوم الرجل
من الجانب الايسر ويشق ويطعن سنامها بحديدة من الجانب الايمن باركا معقولا مستقبلا بها القبلة ويلطخ صفحته بدمها ليعرف انه هدي هذا اذا لم تكن البدن كثيرة
وان كان معه بدن كثيرة دخل ما بين اثنين منها واشعرها يمينا او شمالا لانه قال الصادق عليه السلام في صحيح جميل اذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين اثنين ثم اشعر [illegible] وقال
ايضا في صحيح حريز اذا كانت بدن كثيرة فاردت ان تشعرها دخل الرجل بين كل بدنتين فيشعر هذه من الشق الايمن وهذه من الشق الايسر ويستحب له ايضا التقليد وهو
ان يعلق في رقبة المسوق نعلا خلقا قد صلى فيه قال الصادق عليه السلام تقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها والظاهر ان المراد المعلوم من نعل الصلوة فيه وكيف كان فالتقليد والاشعار
للبدن ويختص البقر والغنم بالتقليد لضعفها عن الاشعار وفي صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام كان الناس يقلدون البقر والغنم وانما تركه الناس حديثا ويقلدون بخيط
او بسير وعن ابن نمير يعلق عليه نعلا او مزادة وعن [illegible] نعل اصلي فيه او خيطا او سيرا او ما اشبههما ولعله للخبر المزبور ولكن [illegible] نظر والامر سهل بعد كون
التقليد من اصله مندوبا كالاشعار للاتفاق كما في كشف اللثام على عدم وجوب شيء منهما والله العالم ولو دخل المفرد او القارن مكة واراد الطواف المندوب قبل الوقوف

بعرفات فحالهما بل لا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام الظاهر الاتفاق على جوازه كما في الايضاح بل فيه ايضا ولعله مثل الواجب نبذ وشبهه قلت وكان الوجه في ذلك اطلاق ما دل على جائز وقوله الطواف بالبيت صلوة وغيره وهو المراد مما في كون الاستدلال عليه بالاصل السالم عن المعارض وفي الحدائق الاستدلال عليه ايضا بحسن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم سئلته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال نعم ما شاء ويجدد التلبية بعد الركعتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما احلا من الطواف بالتلبية ولا باس به وان كان خاصا ببعض صور المدعي بل لا يبعد ذلك ايضا في المتمتع اذا احرم بالحج وان قيل انه لا اشهر المنع لحسن الحلبي سالته عن الرجل يأتي المسجد الحرام يطوف بالبيت قال نعم ما لم يحرم ولكن الاولى حمله على الكراهة لقوة اطلاق ما دل على جوازه بل خبر موثق اسحق بن عمار سئلت ابا الحسن عم عن رجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف قبل ان يخرج عليه شي فقال لا انباء على ظهوره في ارادة نفي ان يكون عليه شي لا النهي عن الطواف خصوصا بعد خبر عبد الحميد بن سعد عن ابي الحسن عم سئلته عن رجل احرم يوم التروية عند المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان لا ينبغي ينقض طوافه بالبيت احرامه فقال لا ولكن يمضي على احرامه هذا واما الطواف الواجب للقارن والمفرد فعن المنتهى ان عليه فتوى اصحابنا بل عن الغنية الاجماع عليه لاطلاق الادلة وخصوص خصوص حجة الوداع وخبر زرارة انه سئل ابا جعفر عم عن المفرد للحج يقدم طوافه او يؤخره فقال هو والله سواء عجله او اخره وصحيح حماد بن عثمان سئلت ابا عبد الله عم عن مفرد الحج ايعجل طوافه او يؤخر فقال هو والله سواء عجله او اخره وان احتمل ارادة التعجيل بعد مناسك منى قبل انقضاء ايام التشريق وبعده الا ان خبر ابي بصير عن الصادق عم لا يحتمل ذلك قال ان كنت احرمت بالعمرة فقدمت يوم التروية فلا متعة لك فاجعلها حجة مفردة تطوف بالبيت وتسعى بين الصفا والمروة ثم تخرج الى منى ولا هدي عليك كخبر اسحق بن عمار سئل الكاظم عم عن المفرد للحج اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ايعجل طواف النساء قال لا انما طواف النساء بعدما ياتي منى وخبر موسى بن عبد الله سئل الصادق عم عن مثل ذلك الا انه ذكر انه قدم ليلة عرفة بل قد يتوقف فيها باتي المص والفاضل من الكراهة وان استدل لها بخبر زرارة سئلت ابا جعفر عم عن مفرد الحج يقدم طوافه او يؤخره فقال يقدم فقال رجل الى جنبه لكن شيخي لم يفعل ذلك كان اذا قدم اقام بفخ حتى اذا راح الناس الى منى راح معهم فقلت له من شيخك فقال علي بن الحسين عم فسئلت عن الرجل فاذا هو اخو علي بن الحسين عم لامه لكنه كما ترى لا دلالة على عدمها اظهر خصوصا مع التاسي بحجة الوداع التي عليها بناء المناسك فيها قال النبي صلعم خذوا عني مناسككم ولعله لذا كان المحكي عن ابن زهرة انهما التاخير الى وقت شاء او التعجيل افضل وهو باطلاقه بينا وله التقديم على الموقفين وعلى كل حال فمن ذلك كله ظهر لك ضعف المحكي عن ابن ادريس من عدم جواز التقديم للاصل الذي هو غير اصيل كما قرر في محله وللاحتياط وللاجماع على الصحة مع التاخير الذي هو غير واجب مع اطلاق الادلة فضلا عما عرفت من خصوصها بل وللاجماع على وجوب التاخير ورد بان الشيخ ادعى الاجماع على الجواز وهو ادرى منه بل لكن في كشف اللثام انه لم يحك الاجماع على ذلك وانما حكى الاجماع المزبور ولا الشيخ حكى الاجماع على الجواز وقد يستدل لابن ادريس بصحيح ابن اذينة عن ابي عبد الله عم انه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج اذا قدموا مكة وطافوا بالبيت احلوا واذا لبوا احرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حج ولا عمرة وصحيح زرارة عن ابي جعفر عم قلت له ما افضل ما حج الناس فقال عمرة في رجب وحجة مفردة في عامها فقلت فالذي يلي هذا قال المتعة قلت وكيف يتمتع فقال ياتي الوقت فيلبي بالحج فاذا اتى مكة طاف وسعى واحل من كل شيء وهو محتبس وليس له ان يخرج من مكة حتى يحج قلت فالذي يلي هذا قال القران والقران ان يسوق الهدي قلت فالذي يلي هذا قال العمرة مفردة ويذهب حيث شاء فان اقام بمكة الى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية قلت فالذي يلي هذا قال ما يفعل الناس اليوم يفردون الحج فاذا قدموا مكة وطافوا بالبيت احلوا واذا لبوا احرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حج ولا عمرة بناء على ارادة بيان بطلان حجتهم فيما بتقديم طوافه المقتضي للتحلل المزبور وان كان فيه منع كما ستعرف انه لم لا يجوز تقديمه مع التمتع لغير عذر بلا خلاف محقق اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل عن التذ والمنتهى نسبته الى علمائنا كالمدارك قوة اجماع العلماء كافة عليه لخبر ابي بصير قلت رجل كان متمتعا فاهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى ياتي عرفات فان هو طاف قبل ان ياتي من عرفة فلا يعتد بذلك الطواف المنجبر بما سمعت وبمفهوم خبر صفوان بن يحيى الازرق سئل ابا الحسن عم عن امرأة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر يصلح لها ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان تاتي منى قال اذا خافت ان تضطر الى منى فعلت وخبر اسحق بن عمار سئل ابا الحسن عم عن المتمتع اذا كان شيخا كبيرا او امرأة تخاف الحيض تعجل طواف الحج قبل ان تاتي منى فقال نعم من كان هكذا يعجل بل في حسن الحلبي ومعوية بن عمار لا باس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى بل وخبر اسمعيل بن عبد الخالق لا باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل ان يخرج الى منى وغير ذلك من النصوص التي يمكن دعوى حصول القطع منها باعتبار العذر في جواز التقديم فما في المريب وسوسة المحقق الشيخ حسن في المحكي من منتقاه والسبزواري في مداركه في الحكم المزبور لاطلاق نصوص صحيحة في جوازه محمولة على التفصيل المزبور وما اعجب مما بينهما وبين الحلي فلم يجوز حتى للمضطر وملاحظا للاجماع المزبور ولا يخفى ضعفهما معا وكذا ما يحكى عنه من عدم جواز تقديم طواف النساء ولو للمضطر اذ هو مع انه مخالف للمحكي من اجماع المنتهى مناف لقول الكاظم عم في صحيح ابن يقطين لا باس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى وكذلك لا باس لمن خاف امرا لا يتهيأ له الانصراف الى مكة ان يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى اذا كان خائفا ثم في خبر علي بن ابي حمزة سئلت ابا الحسن عم عن رجل يدخل مكة ومعه نساء وقد امرهن فتمتعن قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة فخشي على بعضهن الحيض فقال اذا فرغن من متعتهن واحللن فلينظر الى التي يخاف عليها الحيض فيامرها تغتسل وتهل بالحج من مكانها ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان حدث بها شيء قضت بقية المناسك وهي طامث قال فقلت اليس قد بقي طواف النساء قال بلى قلت فهي مرتهنة حتى تفرغ منه قال نعم قلت فلم لا يتركها حتى تقضي مناسكها قال يبقى عليها نسك واحد اهون عليها من ان يبقى عليها المناسك كلها مخافة الحدثان قلت ابى الجمال ان يقيم عليها والرفقة قال ليس لهم ذلك تستعدي عليهم حتى يقيم عليها حتى تطهر وتقضي مناسكها وهو مع شدة ضعفه ومخالفته لقواعد المذهب قيل لم يرده ابن ادريس لا استدلالا به بل يجوز تقديم طواف الحج بمكن حمله على ارادة الافضل التاخير مع العذر كما انه حمل عليه قول الشيخ في محكي تهذيبه اصحابنا رخصوا في جواز تقديم الطواف والسعي قبل الخروج الى منى وعرفات والافضل لا يطوف طواف الحج الا يوم النحر ان كان متمتعا وان كان ظاهر الجواز مطلقا كما ان ظاهر المحكي من موضع من كره احتمال الجواز وان قال الشافعي قال الحدث محصنة يجوز تقديم الطواف والسعي على الخروج الى منى وعرفات وبه قال الشافعي

بما رواه العامة عن النبي صلعم من قدم شيئا قبل شيء فلا حرج ومن طريق الخاصة خبر صفوان بن يحيى الازرق الذي سمعته الخ ثم قال اذا ثبت هذا فلا ولى تقديد الجواز بالعذر واما عموم قوله عم لاسحق بن عمار انما طواف النساء بعد ان تاتي منى فمخصوص بما عرفت فلا ريب في ان الاقوى الجواز مع العذر وبما باتي لذلك كله يتم المتن وكيف كان فقد ظهر لك ان للقارن والمفرد الطواف مندوبا وواجبا لكن يجددان التلبية عند كل طواف لئلا يحلا على قول محكي عن الشيخ في طوفيه والتهذيب وحاشيته وذلك صحته بل قال الشهيد انه المشهور وستسمعه ودليله ظاهر المعارض منتف وقيل والقائل الشيخ في محكي تبيانه انما يحل المفرد دون القارن وقد اختاره في الرياض حاكيا عن الذخيرة انه استظهره وقيل كما عن المرتضى والمهذب عكس ذلك الا ان كلام المقنعة والحكي عنه والحلي والمص والفاضل وولده انه لا يحل الا بالنية لكن الاولى تجديد التلبية عقيب صلوة الطواف بل في التنقيح نسبته الى المتاخرين فتكون الاقوال حينئذ اربعة لكن يظهر من محكي كرة الاجماع على خلاف الشيخ حيث قال لا نعتبر قوله المزبور وانكر ابن ادريس وكافة العلماء ذلك كما ان ظاهره الاجماع من عدا الشيخ على موافقة ابن ادريس وكيف كان فالذي عثرنا عليه من النصوص في المقام مضافا الى ما تقدم سابقا مما لا يخفى عليك دلالته كحسن معوية بن عمار وغيره ونصوص حجة الوداع صحيح ابن الحجاج قلت لابي عبد الله عم اني اريد جوار مكة كيف اصنع فقال اذا رايت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج فقلت له كيف اصنع اذا دخلت مكة اقيم بها الى يوم التروية ولا اطوف بالبيت قال تقيم عشرة لا تاتي البيت ان عشرا لكثير ان البيت ليس بمهجور ولكن اذا دخلت فطف بالبيت واسع بين الصفا والمروة فقلت اليس كل من طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة فقد احل قال انك تعقد بالتلبية ثم قال كلما طفت طوافا وصليت ركعتين فاعقد على طوافك بالتلبية وخبر ابي بصير قلت لابي عبد الله عم رجل يفرد فيطوف للحج بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدو له ان يجعلها عمرة قال ان كان لبى بعدما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له وصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم سالته عن رجل افرد الحج فلما دخل مكة طاف بالبيت ثم اتى اصحابه وهم يقصرون فقصر معهم ثم ذكر بعدما قصر انه مفرد فقال ليس عليه شيء اذا صلى فليجدد التلبية وخبر ابرهيم بن ميمون قلت لابي عبد الله عم ان اصحابنا يجاورون بمكة وهم يسئلوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون قال قل لهم اذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا ويعقدوا التلبية عند كل طواف الحديث وموثق زرارة سمعت ابا جعفر عم يقول من طاف بالبيت وبالصفا والمروة فقد احل احب او كره ومرسل يونس بن يعقوب عن ابي الحسن عم ما طاف بين هذين الحجرين الصفا والمروة احد الا احل الا سائق الهدي وصحيح زرارة جاء رجل الى ابي جعفر عم وهو خلف المقام فقال اني قرنت بين حج وعمرة فقال له هل طفت بالبيت فقال نعم قال هل سقت الهدي قال لا فاخذ ابو جعفر عم بشعره وقال احللت والله وحسن معوية بن عمار سئلت ابا عبد الله عم عن رجل لبى بالحج مفردا فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابرهيم عم وسعى بين الصفا والمروة فقال فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدي وموثق زرارة سمعت ابا جعفر عم يقول من طاف بالبيت والصفا والمروة احل احب او كره الا من اعتمر في عامه ذلك او ساق الهدي واشعره وقلده وخبر الفضل المروي في محكي العلل عن الرضا عم انهم امروا بالتمتع الى الحج لانه تخفيف الى ان قال وان لا يكون الطواف محظورا لان المحرم اذا طاف بالبيت احل فلولا التمتع لم يكن للحاج ان يطوف لانه ان طاف احل وافسد احرامه وخرج منه قبل اداء الحج وخبر صفوان قلت لابي الحسن علي بن موسى عم ان ابن السراج روى عنك انه سئلك عن الرجل يهل بالحج ثم يدخل مكة وطاف بالبيت سبعا وسعى بين الصفا والمروة فيفسخ ذلك ويجعلها متعة فقلت له لا فقال قد سئلني عن ذلك وقلت له لا وله ان يحل ويجعلها متعة واخر عهدي بابي انه دخل على الفضل بن الربيع وعليه ثوبان وساج فقال له الفضل يا ابا الحسن لنا بك اسوة انت مفرد للحج وانا مفرد للحج فقال له ابي لا ما انا مفرد انا متمتع فقال له الفضل الربيع فلي الان ان اتمتع وقد طفت بالبيت فقال له نعم فذهب بها محمد بن جعفر الى سفيان بن عيينة واصحابه فقال لهم ان موسى بن جعفر كذا وكذا مشنعا بها على ابي ولا يخفى عليك دلالة كل من هذه النصوص بالنسبة الى الاقوال السابقة حتى قول المقتصر على ظهور الخبر الاخير في ان ذلك له ان شاء بل لعل قوله في حسن معوية السابق فليحل وليجعلها متعة كذلك ايضا بل قد يشهد اليه ايضا مرسل يونس وصحيح زرارة وموثقه وغيرها من النصوص التي هي كالصريحة في ان القارن لا يحل حتى يبلغ الهدي محله وان طاف ولم يلب ولا معارض لها الا الاطلاق المقيد بها وخصوص حسن ابن عمار السابق الذي جعل فيه القارن بمنزلة المفرد ويمكن ارادة العازم على الحج والعمرة من القارن فيه كما سمعت التصريح به في صحيح زرارة مع انه مخصص لا يعارض المتعدد المعتضد بالاصل وغيره ومن هنا ظهر لك وجه القول الثاني الذي اختاره في الرياض قلت الا ان المتجه حمل الحسن المزبور على الندب في منه يظهر ان ما قول المقتصر وجه حصول الظن بارادة التلبية بينهما لظهور الخبر المزبور في اتحاد حكمهما وعدم الفرق بينهما ولذا جمعهما بامر واحد فقال يعقدان ما احلا من الطواف بالتلبية كل ذلك مع شدة استبعاد الاحلال قهرا واستبعاد الانقلاب عمرة كذلك خصوصا في الطواف المندوب الذي قد عرفت جوازه من القارن والمفرد وخصوصا فيمن كان فرضه ذلك كانقلاب طواف حجة او زيارته الى عمرة تمتع قهرا عليه بمجرد ترك التلبية بما لا تصلح لاثباته الادلة المزبورة خصوصا بعد معلومية توقف الاحلال على التقصير هنا وفتوى واحتمال تخصيص ذلك بما هنا ليس باولى من العكس على معنى ان له الاحلال به ان شاء به في مقام لا يجوز له العدول الى العمرة وهو عين مختار المتن اذ لكما اعترف به في كشف مراده ومن قال بما لسنا اليه انه لا يحل الحاج المقدم طوافه وسعيه الا بنية العدول بذلك الى العمرة حيث يسوغ له ذلك كما اذا كان الحج افرادا غير متعين عليه ومن ذلك يعلم النظر فيما ذكره المحقق الثاني معترضا به على المص بعد ان جعل مراده بالنية نية التحلل بالطواف قال ان اعتبار النية لا يكاد يتحقق لان الطواف مبني عنه اذا قصد به التحلل فيكون فاسدا فلا يعتد به في كونه محللا لعدم صحة الطواف الشرعي والرواية مصرحة بالفرق بين القارن والمفرد وضعفه لا يضع عدم الفرق الى ان قال وعلى هذا هل يحتاج الى طواف للعمرة ام لا فيه وجهان كل منهما مشكل اما الاول فلانه اذا اجتزا به لكن لهذا الطواف ثم الاحلال فهو باطل واما الثاني فلان اجزائه عن طواف العمرة بغير نية ايضا معلوم البطلان اذ هو كما ترى ضرورة انك قد عرفت ارادة القائل بالنية ان له العدول حيث يجوز له لا مطلقا فلا يرد شيء مما ذكره كما لا اشكال فيما فرعه مما هو مبني على اصل فاسد اذ مرجع كلام المص ان الحكم في هذه المسئلة الثانية وهي جواز العدول للمفرد الى التمتع حيث يجوز له وانه لا انقلاب قهري وربما يؤيده انه لا وجه لعقد احرامه بالتلبية من دون قصد لذلك بعد فرض تحقق الاحلال بالطواف كما هو ظاهر النصوص المزبورة وبه جزم في الحدائق بل ظاهره انه توهمه بعض المتاخرين ومن هنا جعل بعضهم المراد من النصوص توقف بقاء الاحرام

التامع على التلبية بان التحليل حصل بالطواف والتلبية عاقدة له لكنه كما ترى مناف لظاهرها وليس بواضح من القول بكون المراد بذلك الكناية عن جواز العدول
له وعدمه فان اختار الاول ترك التلبية وقصر وجعل تلك الافعال عمرة وان شاء بقي على احرامه بحجه ولا بعد عنه وربما يؤيد قول المصنف ما ذكره ومن توجيه القول
بوجوب تجديد التلبية للقارن دون المفرد بان نقل المفرد الى العمرة جائز دون القارن فالمفرد لا باس عليه ان لم يجددها فان غايته انقلاب حجه
عمرة وهو جائز بخلاف القارن فانه ان لم يجددها لزم انقلاب حجه عمرة وهو لا يجوز لذا هو كما ترى كلام الاعلى اذ فيه ما ذكرناه والاقرب كون الانقلاب قهريا الا فرق بين المفرد
والقارن على انه قد يكون الافراد متعينا عليه بل قد يكون التمتع غير مشروع له كالمكي لا وجه للوجوب له وهو مقتضى اطلاق المحكي عن الشيخ على المفرد اذا لم يتعين عليه
الافراد او اقتضاه الانقلاب ولا باس الى غير ذلك مما يظهر بالتأمل على وجه يمكن القطع بفساد دعوى فضلا عدم التلبية بعد الطواف الاحلال قهرا او ذكر العقد
كلما عن غير فرق بين المندوب وبين الذي هو طواف زيارة ويحتاج الى سعي في جملة عمرة والواجب وبين حج الافراد والقران بل والتمتع اذا فرض تقديم طواف حجه للضرورة
كما انه يظهر لك مما ذكرنا النظر في كثير من كلماتهم في المقام المتشوشة غاية التشويش حتى ما نسبه الى الانقلاب عمرة بعد التحلل بترك التلبية كما عن كشف اللثام التصريح به بل
نسبه الى جماعة بل ربما الظهر من بعضهم عدم خلاف فيه كما يظهر من آخر عدم الخلاف في كون الاحرام لا يحل منه الى حج او عمرة لكن في كشف اللثام [illegible] لانه على
صيرورة الحج مع التحلل عمرة كما ذكره الشيخ واتباعه نعم في روايات العامة التصريح بذلك فانهم رووا عن النبي ص اذا اهل الرجل بالحج ثم قدم مكة وطاف
بالبيت وبين الصفا والمروة فقد احل وهي عمرة وفي الرياض بعد ان حكى عنه ذلك قال وهو كذلك نعم في الموثق السابق ان كان لبى بعد ما سعى قبل ان يقصر فلا متعة
له ومفهومه انه لم يكن لبى له متعة وهو نص في ان له المتعة مع النية اما بعد وبها يجب يحصل الانقلاب الى العمرة قهرا كما هو ظاهر الجماعة مفهوم من الرواية
قلت لكن ربما لا تكون المتعة مشروعة له وعلى كل حال فهو اعم منه مما يؤيد المختار كما انه يؤيده ايضا ما سمعته من سيد [illegible] من روايات العامة فان منه يقوى
الظن بصدور جملة من الروايات المزبورة على وفقها للتقية وربما يشد اليه ايضا اختلافها في ذكر التلبية العاقدة للاحرام بعد الطواف وصلاته او بعد السعي
على وجه يشعر بكون ذلك للتنبيه والتقية بل الاخذ باطلاق النصوص المزبورة يقتضي اثبات احكام غريبة يقطع الفقيه بخروجها من مذاق الفقه بعد الاعراض
الاصحاب منه جيدا ولو مما ذكرنا يظهر لك ان الاصح رجوع حكم هذه المسئلة الى المسئلة الاخرى وهي انه يجوز بل يستحب للمفرد الذي يجوز له المتعة اذا دخل مكة ان يعدل
الى التمتع اختيارا فضلا عن الاضطرار بلا خلاف اجده بل الاجماع محكي صريحا وظاهرا عليه جملة من الكتب كالخلاف والمعتبر وغيرها كما ان النصوص مستفيضة
او متواترة فيه خصوصا الخارجة في حجة الوداع التي امر النبي ص فيها من لم يسق هديا من اصحابه بذلك حتى قال انه لو استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق هديا واشكال
بان الظاهر منها ان هذا العدول على سبيل الوجوب حيث انه نزل جبرئيل ع بوجوب التمتع على اهل الآفاق وصيغة النزول كان حين فرغ من السعي ونزلت الآية في ذلك
المقام بذلك فامرهم بجعل ما طافوا وسعوا عمرة حيث انه من كان معه من اهل الآفاق وان يحلوا ويتمتعوا الى الحج فهو ليس مما نحن فيه من جواز العدول وعدمه في شيء
بل فيه ان امره ص جميع اصحابه بذلك مع القطع بان منهم من ادى حجة الاسلام اوضح شيء في الدلالة على المطلوب لا بناءه على شمولها لمن لم يجب عليه الحج ثم الظاهر
اختصاص الحكم المزبور بمن جاز له المتعة في حقه اما من تعين عليه غيرها باصل الشرع او بعارض فلا يجوز له العدول للاصل بعد قصور ادلة العدول عن تناول مثل
ذلك وتناول امره ص بالعدول لمن وجب عليه الحج في ذلك العام لا يقتضي جوازه لمن لم يشرع المتعة في حقه كحاضري مكة بل اقصاه العدول الى التمتع الذي هو فرضهم
عند نزول الآية وكان ممكنا لهم لشروعه العدول وهو غير جواز العدول الى التمتع الذي هو فرضهم عند نزول الآية وكان ممكنا لهم لشرعية العدول وهو غير جواز
العدول في الاثناء لمن لم يشرع التمتع له في الابتداء كما هو واضح ومن فلا حاجة الى ما اطنب في الرياض من الجواب عن ذلك بدعوى كون التعارض بين هذه النصوص
وبين ما دل على كون الافراد فرض حاضري مكة من وجه ولا ترجيح فالاخذ بالمتيقن واجب وهو عدم جواز العدول والله العالم ومن ثم ما [illegible] من ان التخصيص
بذلك بعيد عن ظاهر النص في غير محله هذا وفي [illegible] لا يخفى ان العدول انما يتحقق اذا لم يكن ذلك من نية المفرد ابتداء والا لم يقع الحج صحيحا من اصله لعدم تعلق
النية بحج الافراد فلا يتحقق العدول عنه كما هو واضح وفيه منع توقف تحقق العدول على ذلك اولا ومنع اختصاص عنوان الحكم في العدول ثانيا على ان في الموثق والصحيح
عن الكتني عن عبيد بن زرارة وعليك بالحج ان تهل بالافراد وتنوي الفسخ اذا قدمت مكة وطفت وسعيت فسخت ما اهللت به وقلبت الحج عمرة واحللت الى يوم
التروية ثم استأنف الاهلال بالحج مفردا الى منى الى ان قال فكذلك رسول الله ص وهكذا امر اصحابه ان يفعلوا ان يفسخوا ما اهلوا به ويقلبوا الحج عمرة وعلى كل حال فلا خلاف
انه لا اشكال ولا خلاف في اصل جواز العدول نصا وفتوى لكن عن ابي علي اشتراط العدول بالجهل بوجوب العمرة وهو واضح الضعف نعم قد يقوى اشتراطه بعدم
وقوع التلبية بعد طوافه كما عنه ايضا بل وعن غيره للموثق المتقدم في المسئلة السابقة المؤيد بما يظهر من غيره من انها عاقدة للاحرام الا انك قد عرفت حمل
النصوص على ضرب من التقية او غيرها وان الاعتبار بالنية في القصد كما سمعته من ابن ادريس والا فلا مدخل للتلبية وجودا وعدما الآن يراد بها الكناية عن
اختيار عدم العدول امامع فرض عدم قصده ذلك بذكرها فلا يبعد جواز العدول له بعدها لاطلاق الادلة السابقة السالمة عن معارضة الموثق المزبور
بعد تنزيله على ما عرفت ولا يقدح ح لو وقعت بعد طواف المنوي به العدول بطريق اولى لسبق النية التي بها يدور العمل مدارها عليها اذ لو سلم العمل بالموثق المزبور
فاقصاه عدم جواز العدول لمن لبى لا بطلان التلبية للعدول مع انك قد عرفت تنزيله على ما سمعته وبقي اطلاق الادلة سالما عن المعارض حتى امر النبي ص اصحابه
بالعدول بعد تمام السعي مقتصرا الاستثناء على من ساق الهدي وفي الرياض نسبه عزاه بعض الاصحاب الى الاكثر قال لظاهر [illegible] وهي ترد التلبية بذلك يظهر لك
ما في كشف عن فلعد من الاصحاب فلاحظ وتأمل هذا كله في العدول الى عمرة التمتع وهل له العدول الى عمرة مفردة احتمال الاحتمال لا يخلو من قوة وان كان الاحوط
عدمه كما في كشف اللثام وفي بعض النصوص جواز العدول بالعمرة المفردة في اشهر الحج الى التمتع كما ان منه يظهر لك لا وجه فيما في [illegible] كما يجوز فسخ الحج الى العمرة يجوز
نقل العمرة المفردة الى المتعة اذا احل بها في اشهر الحج الا من لبى بعد طوافه وسعيه فان لبى فلا والتلبية بعد النقل مردود وابن ادريس لم يعتبر التلبية بل النية
وكذا حكم تلبية فاسخ الحج الى العمرة وابن الجنيد جوز العدولين وشرط في العدول من الحج الى المتعة ان يكون جاهلا بوجوب العمرة وان لا يكون قد ساق ولا لبى بعد

طوافه وسعيه ولا يخفى عليك الحال بعد الاحاطة بما ذكرنا والله العالم ولا يجوز ذلك اي العدول لمن لبى ولا اخبارا للقارن بل لمطلق السائق بل الاجماع بقسميه عليه
والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه بل مقتضى اطلاقها كالفتاوى عدم الفرق بين من تعين عليه القران قبل الاحرام به ام لا لتعينه عليه بالسياق نعم اذا عطب
هديه قبل مكة لم يجب عليه الابدال فهل يصير كالمفرد في جواز العدول قد احتمل بعضهم ذلك لتعليل المنع عنه في الاخبار بانه لا يحل حتى يبلغ الهدي محله ولا يخلو
من نظر والله العالم وقد سمعت القول بانتقاله قهرا الى العمرة مع ترك التلبية بعد الطواف وان اثم بذلك لكن قد عرفت ضعفه ولولا دلالة المقام وبذلك
وما تقدم سابقا وغيره مما يأتي يظهر لك ان حج التمتع يمتاز عن قسيميه بامور منها ان العمرة والحج في التمتع بمجموعهما فرد واحد مرتبطان لا ينفك احدهما عن
الآخر اجماعا ونصا بخلافهما فانه يجوز الاتيان باحد النسكين دون الآخر في التطوع وفي الواجب مع اختصاص السبب الموجب باحدهما كما لو استطاع لاحدهما
دون الآخر او نذر او استؤجر كذلك ومنها تقدم العمرة على الحج في التمتع وتأخرها عنه في الآخرين بالاجماع فيهما والنصوص المستفيضة في القران بما عن ظاهر
الصدوق من جواز التقديم فيهما ايضا للمفرد ثم بالحج والعمرة فلا ابالي بايهما بدأت ثم قال يعني في العمرة المفردة الضعيف سندا بل القاصر دلالة بل قيل
الظاهر ان المراد منه التخيير بين انواع الحج للمتطوع ومنها اشتراط وقوع عمرته في اشهر الحج بخلافهما وان وجب الاتيان بها فورا بعد الفراغ من الحج لكن الفورية غير
التوقيت ومنها اعتبار كون النسكين في عام واحد في التمتع كما عرفت الكلام فيه مفصلا بخلافهما فانه لا يشترط ذلك الا من قبل المكلف لاطلاق الادلة وشمول
الفورية فيما يجب منهما بالاصل لا يقتضي التوقيت ولا امتناع الحج بتأخير العمرة عنه ووقوع الاحلال منه على الوجه الصحيح قال الشهيد ان في اللمعتين يشترط في
التمتع جمع الحج والعمرة لعام واحد فلو اخر الحج عن سنتها صارت مفردة فيتبعها بطواف النساء اما فيهما فلا يشترط ايقاعهما في سنة واحدة في المشهور خلافا
للشيخ حيث اعتبرها في القران كالتمتع وفي كلم نقف في هذه المسئلة على رواية معتبرة تقتضي التوقيت لكن مقتضى الفورية التأثيم بالتأخير وهو لا ينافي
وقوعهما في جميع ايام السنة كما قطع به الاصحاب نعم روى الشيخ في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن العمرة بعد الحج قال اذا
امكن الموسى من راسه فحسن وهي لا تدل على التوقيت الا ان العمل بمضمونها اولى وفي وقت العمرة المفردة الواجبة باصل الشرع عند الفراغ من الحج وانقضاء
ايام التشريق او من استقبال المحرم وليس هذا القدر منافيا للفورية وقيل يؤخرها عن الحج حتى يمكن الموسى من الرأس ووقت الواجبة بالسبب عند حصوله
ووقت المندوبة جميع السنة وهذا الكلام وان اوهم بظاهره التوقيت لكن قوله وليس هذا القدر الخ وتصريحه بما نبا في ذلك في موضع آخر يقتضي حمل
على التوقيت اللازم من الفورية وليس ذلك توقيتا حقيقيا ومن الغريب اشكال ثاني الشهيدين له بوجوب ايقاع الحج والعمرة في عام واحد الا ان
يريد بالعام اثني عشر شهرا واعترضه سبطه بامكان المناقشة في اعتبار هذا الشرط لعدم وضوح دليله وقد سمعت التصريح في كلامهما بعدم اشتراط ذلك
عند الاصحاب جميعهم او بعضهم واغرب من ذلك ما عن صاحب المفاتيح من دعوى عدم الخلاف في الشرط المذكور وربما اجيب عن ثاني الشهيدين بان معنى
اشتراط الجمع لا ينافي ايجابه له ومن سبطه بان مراده المناقشة في الشرط المفهوم من كلام جده ولكن يبعد الاول قوله في عام واحد والثاني فحوى الكلام و
بالجملة فجملة من العبارات لا تخلو من تشويش واضطراب ولعل منشأه التباس الفورية بالتوقيت كما يلوح من بعضها هذا كله في العمرة الواجبة بالاصل وهي عمرة
الاسلام فاما غيرها فالحكم فيها ظاهر ضرورة جواز ترك المندوبة وتبعيته المنذورة لقصد الناذر وعدم وجوب احد النسكين بالشروع في الآخر الا في التمتع حيث
يجب فيه الحج بالشروع في العمرة لكونهما فيه بمنزلة العبادة الواحدة قال في ك وفي كلامهم وفي الروايات دلالة على وجوب حج التمتع بالشروع في العمرة وان كانت ندبا
والظاهر انه لا خلاف في ذلك عندهم ولا في اختصاص الحكم المذكور بالتمتع ومنها انه لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة الا محرما الا اذا رجع قبل شهر كما في النصوص
وقيل بالكراهة ويجوز للمعتمر الخروج منها متى شاء من غير تحريم ولا كراهة كما صنع ابو عبد الله ع حيث خرج من مكة الى العراق يوم التروية والناس يخرجون الى
منى ومنها ان محل الاحرام للحج للمتمتع بطن مكة وللمفرد والقارن احد المواقيت ومنزلهما ان كان دونها المتقاعد لو كان من اهل مكة احرم منها كالمتمتع لانها اقرب
الى عرفات من الميقات وهي مقصد الحاج كمكة للمعتمر ولانها ميقات ومن اتى على ميقات لزمه الاحرام منه بل عن كره لا نعلم في ذلك خلافا فانهما ان محل الاحرام بالعمرة
للمتمتع من الميقات او ما في حكمه مطلقا بخلاف المفرد فانه انما يجب عليه ذلك لو مر عليها اما كان في الحرم احرم من ادنى الحل وان لم يكن من اهله ولم يجب عليه الخروج
الى الميقات اجماعا على ما قيل ومنها ان المتمتع يقطع التلبية في العمرة اذا شاهد بيوت مكة بخلاف المفرد فانه انما يقطعها اذا شاهد الكعبة ان كان قد خرج من
مكة للاحرام والا فاذا دخل الحرم وقيل بالتخيير في الاخير وتعرف الكلام فيه ان شاء الله ومنها ان طواف النساء لا يتكرر في المتمتع بل انما يجب في الحج خاصة دون العمرة
كما ستعرف تحقيقه ان شاء الله ويتكرر في القران والافراد في كل من النسكين على المشهور وقيل فيهما كالمتمتع وح لا فرق وكذا لو قيل بثبوته في عمرة التمتع ايضا دون المفردة تعكس
الفرق ولكنه غريب ومنها ان المفرد والقارن يجوز لهما تقديم طواف الحج وسعيه على الوقوفين اختيارا على المشهور ولا يجوز ذلك للمتمتع بلا خلاف يعرف نعم قيل
بالمنع فيهما وهو شاذ ومنها انه يجوز للمفرد والقارن تأخير الطوافين والسعي بينهما عن يومي النحر والنفر بل في تمام ذي الحجة من غير كراهة بخلاف المتمتع
الذي ورد النهي فيه وان كان في كونه تحريما او تنزيها قولان ومنها انه يجوز للمفرد والقارن اذا دخلا مكة ان يطوفا ندبا وفي جوازه للمتمتع بعد الاحرام للحج
قولان بل قيل ان اشهرهما التحريم ومنها ان عقد الاحرام بالتمتع لا ينعقد بهما وبالاشعار والتقليد مخيرا بينهما على المشهور فان عقد باحدهما او بهما وساق الهدي
كان قارنا والا فمفردا ومنها وجوب الهدي على المتمتع دون غيره وان كان قارنا لان هدي القران لا يجب بالاصل وان تعين للذبح بالاشعار او التقليد ثم انه
يعتبر فيه التساوق ولا يجوز فيه الابدال ولا يجب فيه الاكل ولا القسمة ويجزي عن الاضحية الواجبة اتفاقا على ما قيل وهدي التمتع ليس كذلك ومنها ان المتمتع
يعدل ولا يعدل عنه اختيارا عكس الافراد فانه يعدل عنه ولا يعدل اليه واما القران فلا يعدل عنه ولا اليه هذا ومما سمعت ظهر لك الفرق بين القران والافراد
في عقد الاحرام والهدي والعدول بين نوعي العمرة في محل الاحرام وقطع التلبية وفي طواف النساء وكيف كان فالمكي اذا بعد عن اهله وحج حجة الاسلام
على ميقات احرم منه وجوبا بلا خلاف ولا اشكال لان رسول الله ص وقت المواقيت لاهلها ولمن اتى عليها من غير اهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا

يجاوز الميقات الا من علة بل عن الشيخ والفاضلين جواز التمتع له بل في ك نسبته الى الاكثر بل في غيرها الى المشهور لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئلت ابا
عبد الله ع عن رجل من اهل مكة يخرج الى بعض الامصار ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت اله ان يتمتع قال ما ازعم ان ذلك ليس له لو فعل وكان الاهلال
احب الي وصحيحه الاخر عن عبد الرحمن بن اعين قالا سئلنا ابا الحسن ع عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقتها رسول الله
ص اله ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الي ورايت من سال ابا جعفر ع وذلك اول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك اني قد نويت
ان اصوم بالمدينة قال تصوم ان شاء الله فقال وارجوا ان يكون خروجي في عشر من شوال فقال تخرج ان شاء الله فقال اني قد نويت ان احج عنك او عن ابيك فكيف اصنع فقال
له تمتع فقال ان الله ربما من علي بزيارة رسول الله ص وزيارتك والسلام عليك وربما حججت عنك وربما حججت عن ابيك وربما حججت عن بعض اخواني او عن نفسي
فكيف اصنع فقال له تمتع فرد عليه القول ثلث مرات يقول له اني مقيم بمكة واهلي بها فيقول تمتع وسئله بعد ذلك رجل من اصحابنا فقال اني اريد ان افرد عمرة هذا
الشهر يعني شوال فقال ع له انت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان اهلي ومنزلي بالمدينة ولي بمكة اهل ومنزل ولي بينهما اهل ومنازل فقال له انت مرتهن بالحج فقال
له الرجل ان لي ضياعا حول مكة واريد ان اخرج حلالا فاذا كان ابان الحج حججت الا انهما كما ترى لا صراحة فيهما بحج الاسلام خصوصا مع بعد عدمه من المكي الى
حال الخروج المزبور بل لعل ظاهر الثاني منهما الذي هو جزء اخر ورد على ان الخبر الاول لذا بل عن المحقق الشيخ حسن في المنتقى الجزم بصراحته في ذلك
قال ومنه يظهر كون المراد بالخبر الاول ذلك ايضا لبعد عدم حج الاسلام من المكي الى الان بل اتمامها ولم يكونا فيه لم يكن الاهلال بالحج احب اليه لفضل التمتع في التطوع
مطلقا لكن قد عرفت المناقشة في ذلك مقابل في كشف اللثام احتمال كون ذلك للتقية قال بل يجوز ان يحمل بالحج نفسه وينوي العمرة كما قال ابو الحسن ع للبزنطي في الصحيح ينوي
العمرة ويحرم بالحج ولعله لذا كان المحكي عن ابن ابي عقيل عدم الجواز لاطلاق ما دل على انه لا متعة لاهل مكة من الكتاب والسنة وعن الخ احتمال الجمع بين القولين بحمل الاول
على من خرج من مكة يريد استيطان غيرها والثاني على غيره لكنه كما ترى لا دليل عليه بل ظاهر الدليل خلافه وفي المدارك بعد ان حكى قول الحسن ودليله قال وهو جيد لولا ورود
الروايات الصحيحة بالجواز نظر لكن قد عرفت عدم دلالتها على حج الاسلام ودعوى انقلاب فرض المكي بخروجه كما ينقلب فرض المجاور بمكة سنتين بل فيها حرمة القياس
عندنا مع ان القائل بذلك يقول به على الخبر المنافي لظاهر الادلة السابقة المقتضي للتعيين في الفرض وهو التمتع للنائي والقران والافراد لغيره وهو مؤيد لخبر ابن
ابي عقيل بل في الرياض الميل اليه بناء على عدم صراحة الروايتين في الفريضة قال واما القرينة المشعرة بارادتها مع ضعفها معارضة بمثلها بل اظهر منها تلوح فيكون التعارض
بينها وبين الادلة المانعة تعارض العموم من وجه والترجيح للمانعة بموافقة الكتاب والكثرة وعلى تقدير التساوي يجب الرجوع الى الاصل ومقتضاه وجوب البراءة اليقينية
التي لا تحصل الا بغير التمتع للاتفاق على جوازه معنوي ودوانه وان كان قد يناقش بان الترجيح للعكس بالشهرة وانسياق الفرض من ادلة المنع ولا بالتخيير على تقدير التساوي
هو الموافق للاصل ولاطلاق ادلة وجوب الحج ومن ذلك يعلم قوة قول المص الا انه بعد تسليم قصور الخبرين عن الدلالة على كونه حج الاسلام وقصور تناول ما دل على حكم
المكي المشكوك في تناوله ولو للشهرة المزبورة او الظاهر في الفرض وقصور ادلة النائي عن تناوله ايضا فلا معرض حينئذ لمعرفة حكم هذا الموضوع الا الاطلاق الذي قد
عرفت مقتضاه التخيير ومن هذا يعلم ما في المدارك من قوله لو اقام من فرضه التمتع قد وجب عليه بمكة او حواليها مما هو دون الحد المزبور سنة او سنتين او ازيد من ذلك ولو
بقصد الدوام لم ينتقل فرضه الذي قد خوطب به بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل لعله اجماعي بل قيل انه كذلك للاصل وغيره وفي ك من التامل فيه في غير محله وكذا
لا خلاف اجده نصا وفتوى في عدم انتقاله عن فرض النائي بمجرد المجاورة وان لم يكن قد وجب عليه سابقا بل لعله اجماعي ايضا وكان عليه الخروج الى الميقات اذا اراد
حجة الاسلام ولو لم يتمكن من ذلك خرج الى خارج الحرم فان تعذر احرم من موضعه انما الكلام في تعيين ميقاته الذي يحرم منه فعن الشيخ وابي الصلاح ويحيى بن سعيد والمص
في فع والفاضل في جملة من كتبه انه ميقات اهل ارضه لا مطلقا لما دل على حكمهم اذا لم يخرج بالمجاورة المجردة عن نية الوطن عنهم عرفا ولخبر سماعة عن ابي الحسن ع سئلته عن المجاور
اله ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم يخرج الى مهل ارضه فليلب ان شاء مؤيدا بما دل على وجوب رجوع الناسي والجاهل اليه بناء على ان ذلك لكان وجوب الاهلال منه لا للعذر المخصوص
وبما دل على توقيت المواقيت المخصوصة لكل قوم او من مر عليها من غيرهم ضرورة عدم خروجه بالمجاورة عنهم وظاهر اطلاق المص وغيره كالنهاية والمقنع وط ود وعد
على ما حكي عن بعضها وصريح س ولك وضة الخروج الى اي ميقات للمرسل عن ابي جعفر ع من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكي فان اراد ان يحج عن نفسه واراد ان يعتمر بعد
ما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم من مكة لكن يخرج الى الوقت وكلما حول رجع الى الوقت وموثق سماعة عن ابي عبد الله ع من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر
ورجع الى بلاده فلا باس بذلك وان هو اقام الى الحج فهو يتمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر فيهن واقام الى الحج فهي متعة وان رجع الى بلاده ولم يقم
الى الحج فهي عمرة ومن اعتمر في شهر رمضان او قبله واقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات
عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها الخبر وخبر اسحق عن عبد الله سئلت ابا الحسن ع عن المقيم بمكة يجرد الحج
او يتمتع مرة اخرى قال يتمتع احب الي وليكن احرامه من مسيرة ليلة او ليلتين مؤيدا بانه لا خلاف نصا وفتوى في الاحرام من الميقات لمن مر عليه وان لم يكن من اهله ضرورة
صدق ذلك على المجاور واذا اتى ميقاتا غير ميقاته وعن الحلبي الخروج الى ادنى الحل واحتمله في ك بل عن شيخه انه استظهره لصحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع لاهل مكة ان يتمتعوا
قال لا ليس لاهل مكة ان يتمتعوا قال قلت فالقاطنون قال اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهرا كان لهم ان يتمتعوا قلت من اين قال يخرجون
من الحرم قلت من اين يهلون بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس وخبر حماد سئلت ابا عبد الله ع عن اهل مكة ايتمتعون قال ليس لهم متعة قلت فالقاطنون بها قال اذا اقاموا
بها سنة او سنتين صنع كما يصنع اهل مكة قلت فان مكث شهرا قال يتمتع قلت من اين قال يخرج من الحرم قلت من اين يهل بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس وصحيح عمر بن
يزيد عنه ايضا من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة او الحديبية وما اشبههما وقد يناقش في الجميع بضعف الخبر الاول سندا للعلي ودلالة بقوله ان شاء مع احتمال
كون المراد الاحتراز عن مكة ونحوه ويجاب عن الصحاح مع ان التعدي عنها قياس عدم تعقل الفرق بعد تعقل عدم الفرق وهو المعتبر فيه دون الاخر وشمول اخبار المواقيت
نحوا مما عن غيره محل مناقشة لعدم تبادره منها بل اشبهه وبان المرسل كالخبر في الضعف بل ودلالة لاجمال الوقت فيه فيحتمل ارادة مهل اهل الارض باحتمال اللام للعهد من ذلك

بعلم المنافسة في الخبرين اقتضاهما الاطلاق المنزل على المقيد عدم الخلاف في اجزاء الاحرام من غيره بعد المرور بغير المفروض من حكم المرور وبان الصحيح الخبر
نادر مع ان خارج الحرم فيهما مطلق يحمل على المقيد بمهل الارض او مطلق الوقت وصورة تعذر المصير اليهما للاتفاق على الجواز كما ستعرف فيتعين حملا للمطلق على
المقيد ولو قصر السند للانجبار هنا بالعمل لاتفاق من عدا الحلبي على اعتبار الوقت وان اختلفوا في اطلاقه وتقييده واما الصحيح الاخير فمحمول على العمرة المفردة كما ورد
به المستفيضة مع انه معارض بصريح الموثق المزبور ومن هنا قال بعض افاضل متاخري المتاخرين ان الوجه الرجوع في المسئلة الى ما تقتضيه الاصول لتعارض الضعف
ادلة الاقوال جميعها وهو هنا البراءة من تعين ميقات عليه زائدا على التحرم مع المخالفة لما يوجب عليه ووجوب الاخذ بالبرائة منها يقينا ان كان ما يوجب البراءة
فالذي ينبغي تحصيله تنقيح محل النزاع من تعين الوقت هو امر تكليفي خاصة او شرطي والظ الثاني لما مر من عدم الخلاف في الخروج الى مهل اهل الارض ام لا بل
يجوز الى اي وقت كان ولو ادنى الحل والحق الثاني الا بالنسبة الى ادنى الحل فلا يجوز الخروج اليه اختيارا لدلالة الروايات المعتبرة ولو بالشهرة على وجوب الخروج على
غيره فيتعين واما وجوب الخروج الى مهل الارض فالاصل عدمه بعدما عرفت من ضعف دليله وان كان احوط للاتفاق على جوازه وفيه بعد الاغضاء عما ذكره دليلا
للثاني الذي استظهره انه لا ريب في رجحان القول الاول من الاقوال اذ ضعف دليله منجبر بالشهرة المحكية في الحدائق ان لم تكن محصلة ولا معارض له الا الاطلاق المنزل
عليه وقوله فيه ان شاء ظاهر في ارادة التخيير له بين التمتع وغيره لعدم كونه حج الاسلام ولا ينافي الاستدلال به عليه ضرورة اقتضاء شرطيته بالنسبة الى المندوب
اشتراطه في الواجب مطلقا والحلو كون ذلك كيفية مخصوصة لاصل المشروعية التي لا تفاوت فيها بين الواجب والمندوب في نصوص الناسي والجاهل بل والعامد ظاهره في ان
التسبب في ذلك عدم اتيان تكليفه الاصلي على وجهه بمقتضى عدم الفرق بين الفرض وغيره ومع الاغضاء عن ذلك كله فلا شبهة في انه راجح في ادلة حكم اهل
ارضه اذ لم يخرج بالمجاورة عنهم عرفا قطعا مع عدم نية الاستيطان ومقتضاها الاحرام من مهلهم او يكون مارا على غيره قاصدا الى مكة الا اذا كان قصده الخروج
منها الى الاحرام منه فانه ح لا يندرج في تلك الادلة الامرة بالاحرام لاهل قطر اذا مر على ميقات غيره قاصدا الى مكة وانه لا يجاوزه غير محرم ومن ذلك ح يظهر وجه الشرطية
في الاحرام من مهل ارضه على وجه لا يجزيه الاحرام من غيره مع فرض كونه في حال لا يصدق عليه انه مر عليه قاصدا الدخول الى مكة كما انه منه يظهر النظر فيما في الحدائق و
الرياض من الحكم بجواز ذلك له مطلقا بل لعل منه يظهر ان اطلاق المص وغيره منزل على القول المزبور لحكمهم بالبقاء على فرضه الاول الذي هو ما عرفت ان المراد به
الاحرام من اي ميقات وان لم يكن على الوجه المزبور فيختص القول الثاني ح بالمصرح به نوعا له من هذه الاطلاقات واما القول الثالث فلم نتحققه لاحد وان
حكي عن الحلبي وانما استظهره الاردبيلي واحتمله تلميذه بعاله لكنه واضح الضعف خصوصا بعد وضوح ضعف دليله كما عرفت فلا ريب ح في ان الاقوى الاول هذا
وفي ك هنا من التامل في اعتبار وجوب الحج الاستطاعة من البلد الا مع انتقال الفرض فتنتقل الاستطاعة ثم قال ولو قيل ان الاستطاعة تتحقق مع نية الدوام من مبدء
الاقامة امكن لفقد النص المنافي هنا وناقشه بانه لا دليل على اعتبار نية الدوام اذ المستفاد من الاية الشريفة وجوب الحج على كل متمكن منه والاخبار مساقة لذلك بل مؤكدة له اذ
غاية ما يستفاد منها اعتبار الزاد والراحلة مع الحاجة اليهما لا مط بل قد ورد في عدة اخبار ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين وروى معوية بن عمار
في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يمر مجتازا يريد اليمن او غيرها من البلدان وطريقه بمكة فيدرك الناس وهم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد ايجزيه ذلك
عن حجة الاسلام قال نعم وفيه ما قدمناه من اعتبار امر شرعي في الاستطاعة وهو ملك الزاد والراحلة من بلده وغيره كما اوضحناه في محله والا لزم الاجتزاء
بحج المتسكع اذا كان له استطاعة على اداء تلك المناسك مع الرجوع الى بلاده او مطلقا بناء على عدم اعتباره في الاستطاعة وهو معلوم البطلان والله العالم
وكيف كان فان دخل في الثالثة مقيما ثم حج انتقل فرضه الى القران والافراد كما صرح به جماعة بل نسبه غير واحد الى المشهور بل ربما عزي الى علمائنا عدا الشيخ لصحيح زرارة عن
ابي جعفر ع من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة ولا متعة له فقلت لابي جعفر ع ارايت ان كان له اهل بالعراق واهل بمكة قال فلينظر ايهما الغالب عليه فهو من اهله و
صحيح عمر بن يزيد عن الصادق ع المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطنا وليس له ان يتمتع وفي بعض النسخ جاوز بالواو للعجمة خلافا للمحكي عن
الاسكافي ونهاية وط والحلي فاشترطوا ثلث سنين وقد اعترف غير واحد بعدم الوقوف لهم على مستند عدا الاصل اللازم تعيين القطع بالمزبور على انه مقطوع بما عرفت الا
ان المحكي في س عن يه وط انتقال الفرض بالدخول في الثالثة قال فلو اقام النائي بمكة سنتين انتقل فرضه اليها في الثالثة كما في ط ويه ويظهر من اكثر الروايات انه في الثالثة قلت
الموجود في يه ومن جاور بمكة سنة او سنتين جاز له ان يتمتع فيخرج الى الميقات ويحرم بالحج متمتعا فان جاور بها ثلث سنين لم يجز له التمتع وكان حكمه حكم اهل مكة وحاضريها ولم
نحضر عبارة ط ولعلها مثلها ولا ريب في ظهورها فيما ذكره الشهيد على ان يكون المراد بالمجاورة بها ثلث سنين الدخول في الثالثة بقرينة قوله اولا سنة او سنتين والا لقال او ثلث
بل من ذلك يظهر ان المص قصد بتعبيره كما ذكر تفسير عبارة الشيخ وان مراده بالمجاورة ثلثا الدخول في الثالثة فلا يرد عليهما اعتراض به في ك من ان حكمه بانتقال الفرض بالدخول في
الثالثة مناف لحكمه بها ولا من ان اقامة السنتين لا توجب انتقال الفرض فان اقامة سنتين انما يتحقق بالدخول في الثالثة ولظهر منه في فلك عبارته عد وح بحجة الاسلام لا بالصحيح
المزبورين كما انه بحجة الاستدلال للقول المقابل له وهو الانتقال بالدخول في الثانية الذي يظهر من الشهيد في اللفاضل الاصبهاني الميل اليه بخبر عبد الله بن سنان المجاور بمكة سنة
يعمل عمل اهل مكة قال الراوي يعني يفرد الحج مع اهل مكة وما كان دون السنة فله ان يتمتع ومرسل حريز من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكي بل ويجزي الحلبي وحماد السابقين
المشتملين على مجاورة السنة او السنتين بناء على انه لا معنى لذلك الا على ارادة الدخول في الثانية ومن هنا بان للصحة استظهار الشهيد له من اكثر الروايات بل يمكن تنزيل
النصين المزبورين عليه ولو بقرينة هذه النصوص التي تصلح مرجحة لاحد النصين في احدهما على الاخرى ايضا التي قيل انها لا تقبل التنزيل المزبور بل في كشف اللثام احتمالهما
ايضا لسنتي الخ بمعنى زمان يسع حجتين وهو سنة كما ان شهر الحيض ثلثة عشر يوما وعلى كل حال فيجمع نصوص السنة والسنتين والسنة او السنتين ح على معنى واحد نعم يبقى
نصوص الستة اشهر او اكثر كصحيح حفص البختري عن ابي عبد الله ع في المجاور بمكة يخرج الى اهله ثم يرجع الى مكة باي شيء يدخل فقال ان كان مقامه بمكة اكثر من ستة اشهر
فلا يتمتع وان كان اقل من ستة اشهر فله ان يتمتع ومرسل الحسين بن عثمان وغيره عن ابي عبد الله ع من اقام بمكة ستة اشهر فليس له ان يتمتع وفي بعض النسخ خمسة
اشهر وخبر ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام من اقام بمكة ستة اشهر فهو بمنزلة اهل مكة ويمكن حملها على التقية بناء على اكتفاء العامة في صيرورته من حاضري المسجد الحرام

بالاستيطان ستة اشهر او الدخول في الشهر السادس او على اعتبار مضى ذلك نظرا الى حكم الوطن لمن قصد التوطن وفي كشف اللثام او على ارادة بيان حكم ذي الوطنين بالنسبة الى تمام الستة اشهر او اقل او اكثر وغير ذلك وقد بان لك قوة هذا القول المزبور وان قل القائل به صريحا بل لم نعثر عليه كما انه بان لك النظر فيما في الحدائق والرياض وغيرهما وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في حصر فرض المجاور بعد المدة المزبورة وان لم يكن بقصد التوطن كالمكي في نوع الحج نعم عن بعض الحواشي تقييد ذلك بما اذا اراد المقام بها ابدا لكن عن لك انه مخالف للنص والاجماع اما بالنسبة الى غير ذلك من احكام الحج فقد احتمل بعضهم فلا يشترط في وجوب الحج عليه الاستطاعة المشروطة ولو الى الرجوع من بلده بل يكفي استطاعة اهل مكة لاطلاق الادلة وكثير من الاحكام بل ربما احتمل جريان غير الحج من احكام اهل مكة حتى الوقوف والنذور ونحوهما لما سمعته مما في النصوص هو من اهل مكة وهو مكي وبمنزلة اهل مكة الا ان الجميع كما ترى مع عدم قصد التوطن ضرورة انسياق ارادة نوع الحج خاصة من الجميع فيبقى عموم ادلة غيره النائي بحاله وكذا استصحابها بل واصل البراءة ودعوى ان تلك الاستطاعة شرط للتمتع ولا تمتع هنا يدفعها انها شرط وجوب الحج على النائي مط وتعين التمتع امر اخر مع انه قد يجب عليه الافراد او القران ثم الظاهر انه كل مع قصد التوطن لصدق كونه حينئذ من اهلها وانه يجب عليه التمتع قبل السنتين للادلة الشرعية ومن ذلك يظهر ضعف القول بتقييد اطلاق الحكم المزبور في النص والفتوى بما اذا اراد المفارقة اما مع ارادة المقام ابدا فينتقل فرضه باول سنة لصدق كونه من اهلها لكن في الرياض ان كلا من القولين ضعيف لان بين اطلاقيهما عموما وخصوصا من وجه لتواردهما في المجاور سنتين مثلا بنية الدوام وافتراق الاول عن الثاني في المجاور سنتين بغير النية المزبورة فيرجح احدهما على الاخر وجعله المقيد للاخر ظاهر الوجه ولكن مقتضى الاصل وهو استصحاب عدم انتقال الفرض يرجح الاول قلت مضافا الى تصريح البعض كما عرفت بان المراد من اطلاق الفتوى بل قد يقال بظهوره من صحيح زرارة ولو بقرينة سؤاله بعد ذلك عن ذي المنزلين بل وغيره فتكون مقيدة لتلك النصوص التي قد يدعى ظهورها في غير مريد الاستيطان ولو انعكس الفرض بان اقام المكي في غيرها لم ينتقل فرضه ولو سنتين للاصل وغيره بعد حرمة القياس الا ان يكون بنية الاستيطان فينتقل من اول سنة لصدق النائي عليه ح كما هو واضح ولو كان له منزلان ووطنان منزل بمكة او حواليها مما هو دون الحد ومنزل في غيرها من البلاد التي هي خارج الحد من غير فرق بين افرادها لزمه فرض اغلبهما عليه بلا خلاف اجده فيه لصحيح زرارة السابق الذي يمكن استفادة ترجيح احدهما على الاخر بالغلبة منه او ان المراد الغلبة التي يكون معها وطنه عرفا الغالب عليه ومن الاخير ينقدح احتمال عدم اختصاص الحكم بالحج بل يجري في القصر والتمام وان كان لم اجد من احتمله هنا وعلى كل حال فان كان الاغلب مكة قبل استطاعة الحج كان عليه الافراد او القران وان لم يتم بها سنة او اقل وان كان غيرها فعليه التمتع الا ان يجاور بمكة المدة المتقدمة متصلة بالاستطاعة فانه يكون ح حكمه حكم اهل مكة وان كان الغالب عليه الاخر كما صرح به في لك وفي كشف اللثام وغيرهما بل في بعضها ان ذلك ولي الحكم المزبور من ذي المنزلين لكن في الحدائق ولقائل ان يقول ان هيهنا عمومين قد تعارضا احدهما ان ذا المنزلين متى غلب عليه الاقامة في احدهما وجب عليه الاخذ بفرضه اعم من ان يكون اقام بمكة سنتين او لم يتم فلو فرضنا انه في كل مرة يقيم في المنزل الافاقي خمس سنين وفي المنزل المكي سنتين او ثلثا فانه يجب عليه فرض الافاقي بمقتضى الخبر المذكور وان كان قد اقام بمكة سنتين وثانيهما ما دل على ان المقيم بمكة سنتين ينتقل فرضه الى اهل مكة اعم من ان يكون له منزل ثان ام لا زادت اقامته فيه ام لا وتخصيص احد العمومين بالاخر يحتاج الى دليل وما ادعاه هذا القائل من الاولوية في حيز المنع وضرائه للمستفاد من الادلة السابقة كون مجاورة المدة المزبورة جهة مستقلة لانتقال الفرض وليس هي من افراد احد العمومين نعم اجراء حكم المنزل عليه من حيث غلبته ولو في الاخر لا يقتضي تنافيا بين حكم اهل مكة من حيث المجاورة المزبورة اللهم الا ان يدعى اختصاص حكمها بذي المنزل الواحد لكنه كما ترى مناف لاطلاق النص والفتوى خصوصا بعد فرض جعل الغالب هو المنزل شرعا او عرفا فهو في الحقيقة ذو منزل واحد ثم ان الظاهر ارادة الوطن من المنزل في الفتاوى ومن الاهل في النص فما في الرياض من انه يستفاد من الصحيح المزبور من ان الاعتبار بالاهل لا المنزل وتبعه عليه في الحدائق كما ترى هذا وفي كشف اللثام بعد ان ذكر في تفسير ذي المنزلين انهما اللذان يراد استيطانهما معا اختيارا او اضطرارا اليهما او الى احدهما لخوف مثلا قال وكذا اذا لم يرد استيطان شيء من المنزلين ولا اضطرارا بل كان ابدا مترددا او محبوسا فيهما ولو كان محبوسا في احدهما من دون ارادة استيطانه مستوطنا للاخر ولو اضطرارا فالظاهر انه من اهل الاخر وصحيح زرارة انما يتناول بظاهره الاستيطان الاضطراري بل الاختياري الخ وفيه ما لا يخفى اذ لا ريب في ان المتردد والمحبوس فيهما بعد فرض كون وطنه غيرهما حكمه حكم اهل وطنه غيرهما حكمه حكم اهل بلده ولا يجري عليه حكم اغلبهما بل وكذا لو قلنا على من لم يكن له وطن بل كان ابدا مترددا او محبوسا فيهما فان اجراء حكم الاغلب قياسا على ذي المنزلين المراد منهما الوطنان واضح المنع بل المتجه فيه التخيير او التمتع بناء على انه الاصل وكيف كان فان تساويا واستطاع من كل منهما كان له الحج باي الانواع شاء بلا خلاف اجده فيه ايضا سواء كان في احدهما او في غيرهما لعدم المرجح ح ولا منافاة في اطلاق ما دل على وجوب الحج بعد خروجه عن المتيقن ولو لظهورهما في غير ذي المنزلين بل لو سلم اندراجه فيهما كان التخيير ايضا بعد العلم بانتفاء وجوب الجمع عليه في سنتين كالعلم بعدم سقوط الحج عنه لكن مع ذلك كله الاولى له اختيار التمتع لاستفاضة النصوص بل تواترها في الامر به على وجه يقتضي رجحانه على غيره او انه الاصل في انواع الحج ولعله لذا حكي عن ثاني الشهيدين احتمال تعينه على من اشتبه حاله فلم يعلم هل هناك اقامة الاكثر مع مساواته للاول فيما قد سمعناه مما يقتضي التخيير ولو اشتبه الزمان علته غلبة احدهما على الاخر بنى على عدم انتفاء التساوي بالاصل كما في نظائره ولذا افتى به هو وغيره ولكن مع ذلك كله الاولى له التمتع ايضا لما عرفت بل على القول بجوازه لاهل مكة هو الاحوط هذا كله مع الاستطاعة من كل منهما ولو كان في غيرهما اما لو استطاع في احدهما لزمه فرضه كما في كشف اللثام لعموم الاية والاخبار وعن بعض الحواشي حصر التخيير فيما لو استطاع في غيرهما وفيه ما لا يخفى ومن ذلك بان لك الحال فيما يحكى عن ثاني الشهيدين من الاشكال في حكم استطاعته من اصالة براءة الذمة عن الوجوب لا يتحقق الا بعد من ان جواز النوع الخاص مقتضى الحكم باستطاعته ويتوجه على تقدير التخيير ان يكون ايجاب الحج مناطا لمكلف لو قدر استطاعته من مكة خاصة اذ هو كما ترى بل وكذا ما في كشف اللثام ان هذا الاشكال مبني على ما قربناه من عدم اعتبار الاستطاعة من البلد فحقها بمجرد التمكن من موضع الاقامة على الوجه المعتبر الذي قررناه سابقا اعتبار استطاعة الرجوع اليه والله العالم ثم لا فرق في المنزلين بين ان يسكن فيهما او في احدهما مكانا مغصوبا ام لا حتى لو كان جميع الصقع الذي يريد استيطانه مغصوبا لصدق الاستيطان عرفا وان احتمل في كشف اللثام عدم اعتبار كونه فيه لكنه كما ترى ولا بد ان يكون بينهما مسافة القصر واقل نعم يقوى عدم العبرة بايام عدم التكليف لعدم صدق الاستيطان عليها عرفا وان استظهر احتسابها في

كشف اللثام قال واذا ما الاستيطان ح يتعلق بالولي قبل التمييز وبعده او بنفسه بعده لكنه كما ترى ولا يقاس ذلك على تبعية استيطان الزوجة والمملوك وكذا لا يخفى عليك حال ما فيه ايضا من الوجهين في طرح ايام السفر بينهما من البين او احتسابها ايام التوجه الى كل من الاقامة فيه ثم قال ويجوز ان يكون لاحدهما قال احدهما عليهما السلام من اقام بمكة ستة اشهر فهو بمنزلة اهل مكة اذ هو كما ترى بل وكذا قوله ايضا وان كان المجاور والذي ينتقل فرضه بالمجاورة هو من يريد الاستيطان بمكة ابدا كما قيل او يحتمل بعلم بما فيه منافاة الا انه لما كان ذا وطن او لا يريد الاستيطان بغير مكة ابدا لم يكن لا ينتقل فرضه ما لم يقم بمكة سنتين وان لم يكن اقام بغيرها الا اياما قلائل ولما كان اجراء يريد الاستيطان بمكة ابدا جاز ان ينتقل فرضه اذا اقام بها سنتين وان كان قد اقام بغيرها سنين ولما كان هذا من ذوي المنزلين لا من يريد الاستيطان تارة بمكة وتارة بغيرها او مترددا اعتبر الاغلب مع استثناء المجاور ما لنا فيه كما نقلناه الا على اختصاصها بمن يريد استيطان مكة ابدا فلا استثناء فان قلت على الاحتمال من اختصاص هذه المسئلة بمن ذكرها نقلته بها بمن لم يرد استيطان مكة ما حكم من يريد استيطانها ابدا بعد ان كان متوطنا لغيرها ولم يكن مستوطنا لمكان قلت كانه بارادة استيطانها ابدا يجب عليه فرض اهل مكة في العام الاول ويحتمل ان يكون معنى هذه المسئلة من كان مستوطنا بغير مكة ابدا الا استيطانها ابدا الحق بالاغلب فيتخير مع التساوي وان تحقق الغلبة والتساوي قبل سنتين والاستطاعة بعدهما ولكنه خلاف ظاهر صحيح زرارة اذ هو كما ترى قليل المحصول وما ادري ما الذي الجاه مع وضوح الفرق بين موضوعي المسئلتين حتى احتمل في المقام الاحتمال الاخير المقطوع بعدمه نصا وفتوى كما ان من المقطوع به ارادة الاعم مما ذكره من موضوع مسئلة المقام ضرورة اندراج من كان مستوطنا لغير مكة ابدا او طالما ثم بدا له استيطانها او استيطان غيرها معها او قطعا كما هو واضح والغلبة والتساوي فيهما انما هي حال قصد استيطانهما ولا عبرة بما مضى منها قبله والله العالم ويسقط الهدي اي هدي التمتع عن القارن والمفرد وجوبا بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص منطوقا ومفهوما نعم لا يسقط عنهما الاضحية استحبابا كغيرهما كما ستعرف تفصيل ذلك كله انشاء الله ولا يجوز القران بين الحج والعمرة بنية واحدة بلا خلاف اجده في غير القارن بل وفيه بناء على ما سمعته سابقا من امكان تاويل كلام ابن ابي عقيل وغيره بما لا يرجع الى ذلك الا ان المحكي عنه عدا وابن الجنيد نفي البعض في مقابلة المشهور القائلين بالمنع وقد سمعت المراد من النصوص الموهمة للجواز ومن هنا كان الكلام في المقام مبنيا على الكلام السابق في تفسير القران ولذا قال بعضهم الكلام فيه على الكلام السابق بل هو ظاهر جميع من تعرض المسئلتين او صريحه لكن في الرياض بعد ان حكى عن بعضهم اتحاد المسئلتين قال وهو كما ترى فان مورد هذه المسئلة حرمة القران او جوازه كما عليه الاسكافي والعماني وتلك ان الفارق بين المفرد والقارن ما هو من غير نظر الى جواز القران بهذا المعنى وعدمه فلعله ره ركن الى ان الاول تفسير القران بما سمعته منهما مع معلومية جوازه نصا وفتوى وانه هو احد اقسام الحج جواز القران بالمعنى المزبور ضرورة انه لا معنى لتفسير القران المعلوم جوازه بالقران بالنية بناء على عدم جوازه وعلى كل حال فدليل الجواز ح تلك النصوص المستفاد منها تفسير القران بذلك لاقتضائها لجوازه بمعنى الجمع بينهما بنية واحدة مع عدم الاحلال منهما الا بعد الفراغ من افعال الحج من دون تجديد احرام للحج الا انك قد عرفت تفصيل الكلام في ذلك ومقتضاه عدم الفرق بين الافراد والقران الا بسوق الهدي وعدمه ح فالقران بمعنى الجمع بين الحج والعمرة بنية واحدة خارج عن المراد بحج القران المعلوم شرعيته فالنظر الى جوازه وعدمه وافساده وعدمه الى ما تقتضيه القواعد الشرعية ولا ريب في انه بعد معلومية كونهما نسكين مستقلين لا يمكن الاتيان باحدهما في الاخر حتى في حج التمتع الذي قد ورد فيه دخول العمرة في الحج نحو دخول الاصابع بعضها في بعض هذا التشبيك لكن قد عرفت ان المراد منه ما لا يرجع الى جزئية العمرة من الحج وصيرورتهما فعلا واحدا كما هو واضح لا يجوز الجمع بينهما بنية على وجه التشريع والابداع كما في غيرهما من العبادات التي قد تقدم البحث في جملة منها وفي اقتضائه بطلان العبادة المشرع فيها وان خالف فيهما معا بعض المتاخرين بل جزم بعدم البطلان على تقدير الاثم بذلك لكنه واضح الضعف ضرورة معلومية حرمة التشريع كضرورة اقتضائه فساد العبادة النية المعلوم اعتبارها فيها ولعله الى ذلك يرجع استدلال بعضهم على الحكم في المقام بانهما عبادتان متباينتان لا يجوز الاتيان باحدهما الا مع الفراغ من الاخرى ولا بد في النية من مقارنتها المنوي فهو كنية صلوة الظهر والعصر دفعة واحدة والا كان محلا للنظر والاجزاء بهذه النية للاخر ما لم يكن فيها التشريع المزبور انما يقتضي فساد الاجزاء مثلا فيما هو ظاهر كل من حكم بعدم جواز القران على ما اعترف به في محكي الخ وغيره وفي لك وعلى المشهور لو قرن بينهما بنية واحدة بطل للنهي المفسد للعبادة كما لو نوى صلوتين والظاهر ارادته النهي التشريعي من النهي المذكور في كلامه كما يشعر به التشبيه بنية الصلوتين مضافا الى انا لم نعثر هنا على نهي بالخصوص الا ما سمعته من بعض النصوص التي استدل بها الخصم في تفسير القران وقد مر الكلام فيها وكان الوجه في اقتضاء الفساد هنا اقتضاء بطلان النية المقتضي لفساد العبادة كما اومانا اليه وبذلك كله ظهر لك ان مدار البطلان وعدمه على التشريع في النية على وجه يقتضي الفساد كغيرها من العبادات ضرورة عدم خصوصية للمقام وقد ذكرنا شطرا من ذلك في الوضوء والغسل والصلوة والصوم وغيرها من العبادات هذا ولكن في كشف اللثام بعد ان ذكر تعليل البطلان بفساد النية لكونها غير مشروعة وهو يستلزم فساد العمل خصوصا الاحرام الذي عمدته النية قال والتحقيق انه ان جمع في النية على انه محرم بهما الان وان ما يفعله من الافعال افعال لهما او على انه محرم بهما الان ولكن الافعال متمايزة الا انه لا يحل الا بعد اتمام مناسكهما جميعا او على انه محرم بالعمرة او لا ثم بالحج بعد اتمام افعالها من غير احلال في البين فهو فاسد مع احتمال صحة الاجزاء بناء على ان عدم التحلل غير مبطل بل يقلب العمرة حجا وان جمع بمعنى انه قصد من اول الامر الاتيان بالعمرة ثم الاحلال ثم الحج او بالعكس فلا شبهة في صحة النية واول النسكين الا من جهة مقارنة النية للتلبية ان كانت كتكبيرة الاحرام في الصلوة فان جعلها للنسك الاول صح والا فلا وفي خ اذا قرن بين العمرة والحج في احرامه لم يصح احرامه الا بالحج فان اتى بافعال الحج لم يلزمه دم وان اراد ان ياتي بافعال العمرة ويحل ويجعلها متعة جاز ذلك ويلزمه الدم ومعناه ما في ير من انه متى احرم بهما يمضي في ايهما شاء وما في الجامع من انه من كان فرضه المتعة قضى العمرة ثم حج وعليه دم وان كان فرضه الحج فعله ولا دم عليه وكانهما ارادا المعنى الاخير وان قصده الى ثاني النسكين عزم لا نية ولا ينافي صحة الاول ونيته وان ارادا احد المعنيين الاولين بناء على ان الاحرام بهما احرام باحدهما وزيادة فغايته الامر الغاء الزائد لا ابطالهما جميعا فيرد عليهما انه نوى عبادة مبتدعة كما اذا نوى بركعة من صلوته انها من صلوة الظهر والعصر جميعا وان ارادا المعنى الثاني احتمل البطلان لان الذي قصده من عدم التحلل في البين مخالف للشرع والصحة بناء على انه امر خارج عن النسك والواجب انما هو نيته ولا ينافيها نية خارج مخالف للشرع بل غايتها اللغو مع ان عدم التحلل في البين مشروع في الجملة ولانه لا يبطل العمرة بل يقلبها حجة وهو على طوله وجعله

تحقيقا مقابلا لما سمعت لا يخرج عما ذكرنا على ان بعض كلام من نظر خصوصا الاخير ضرورة عدم مدخلية للدخول والخروج في المعنى الابداعي والتشريعي
المقتضي لفساد الابتداعي هو محل البحث من عدم مدخلية لو وقع ذلك منه بعد عدمه وفرض جوازه خروج عن محل البحث الذي هو بين التشريع والابداع
وما وقع من الشيخ ويحيى بن سعيد يمكن ان يكون مبنيا على بحث آخر وهو وجوب تعيين العمرة والحج في الاحرام او يجزي ابهامه لتمامه بمعنى عدم تعيين احدهما
وفي بعض النصوص دلالة على جوازه وهو مما يسمع الكلام فيه ان شاء الله وهو غير ما نحن فيه ويؤيده ما عن الشيخ في ف من الاجماع على عدم جواز القران الظاهر
في ارادة الفساد منهما والله العالم وكذا لا يجوز ادخال احدهما على الآخر بان ينوي الاحرام بالحج قبل التحلل من العمرة او بالعمرة قبل الفراغ من افعال الحج الا انه
الافعال بعد ذلك تمام لا انه يدعوه وان جاز نقل النية من احدهما الى الآخر اضطرارا او اختيارا وحكمنا بانقلاب العمرة حجة مفردة ان احرم بالحج قبل التقصير
ولعل العمدة في ذلك ما قيل من ان الحكم المزبور كانه اجماعي بل عن ف و ت دعواه صريحا والا فلا دليل على بطلانهما معا او احدهما بذلك مع فرض اتمام الافعال
وعدم صحة نية منه بل لعل اطلاق الادلة يقتضي الصحة والقياس على احرام العصر مثلا في اثناء الظهر ليس من مذهبنا على ان البحث في فساد الظهر ح
معروف وان ذكر للاحرام للعصر في اثنائها العدم كون ذلك بادءة ركن فيها وتوقيفية العبادة لا ينافي الاستدلال على صحتها بالاصل والاطلاق بناء على
الاعمية وقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لا يقتضي الفساد بالنية المزبورة كما ان صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه سئل عن رجل متمتع نسي ان يقصر حتى احرم
بالحج قال يستغفر الله نعم لا دلالة فيه على ذلك انه خصوصا بعد ما في لفظ المسألة من انه نسي امتنع الادخال وقع الثاني فاسدا الا اذا وقع الاحرام بالحج بعد
السعي قبل التقصير فانه يصح في المشهور ويصير الحج مفردة ومن الغريب سنده له بالصحيح الوارد في النسيان المعلوم ارادة الندب فيه من الاستغفار مع ذكره
الحكم المزبور في لمعة خصل اعنه ولكن مما ذكره يعلم كون المراد بعدم الجواز الذي هو معقد الاجماع المذكور الفساد في الداخل لا فيهما معا فينبغي الاقتصار في
الحكم المخالف للاطلاق المتقدم عليه بل يمكن الاستدلال عليه ح بظهور الادلة في عدم مشروعية الاحرام جديدا قبل الاحلال من الاحرام الاول الا في الصورة
المزبورة التي سمعت البحث فيها ان شاء الله ولعله لما ذكرنا يحكى عن الجمهور اجمعهم جواز ادخال الحج على العمرة واختلفوا في العكس لكن قد عرفت الاجماع منا على عدم الجواز
وكفى به دليلا للحكم على الوجه المزبور والله العالم وكذا لا يجوز نية حجتين ولا عمرتين فيه فصاعدا لانه بدعة كالقران بين الحج والعمرة الذي قد عرفت انحصار
دليل البطلان فيه بالتشريع المشترك بين الجميع وح فلو فعل ذلك على وجه التشريع في النية بطلا معا كما عن الفاضل التصريح به ولكن قيل هنا والقائل الشيخ
فيما حكي من خلافه ينعقد واحدة منهما مدعيا الاجماع عليه وبه قال الشافعي وصححهما ابو حنيفة واوجب عليه قضاء احدهما لانه احرم لهما ولم يتمهما الا ان
الجميع كما ترى في ان قال المص هنا فيه تردد الا انه في غير محله مع فرض كون النية على جهة التشريع والا فلا تردد فيه في صحة الاولى التي قارنها نيتها واما الثانية
فان جمعت شرائطها التي منها مقارنة النية لاول افعالها صحت ايضا والا فلا كما هو واضح ومنه يظهر لك النظر فيما ذكره في ك من وجهي التردد والله العالم المقدمة

الرابعة في المواقيت جمع ميقات والمراد به هنا حقيقة او توسعا مكان الاحرام وعلى كل حال فالكلام الان في اقسامها واحكامها وبعدها فنقول المواقيت
خمسة كما عن هي وتراه ستة كما في عد وغيرها بل قيل هو المشهور او سبعة كما هو مقتضى بعض العبارات ايض او عشرة كما في س اذ لكل اعتبار اما الاول فباعتبار
تعيين الامكنة المخصوصة كما قال الصادق ع في حسن الحلبي الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله ص لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها وقت
لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلى فيه ويفرض الحج ووقت لاهل الشام الجحفة ووقت لاهل نجد العقيق ووقت لاهل الطائف قرن المنازل
ووقت لاهل اليمن يلملم ولا ينبغي لاحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله ص والثاني باعتبار ذكره في التوقيت وان لم يكن مكانا مخصوصا كما في صحيح معاوية
ابن عمار عن ابي عبد الله ع من تمام الحج والعمرة ان يحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ص لا تجاوزها الا وانت محرم فانه وقت لاهل العراق ولم يكن
يومئذ عراق بطن العقيق من قبل العراق ووقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطائف قرن المنازل ووقت لاهل المغرب الجحفة وهي مهيعة ووقت لاهل
المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله والثالث باعتبار زيادة الاحرام من مكة والرابع زيادة فخ لحج الصبيان ومحاذاة
الميقات لمن لم يمر به وادنى الحل او مساواة اقرب المواقيت الى مكة لمن لم يحاذ ميقاتا بل يمكن جعلها احد عشر بنوع من الاعتبار ايض اذ جعل الاخير ميقاتا
الا ادنى الحل ح الامر في ذلك سهل كسهولة الاختلاف في التعبير عن السادس بدويرة الاهل او بمكة لحج التمتع بل في بعض العبارات كالنافع وعد ذكرهما
مع فرضها ستة فيحتمل كون الزائد عليها منهما دويرة الاهل كما يفهم من بعض لان المنزل الاقرب غير محدود ويفهم من عبارات المص كونه الاخير حيث
عده من الستة الذي يرد بدله الى غير ذلك من الكلمات التي لا يترتب عليها ثمرة يعتد بها نعم لم اجد من ذكر التنعيم والجعرانة والحديبية من المواقيت
مع تصريح النصوص بالاحرام للعمرة منها ولعلها هي انما كانت مخصوصة على ادنى الحل الا انه يفهم من بعض اختلافها في القرب والبعد وكيف كان فلا
خلاف يتنافى الخمسة بل الستة بل عن جماعة الاجماع عليه بل قيل انه كل عند علمائنا كافة الا من مجاهد في دويرة الاهل فجعل بدلها مكة واحمد في احدى الروايتين
في مكة لحج التمتع فقال يخرج من الميقات فيحرم منه ونصوصنا مستفيضة او متواترة في خلافهما كما ستقف عليها في توقيت الستة من رسول الله ص وما عن
بعض العامة من ان العقيق منها لم يكن منها بتوقيت رسول الله ص لانه لم يكن يومئذ مسلم في العراق واضح الفساد وقد سمعت التصريح من الصادق ع
بانه ص وقته ولم يكن يومئذ عراق الى آخره لعله لعلمه ص بصيرورتهم مسلمين او لمن يمر منهم عليه على كل حال فلاهل العراق ومن يمر عليه من غيرهم العقيق اجماعا
ونصا وهو في اللغة كل واد عقه السيل اي شقه فانهره ووسعه وسمي به اربعة اودية في بلاد العرب احدها الميقات وهو وادي يتدفق سيله في غوري
تهامة كما عن تهذيب اللغة والمشهور ان افضله المسلخ بالسين والحاء المهملتين واحد المسالخ وهي المواضع النزع لانه ينزع فيه الثياب للاحرام فيكون
التسمية متاخرة عن وضعه ميقاتا ودليل الافضلية الاخبار والاجماع كما في كشف اللثام لكن ستسمع من النصوص ما يقتضي كون اوله ما دون المسلخ
بستة اميال وفي النصوص ان اوله الافضل ولعل الاحتياط في التاخير هذا المقدار جمعا بين النصوص والاحتمال الا انه تحصيل اليقين للبراءة ولذا قطع به

الاصحاب في ثلاثة في الفضل اوسطه غمرة بالغين المعجمة والراء المهملة والميم الساكنة منهل من مناهل مكة وهو فصل ما بين نجد وتهامة كما عن الازهري وعن فخر
الاسلام انها سميت بها لزحمة الناس فيها وعلى كل حال فلم اجد في النصوص ما يقتضي كونها تلي المسلخ في الفضل بل ستسمع في النصوص ما يقتضي خروجها
عن العقيق وان كان المعروف بين الاصحاب انها اوسطه نعم في كشف اللثام يمكن حمل صحيح عمر بن يزيد وخبر ابي بصير عن احدهما عليهما السلم الاتيين على
شدة كراهية تاخير الاحرام عن غمرة والامر سهل واخره ذات عرق جبل صغير او قليل من الماء او قرية خربت ويجوز الاحرام من جميع مواضعه اختيارا كما هو
ظاهر النص والفتوى بل عن الناصريات والغنية الاجماع عليه قال الصادق ع في مرسل الصدوق وقت رسول الله ص لاهل العراق العقيق واوله المسلخ ووسطه غمرة و
ذات عرق واوله افضل ونحوه عن كتاب فقه الرضا ع وقال ايض في خبر ابي بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق وكتب يونس بن عبد الرحمن الى ابي
الحسن ع انا نحرم من طريق البصرة ولسنا نعرف حد عرض العقيق فكتب ع احرم من وجرة وجرة عن الاصمعي بين مكة والبصرة وهي اربعون ميلا ليس فيها منزل و
قال الكاظم ع لاسحاق بن عمار كان ابي مجاورا هيهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع وبلغ ذات عرق احرم بالحج لكن عن ظاهر الصدوقين والشيخ في ية عدم جواز
الاحرام من ذات عرق منه الا لتقية او مرض ولعله للجمع بين ما سمعته وبين صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع وقت رسول الله ص لاهل المشرق العقيق نحوا
بريدا ما بين بريد البعث الى غمرة الحديث وصحيح معوية بن عمار عنه ع ايض اول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما يلي العراق وبينه وبين غمرة
اربعة وعشرون ميلا بريدان وفي حسنه الاخر عنه ايض اخر العقيق بريد اوطاس وقال بريد البعث دون غمرة بريدين وفي مرسل ابن فضال عنه ع ايض اوطاس
ليس من العقيق وخبر ابي بصير حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبة غمرة بل قد يرشد الى حمل الخبرين الاولين على التقية خبر الحميري المروي عن الاحتجاج فانه كتب
الى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسئله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلا بهم يحج ويأخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا
الرجل ان يؤخر احرامه الى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف من الشهرة ام لا يجوز ان يحرم الا من المسلخ فكتب اليه في الجواب يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه
فاذا بلغ الى ميقاتهم اظهره وفي كشف اللثام لا ريب انه احوط فلعل الوجه في الجمع بين النصوص المزبورة بعد تعارف احرام العامة من ذات عرق ما عن ابن
ادريس من انه وقت رسول الله ص لاهل العراق العقيق فمن اي جهاته وبقاعه احرم ينعقد الاحرام منها الا ان له ثلاثة اوقات اولها المسلخ وهو افضلها عند
ارتفاع التقية واخرها ذات عرق وهي ادونها في الفضل الا عند التقية والشناعة والخوف فذات عرق هي افضلها في هذا الحال وح فما في مكاتبة الحميري ح
تعليم للجمع بين مراعاة الفضل والتقية على ان بعض النصوص المزبورة لا دلالة فيها على خروج ذات عرق من العقيق الذي قد عرفت اطلاق النصوص كونه
ميقاتا لاهل العراق ثم لا يخفى عليك وجوب تحصيل العلم او ما يقوم مقامه شرعا في معرفة الوقت الذي وقته رسول الله ص لكن ذكر غير واحد من الاصحاب هنا الاكتفاء
في معرفة هذه المواقيت بالشياع المفيد للظن الغالب ولعله لصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع يجزيك اذا لم تعرف العقيق ان تسئل الناس والاعراب عن ذلك
ولاهل المدينة مسجد الشجرة كما في فع ومحكي مع والمقنعة والناصريات وجمل العلم والعمل وفي الاشارة فوقتها منه ذو الحليفة بل عن الناصريات الاجماع على ذلك وعن المبع
والمهذب وكتب الشيخ والصدوق والقاضي وسلار وابني ادريس وزهرة وكره وهي وتر ان ميقاتهم ذو الحليفة وانه مسجد الشجرة بل عن ابن زهرة الاجماع منهم على ذلك
كما في حسن الحلبي السابق وفي صحيح ابن رئاب المروي عن قرب الاسناد عنه وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة وفي صحيح ابن سنان عن الص ع من اقام بالمدينة شهرا
وهو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي ياخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء وفي المروي عن العلل انه
سئل الصادق ع لاي علة احرم رسول الله ص من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه فقال انه لما اسري به الى السماء وصار بحذاء الشجرة نودي يا محمد قال لبيك
قال الم اجدك يتيما فآويتك ووجدتك ضالا فهديتك فقال النبي ص ان الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك فلذلك احرم من الشجرة دون المواضع كلها
بل عن شرح ف للفخر ونبي لمسجد الشجرة ذو الحليفة وكان قبل الاسلام اجتمع فيه اناس وتحالفوا ونحوه عن التنقيح ولعله يرجع اليه ما عن ... في اللمعة ومحكي
له من ان الميقات ذو الحليفة وافضله مسجد الشجرة والاحوط الاحرام منه بل عن الكركي ان جواز الاحرام من الموضع المسمى بذي الحليفة وان كان خارجا
من المسجد لا يكاد يدفع ولعله لاطلاق اكثر النصوص ولكن فيه ما عرفت من ان مقتضى الجمع بينها تعين المسجد وح فلو كان المحرم جنبا او حائضا فقد صرح
جملة من الاصحاب بالاحرام به مجتازين فان تعذر الاجتياز احرما من خارجه ولعله لان ذلك ليس من افراد الضرورة التي يسوغ معها تاخير الاحرام الى الجحفة
لانها المتقية لمرض او ضعف كما ستعرف كما ان قول الصادق ع في مرسل يونس لا تدخل المسجد وتهل بالحج بغير صلوة الوارد في كيفية احرام الحائض يراد منه عدم اللبث
للاحرام نعم قد يقوى تمشيه عند التيمم للجنب والحائض بعد انقطاع دمها وتعذر الغسل مع فرض تعين الاحرام منه لعموم ما دل على قيام الصعيد مقام الماء و
لعل مراد القائل بالاحرام من خارج مع فرض تعذر اصل الدخول فيه لغير حدث الجنابة مثلا كما انه قد يقال بوجوب تاخير الاحرام مع فرض سعة الوقت الى
حين الطهارة تحصيلا للاحرام من ميقاته اللهم الا ان يقوى بعدم وجوب الاحرام من نفس المسجد اما الولي منه او مما يحاذيه لا دونه ولا مما وراءه كما ستسمع
احتماله ان شاء الله وعلى كل حال فقد ظهر لك على المختار ان المدار البقعة الخاصة من ذي الحليفة او هو ذو الحليفة وهو معلوم معروف على وجه لا شك فيها الى يومنا
هذا فان مسجد الشجرة معلوم عند المترددين فالاطناب في البحث عن ذي الحليفة وانه موضع على ستة اميال نحو المدينة وهو ماء لبني جشم كما عن القاموس وعن
غيره انه الذي على نحو ستة اميال عن المدينة وقيل سبعة وقيل اربعة من مكة نحو عشر مراحل ونحوه عن تهذيب النووي وعن المصباح المنير هو ماء لبني جشم ثم سمي به
الموضع وهو ميقات اهل المدينة نحو مرحلة منها ويقال على ستة اميال ويقال على سبعة ويقال على خمسة وبعضهم عن ط وكره انه مسجد الشجرة وانه على عشر مراحل
من مكة وعن المدينة ميل وحكي انه ميل الى منتهى العمارات فهو وادي العقيق التي الحقت بالمدينة وفي صحيح ابن سنان عن الصادق ع من اقام بالمدينة شهرا وهو يريد الحج ثم
بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي يأخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء وعن معاني الاخبار قال ابو جعفر ع لعبد الله
ابن عطا ان رسول الله ص كان من اهل المدينة ووقته من ذي الحليفة وانما كان بينهما ستة اميال وعن السمهودي في خلاصة الوفاء قد اخبرت فكان من عتبة باب المسجد

البنوي المعروف بباب السلام الى عتبة مسجد الشجرة بذي الحليفة تسعة عشر الف ذراع واثنان وثلثون ذراعا ونصف فابدية بنيه الان لما عرفته من معلومية مسجد
الشجرة الان والله العالم وكيف كان فهذا ميقاتهم مع الاختيار واما عند الضرورة التي هي المرض والضعف فالجحفة كما صرح به غير واحد بل لا اجد في جوازه
معها خلافا وهي موضع على سبع مراحل من المدينة وثلثة عن مكة وبينها وبين البحر ستة اميال او ميلان ولعله لاختلاف البحر اختلاف الازمنة وقيل انها
كانت جامعة على اثنين وثلثين ميلا من مكة وعن المصباح المنير منزل بين مكة والمدينة قريب من رابغ بين بدر وخليص وعلى كل حال فهي كما في جملة من النصوص المهيعة
وانما سميت الجحفة لاجحاف السيل بها وباهلها وعلى كل حال فجواز الاحرام منها في الحال المزبور مع انه لا خلاف فيه كما عرفت يدل عليه النصوص كخبر ابي بكر الحضرمي
عن الصادق عليه السلام اني خرجت باهلي ماشيا فلم اهل حتى اتيت الجحفة وقد كنت شاكيا فجعل اهل المدينة يسألون عني فيقولون لقيناه وعليه ثيابه وهم لا يعلمون وقد
رخص رسول الله صلى الله عليه وآله لمن كان مريضا او ضعيفا ان يحرم من الجحفة وخبر ابي بصير عنه عليه السلام قلت له خصال عابها عليك اهل مكة قال وما هي قلت قالوا احرم من الجحفة و
رسول الله صلى الله عليه وآله احرم من الشجرة فقال الجحفة احد الوقتين واخذت بادناهما وكنت عليلا وصحيح الحلبي عنه عليه السلام من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة فقال من الجحفة
ولا يجاوز الجحفة الا محرما بل قد يظهر من الخبرين المزبورين جوازه اختيارا كما عن ظاهر الجعفي وابن حمزة بل هو مقتضى اطلاق نفي البأس عن الاحرام منها في صحيح
اذ يكونها ميقاتا لاهل المدينة في خبر ابراهيم الا ان الذي يقتضيه الجمع بين ذلك وبين ما فيهم من الرخصة في خبر الحضرمي بل وقوله في خبر ابي بصير وكنت
عليلا المؤيدين بفتوى المعظم هو اختصاص ذلك بالحال المزبور الموافق لقاعدة الاحتياط بل قد يقوى الظن بارادته بيان اصل مشروعية الاحرام منها وانها
احد المواقيت في الجملة في النصوص المزبورة فلا معارض نعم قد يقوى التخيير في الحال المزبور بين تأخير الاحرام اليها وبين الاحرام من المسجد مع نقل ما يضطر
اليه والفداء عنه كما نص عليه في [illegible] ثم لا يخفى عليك ان الاختصاص بالضرورة مع المرور على الميقات الاول والا فلو عدل عن طريقه ولو من المدينة في الابتداء
جاز واحرم منها اختيارا لانها احد الوقتين وما في خبر ابراهيم بن عبد الحميد سئل الكاظم عليه السلام عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام وارادوا ان يأخذوا
منها الى ذات عرق فيحرموا منها فقال لا وهو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة محمول على ضرب من الكراهة بل الظاهر جواز الاحرام منها لو
اخره بعد المرور وعليه الى ميقات اخر اختيارا وان اثم بذلك للنهي عن مجاوزة الميقات بلا احرام من غير علة وفاقا لصريح جماعة لصدق الاحرام من الميقات الذي
هو وقت لكل من يمر عليه وان كان اثما بعدم احرامه او لا عند المرور على الاول الا ان ذلك لا يخرجه عن صدق اسم المرور على الثاني مضافا الى اطلاق نفي البأس
عن الاحرام منه وتقييد الحكم التكليفي لا يقتضي تقييد الحكم الوضعي المستفاد من ظاهر النصوص ومن هنا قال بعض الناس انه ينبغي القطع بذلك فما وقع من
بعض المتأخرين من احتمال عدم المشروعية بل ظاهر اخر الميل الى العدم في غير محله ولاهل الشام ومصر والمغرب الجحفة ايضا اختيارا ان لم يمروا بذي الحليفة بلا
خلاف اجده فيه نصا وفتوى وكذا لاهل اليمن جبل او واد يقال له يلملم والملم ويرمرم وهو على مرحلتين من مكة ولاهل الطائف قرن المنازل بفتح القاف
وسكون الراء المهملة خلافا للمحكي عن الجوهري ففتحها وزعم ان اويس القرني منسوب اليه وفي كشف اللثام اتفق العلماء على تغليطه فيهما وانما اويس من بني قرن
بطن من مراد بجلا وفاتح فيه فانه جبل مشرف على عرفات على مرحلتين من مكة ويقال قرن الثعالب وقرن بلا اضافة وعن بعض ان قرن الثعالب غيره وانه
جبل مشرف على عرفات على مرحلتين من مكة ويقال قرن الثعالب وقرن بلا اضافة وعن بعض ان قرن الثعالب غيره وانه جبل مشرف على اسفل منى بينه وبين مسجد
الف وخمسمائة ذراع والامر سهل بعد معلومية المكان المخصوص لدى المترددين والله العالم وفي بعض روايات العامة انه وقت ايضا لاهل نجد الا ان
المعروف في نصوصنا ان وقتهم العقيق ويجوز ان يكون لنجد طريقان فلا منافي ح والامر سهل وميقات من منزله اقرب من الميقات منزله بلا خلاف اجده فيه
بل الاجماع بقسميه عليه بل عن المنتهى انه قول اهل العلم كافة الا مجاهدا ويدل عليه مضافا الى ذلك النصوص المستفيضة كصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من منزله وعن [illegible] في حديث اخر اذا كان منزله دون الميقات الى مكة فليحرم من دويرة اهله وصحيح مسمع عن ابي
عبد الله عليه السلام اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله بناء على ان لا ميقات دونها وكذا صحيح عبد الله بن مسكان حدثني ابو سعيد قال سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عمن كان منزله دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه الى غير ذلك من النصوص المتفقة في الدلالة على اعتبار القرب الى مكة كما صرح به غير واحد من الاصحاب
خلافا للمحكي عن موضع من المع فاعتبر القرب الى عرفات ولم نقف له على دليل وان كان قد يؤيده الاعتبار بما اذا كان الاحرام بالحج الذي لا يتوقف على الدخول
الى مكة بخلاف ما اذا كان بالعمرة التي لا مدخلية لها بعرفات ولعله لذا قال في المدارك لولا النصوص امكن اختصاص القرب في العمرة بمكة وفي الحج بعرفة اذ لا يجب
المرور على مكة في احرام الحج من المواقيت بل جزم اول الشهيدين في اللمعة باعتبار القرب الى عرفات في حج الافراد لغير النائي فقال يحج من منزله لانه اقرب الى عرفات من الميقات
مط اذ اقرب المواقيت الى مكة مرحلتان هي ثمانية واربعون ميلا وهي منتهى مسافة حاضري مكة واشكله في ضه بامكان زيادة منزله بالنسبة الى عرفات
والمساواة فيتعين الميقات فيهما والجميع كما ترى اذ هو كالاجتهاد في مقابلة النص المصرح فيه باعتبار القرب الى مكة نعم يبقى الكلام في اهل مكة من حيث عدم
اندراجهم في اللفظ المزبور المقتضي للمغايرة لكن عن صريح ابني حمزة وسعيد وظاهر الاكثر الاحرام منها بالحج لاطلاق الاحرام من المنزل لمن كان منزله دون
الميقات او وراءه بل في الرياض بعد نسبته الى الشهرة حاكيا لها عن جماعة من الاصحاب قال بل ظاهر بعضهم نفي الخلاف فيه بينهم مشعرا بدعوى الاجماع عليه كما حكا
في الذخيرة عن [illegible] قلت ويؤيده النبوي فمن كان دونهن فمهله من اهله بل والمرسل عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم قال من منزله لكن قد سمعت سابقا
في التعضية الوارد في المجاور امره بالاحرام بالحج من الجعرانة وهو باطلاقه شامل لمن انتقل فرضه الى فرض اهل مكة ام لا ويمكن ان يقيد بالاجزاء او يجعل
من خصائص المجاور كما في الحدائق او يحمل على الافضل لبعد المشاق فالمراد بالاحرام من المنزل رخصة لا عزيمة ولذا كان المحكي عن ق والتنقيح والاصباح ان
الافضل لمن منزله اقرب الاحرام من الميقات وفي كشف اللثام وجهه ظاهر لبعد المسافة وطول الزمان وكل من حج على ميقات لزمه الاحرام منه وهو واضح ولو حج
على طريق لا يفضي الى احد المواقيت قيل والقائل جمع من الاصحاب كما في ك يحرم اذا غلب على ظنه محاذاة اقرب المواقيت الى مكة لاصالة البراءة من الزائد

الميقات والاحرام من محاذات الابعد اختصاص نصوص المواقيت في غير اهلها بمن اتاها وصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا
او نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة فاذا كان حذاء الشجرة مسيرة ستة اميال فليحرم منها الا ان الجمع كما ترى لا دلالة فيه على الاحرام من محاذات الاقرب
الى مكة ولعله لذا فسر ثاني الشهيدين العبارة بغير ذلك قال في شرحها موضع الخلاف ما لو لم يحاذ ميقاتا فانه يحرم عند محاذاته علما او ظنا لصحيحة عبد الله بن
سنان عن الصادق عليه السلام ومع عليته بمحاذات اقرب المواقيت بلوغ محل بينه وبين مكة بقدر ما بين مكة واقرب المواقيت اليها وهو مرحلتان علما او ظنا او وجه
هذا القول ان هذه المسافة لا يجوز لاحد قطعها الا محرما من اي جهة دخل وانما الاختلاف فيما زاد عليها فهي قدر متفق عليه والوجه الاحرام من ادنى
الحل عملا باصل البراءة من الزائد والاول اقوى وفيه ان هذا المعنى بعيد من اللفظ فان الظاهر من اعتبار محاذات اقرب المواقيت الى مكة انه مع تعدد المواقيت التي يتحقق
محاذاتها في الطريق يجب الاحرام من محاذات اقربها الى مكة دون الابعد وما ذكره قدس سره خلاف معنى المحاذات منه قلت لكن اقامة الدليل عليه في غاية الصعوبة
اذ لم نعثر الا على صحيح ابن سنان وهو يقتضي خلافه بل لم يتحقق القائل الذي حكاه ح في ذلك اذ المحكي عن ابن ادريس انه قال اطلق اذا حاذى احد المواقيت احرم
من المحاذات وابن سعيد ان من قطع بين الميقاتين احرم بحذاء الميقات بل عن ط التصريح باعتبار اقرب المواقيت اليه وهو خيرة الفاضل في المحكي من منتهاه بل
قال والاولى ان يكون احرامه بحذاء الابعد من المواقيت من مكة فان كان بين ميقاتين متساويين في القرب اليه احرم من حذو ايهما شاء وفي كشف اللثام بعد ان حكى
عن الفاضل ما سمعت قال وما ذكره المص لجواز اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق قلت لا ريب ان مقتضى الصحيح وجوب الاحرام من محاذات اول المواقيت
بل لعل الظاهر منه بعد الغاء خصوصية مسجد الشجرة خصوصا على ما رواه في كشف اللثام ان المحاذات المزبورة لكل ميقات من المواقيت المطلق فيراد بالميقات
هو محل ابتداء الاحرام من ذلك المكان او ما يحاذيه لا خصوصيته ومن هنا يتجه للاصحاب اطلاقهم عدم ايجابهم المرور به وان كان متمكنا من ذلك اذ هو لو كان
شرطا في صحة الاحرام وجب المرور به تحصيلا للاحرام الصحيح بذلك ظهر لك انه لا وجه للمناقشة في الحكم المزبور في ك واتباعها حتى قال في المسالك فيه الاشكال و
الاحتياط للتدين يقتضي المرور على الميقات والاحرام منه تبعا للمنقول وتخلصا من الخلاف بل قيل خصوصا وقال الكليني بعد ان روى الصحيح المزبور وفي رواية
يحرم من الشجرة ثم يأخذ اي طريق شاء قلت لكنها رواية مرسلة فلا تعارض الصحيح الموافق لظاهر الاصحاب اذ لم اجد من افتى بظاهرها ونسبة الحكم الى القيل يمكن
ان يكون لاعتبار اقرب المواقيت الى مكة او لغير ذلك لا لعدم وجوب المرور بالميقات وروى في كشف اللثام ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي يأخذه
فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون بحذاء الشجرة من البيداء ثم قد عرفت ان المتجه اعتبار العلم بالمحاذات لكن صرحوا بكفاية الظن ولعله للحرج والاصل و
انسياق ارادة الظن في امثال ذلك بل لا يبعد الاجزاء به لو تبين فساد ظنه لقاعدة الاجزاء نعم لو تبين قبل فوات ظنه بتقدم الاحرام على محل المحاذات وكان لم يتجاوزه
اعاد ح لكن اطلق في [illegible] ان لا اعادة لو ظهر التقدم وعدمها لو ظهر التأخر وهو مشكل ان لم ينزل على ما ذكرناه لاطلاق قاعدة الاجزاء ولو لم يعرف حذو
الميقات لا علما ولا ظنا فعن [illegible] احتاط واحرم من بعد بحيث يتيقن انه لم يجاوز الميقات الا محرما واستشكل بانه كما يمنع مجاوزته الا محرما يمنع تأخير الاحرام عن الميقات كذا يمتنع
تقديمه عليه وتجديد الاحرام في كل مكان يحتمل فيه المحاذات مشكل لانه تكليف شاق لا يمكن ايجابه بغير دليل ويندفع بان ذلك لا ينافي كونه طريقا لاحتياط عليه
بل قد لا ينافيه على الوجوب ايضا بناء على ان النية هي الداعي اذ لا مشقة في استمرارها في اماكن الاحتمال فتم جيدا وكيف كان ففي التذ بما ذكرناه نستفيد سقوط
فرض ما ذكره من انه لو سلك طريقا لم يكن فيه محاذاة الميقات من المواقيت وان كان قد عرفت انه في الاحتمالين بين القولين الاحرام من مقدار اقرب المواقيت
او من ادنى الحل ضرورة انه بناء على اعتبار الجهة المزبورة لا يخلو طريق بالنسبة الى محاذاة ميقات منها لانها محيطة بالحرم ولعله على ذلك يترك عن ابن ادريس
من ان ميقات اهل مصر ومن صعد البحر جدة بناء على انها تحاذي احدها لا انها ميقات بخصوصها وان كان المص قد اشار الى خلافه بقوله وكذا من حج في البحر في
اعتبار المحاذات المزبورة وكل من حج او اعتمر على ميقات لزمه الاحرام منه بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى وح فالحج قرانا او افرادا والعمرة تمتعا او افرادا يفعلونها
في ذلك اي في الاحرام من هذه المواقيت لمن قدم مكة حاجا او معتمرا وقد عرفت ان مكة ميقات حج التمتع بل هي ميقات الحج لساكنها تمتعا كان او غيره بل قد
عرفت الاحرام لمن كان منزله اقرب من الميقات منزله سواء كان بعمرة تمتع او افراد او حج لاطلاق الادلة نعم قد ذكر غير واحد من الاصحاب اعتبار الخروج الى ادنى الحل
في العمرة المفردة للقارن والمفرد بعد الحج بل في كشف اللثام لا نعلم بذلك خلافا بل حكي عن هي نفي الخلاف في ذلك ايضا ولكن يستحب ان يكون من الجعرانة او من
او من الحديبية او من التنعيم منه للنصوص المشابهة وعن كره يستحب الاحرام من الجعرانة فان النبي صلى الله عليه وآله اعتمر منها فان فاته فمن التنعيم لانه امر عائشة بالاحرام منه فمن فاته
فمن الحديبية والامر سهل وان كان لا استفادة الترتيب المزبور من النصوص لا يخلو من اشكال وعلى كل حال لا يجب من واحد منها بلا خلاف اجده ولا من احد المواقيت
كما عسى ان يتوهم من عكس [illegible] وان كان الظاهر الجواز بل لعله افضل لطول المسافة والزمان وح فادنى الحل رخصة لا عزيمة نعم لا يجوز الاحرام بها من مكة او الحرم بل لولا
الاجماع ظاهرا على اختصاص العمرة المزبورة بذلك لامكن القول باستفادة ذلك في كل عمرة لاطلاق بعض النصوص وعمرة الصبيان من فخ وهو بئر معروف على فرسخ من
مكة وما عن القاموس من انه موضع بمكة دفن فيه ابن عمر يمكن ارجاعه الى ذلك نحو ما عن النهاية الاثيرية من انه موضع عند مكة وعن السرائر انه موضع على رأس فرسخ
من مكة قتل فيه الحسين بن علي بن امير المؤمنين عليه السلام يعني الحسين بن علي بن الحسن بن امير المؤمنين عليه السلام وعلى كل حال فقد قال في صحيح ابن الحر سئلت ابا عبد الله عن الصبيان من
اين يجردهم فقال كان ابي يجردهم من فخ ونحوه صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انما الكلام في ان ذلك كناية عن جواز احرامهم منه كما صرح به بعضهم بل نسبه الى
الاكثر بل في الرياض يظهر من اخر عدم الخلاف فيه او ان احرامهم من الميقات ولكن رخص لهم في لبس المخيط الى فخ فيجردون منه كما عن [illegible] المقداد والكركي مولانا وفيهما
الثاني لعموم نصوص المواقيت والنهي عن تأخير الاحرام عنها وعبادة الصبي شرعية او تمرينية اذا جاء بها على نحو ما يجيئ به المكلف فليس في الخبر الا التجريد الذي لا
ينافي ذلك على ان فخ انما هو على طريق المدينة اما لو كان غيره فلا رخصة لهم في تجاوز الميقات بلا احرام الذي صرح في النص بان الاحرام من غيره كالصلوة اربعا
في السفر واحتمال حمل ادنى الحل من شأن الطرق على فخ الذي هو ادناه في طريقها بل قيل انه يعطيه كلام كره واضح الضعف وتخصيص له لزوم الكفارة على الولي بما لو كـ

على الرخصة في اللبس الى فخ محمول على القولين اذ لا كلام ولا خلاف في جواز الاحرام لهم من الميقات واما الصحيح عن الصادق عليه السلام قدموا من كان معكم من الصبيان الى الجحفة
او الى بطن مر ثم يصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويسعى بهم فقد استدل به بعضهم على المختار بناء على ان بطن مر وغيره خارج عن الميقات لكن في الرياض
انه على خلافه اظهر ولعله لخروج بطن مر عن الميقات ثم قال والمسألة قوية الاشكال وحيث ان المستفاد من جماعة عدم الاشكال في جواز الاحرام لهم من
الميقات بل في فضيلته وان التأخير الى فخ انما هو على سبيل الجواز كان الاحرام لهم من الميقات اولى لحوطه مضافا الى معلومية كون الحكمة في التأخير الى فخ ضعف
الاطفال عن البرد والحر ونحوهما وستعرف انه متى كان ذلك في المكلف احرم من الميقات وجاز له اللبس للضرورة فالمتجه هنا ذلك ايضا وفي خبر يعقوب قلت لابي
عبد الله عليه السلام ان معي صبية صغارا وانا اخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون فقال ائت بهم الجحفة وهو ظاهر في مراعاة الميقات ولو ميقات الاضطرار ولعل
التخيير بين الجحفة وبطن مر وغيرها لاختلاف الازمنة واختلاف حال الصبيان كما انه قد يطلق الاحرام بهم من غير الميقات على ارادة التجريد مجازا والله العالم

واما احكامها ففيه مسائل **الاولى** لا خلاف بيننا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص به مستفيضة في ان من احرم قبل هذه المواقيت لم ينعقد احرامه
قال ميسرة دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وانا متغير اللون فقال لي من اين احرمت بالحج فقلت من موضع كذا وكذا فقال رب طالب خير يزل قدمه ثم قال ايسرك ان
صليت الظهر في السفر اربعا قلت لا قال فهو والله ذاك فما عن العامة من جواز ذلك معلوم الفساد الا الناذر الاحرام قبل الميقات فان عليه الاحرام منه كما صرح
به كثير بل المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا للمعتبر ولو بالشهرة كصحيح الحلبي المروي عن الاستبصار سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكرا ان يحرم
من الكوفة قال فليف لله بما قال وخبر علي بن ابي حمزة كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن رجل جعل لله عليه شكرا ان يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة و
خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام سمعته يقول لو ان عبدا انعم الله تعالى عليه نعمة او ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه ان يحرم من خراسان
كان عليه ان يتم والمناقشة في السند لو سلمت في الجميع مدفوعة بالشهرة وفي الدلالة باحتمال ارادة المسير للاحرام من الكوفة او خراسان ونحو ذلك كما
ترى على انها لا تنافي الظهور الذي هو المدار في الاحكام خصوصا مع عدم المعارض سوى قاعدة اعتبار مشروعية متعلق النذر في نفسه التي يجب الخروج
عنها بما عرفت سيما مع وجود النظير الذي تقدم في الصوم فلا استبعاد فيها كما عن الحلي والفاضل في المخ بل عن المص الميل اليه في المع بل في كشف اللثام انه الاقوى
كالاجتهاد في مقابلة النص نعم الظاهر صحة النذر بشرط ان يقع الحج وعمرة التمتع له في اشهره اي الحج ان كان نذر الاحرام لهما لما عرفته من الاجماع على عدم جواز
وقوعهما في غيرها مضافا الى قوله تعالى الحج اشهر معلومات والنصوص المزبورة انما جوزت الايقاع قبل الوقت المكاني وذلك لا يقتضي وقوعهما في غير الوقت
الزماني وح فلو بعدت المسافة بحيث لو احرم في اشهر الحج لم يمكنه اتمام النسك لم ينعقد النذر بالنسبة الى الحج ان نذر الحج في ذلك العام اما لو كان النذر للاحرام
للعمرة المفردة مثلا صح وان لم يكن في اشهر الحج لاطلاق الادلة المزبورة ولكن مع ذلك كله الاحتياط بالاحرام ايضا من الميقات لا ينبغي تركه خصوصا في مثل
الواجب والعمرة الواجبة كما هو واضح هذا وفي الحاق العهد واليمين بالنذر وجه استظهره في المسالك لشمول النصوص لهما لكن لا يخفى عليك انه معقد الفتاوى
النذر بل قد يدعى انه المنساق من النص بل الظاهر عدم شمول اليمين فيه كل ذا مع مخالفة المسألة للقواعد وينبغي الاقتصار فيها على المتيقن والله العالم او الا
لمن اراد العمرة المفردة في رجب وخشي تقضيه ان اخر الاحرام الى الميقات فانه يحرم ح قبله لادراك الاحرام في رجب وان وقع بقية افعالها في شعبان بلا خلاف اجده
فيه بل عن المنتهى عليه اتفاق علمائنا وفي وعلى ذلك فتوى علمائنا وفي لك هو موضع نص ووفاق مضافا الى صحيح معوية بن عمار سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس
ينبغي ان يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله الا ان يخاف فوت الشهر في العمرة وصحيح اسحق بن عمار سألت ابا عبد الله عن رجل يجيء معتمرا ينوي عمرة
رجب فيدخل عليه الهلال قبل ان يبلغ العقيق ايحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب او يؤخر الاحرام الى العقيق ويجعلها لشعبان قال يحرم قبل الوقت لرجب فان
لرجب فضلا ولكن الاحتياط المزبور لا ينبغي تركه لما قيل من انه لم يتعرض له كثير من الاصحاب كما انه لا ينبغي له تأخير الاحرام الى آخر الشهر اقتصارا في تخصيص
العمومات على موضع الضرورة وان كان الاقوى الجواز فيه مطلقا مع خوف الفوات لما سمعته من الادلة لكن الظاهر اختصاص الحكم المزبور في عمرة رجب فالصحيح
الاول وان كان مطلقا الا انه لم اجد به عاملا في غير رجب لعله للعلة التي اشار اليها الامام في الصحيح الاخر مضافا الى ما روي من ان العمرة الرجبية تلي الحج في
الفضل ويكفي في ادراكها ادراك الاحرام فيه كما دل عليه الصحيح وعلى كل حال فمما ذكرنا يظهر لك الحال في المسألة **الثانية** وهي اذا احرم قبل الميقات لم ينعقد
احرامه بلا خلاف اجده فيه والنصوص وافية في الدلالة عليه وح فلا يكفي مروره فيه ما لم يجدد احرامه منه من رأس بانشاء نيته وعقده بالتلبية وغير ذلك مما
تسمعه في كيفية ابتداء الاحرام كما هو واضح وكذا لا يجوز تأخير الاحرام اختيارا اجماعا بقسميه ونصوصا نعم لو اخره عن الميقات لمانع من مرض ونحوه جاز على ما
صرح به الشيخ في محكي يه قال فيها ان من عرض له مانع من الاحرام جاز له ان يؤخره عن الميقات فاذا زال المانع احرم من الموضع الذي انتهى اليه لعله للحرج وقول
احدهما عليهما السلام في مرسل المحاملي اذا خاف الرجل على نفسه اخر احرامه الى الحرم وما عن قول الرضا عليه السلام في الصحيح لصفوان بن يحيى فلا يجاوز الميقات الا من علة
لكن عن ابن ادريس ان المراد من ذلك تأخير الصورة الظاهرة للاحرام من التعري ولبس الثوبين فان المرض والتقية ونحوهما لا تمنع النية والتلبية وان منعت
التلبية كان كالاخرس وان اغمي عليه لم يكن هو المتأخر قال وان اراد وقصد شيخنا غير ذلك فهذا يكون قد ترك الاحرام متعمدا من موضعه فيؤدي الى ابطال
حجه بلا خلاف وارتضاه الفاضل في ير والمخ وهو على ما حكي عنه ولعله لحديث الميسور لا يسقط بالمعسور والخبر المتقدم سابقا فيمن مر على المسلخ ولم يمكنه اظهار الا
تقية المتضمن للاحرام من ميقاته ويلبي في نفسه واذا بلغ ميقاتهم اظهره ونفى عنه البأس في الرياض قال لقوته دليلا وضعف الخبر بارسال الحد بما عن
الصحيح وفي ك بعد ان حكى ذلك عن الشيخ والحلي قال وفصل المصنف في المع تفصيلا حسنا فقال ومن منعه مانع عند الميقات فان كان عقله ثابتا عقد الاحرام
بقلبه ولو زال عقله باغماء وشبهه سقط عنه الحج ولو احرم عنه رجل جاز ولو اخر وزال المانع عاد الى الميقات ان تمكن والا احرم من موضعه قلت لا يخفى عليك
انه هو كلام اولا في موافقة ابن ادريس الا انه قد ينافيه ما ذكره اخيرا موافقا لما هنا من انه لو اخره ثم زال المانع عاد الى الميقات فان تعذر جدد الاحرام حيث زال ولو

دخل مكة خرج الى الميقات فان تعذر خرج الى خارج الحرم ولو تعذر احرم من مكة بل ذكر ذلك غير واحد مرسلين له ارسال المسلمات بل فيه ايضا اما وجوب
العود الى الميقات مع المكنة فلا ريب فيه لتوقف الواجب عليه واما الاكتفاء بتجديد الاحرام من محل زوال العذر فلان تأخره لم يكن محرما فكان كالناسي وستأتي
ان الناسي يحرم من موضع الذكر مع تعذر العود الى الميقات الى غير ذلك من كلماتهم اذ لا يخفى عليك عدم انطباق الحكم المزبور على ما سمعته من ابن ادريس من كون
المتأخر الصورة الظاهرة ضرورة وقوع الاحرام من الميقات والامر يقتضي الاجزاء اللهم الا ان يقال انه مراعى بعدم زواله مع التمكن من الرجوع والا لم يجزه لكنه
لا يخ من نظر ولو فرض انه تعمد التأخير حتى للنية والتلبية اشكل الاجزاء باحرامه من زوال العذر بما ستعرفه من عدم الاجزاء بذلك للعامد وان كان الحكم المزبور
مبنيا على ما سمعته من الشيخ من تأخير الاحرام نفسه للعذر فقد عرفت ان ظاهر الشيخ بل ودليله اي الخبر المزبور الاجزاء بالاحرام من محل زوال العذر وان تمكن
من الرجوع الى الميقات لانه لا دليل على توقف الواجب عليه في الحال المزبور وان تمكن والقياس على الجاهل والناسي ليس من مذهبنا ومن ذلك يظهر لك النظر في جملة
من الكلمات ولعل الاقوى ما سمعته من ابن ادريس ولا عود عليه الى الميقات بعد زوال العذر وانما عليه ان يأتي بما تركه من التعري ونحوه والله العالم هذا كله لو لم
يكن في طريقه ميقات اخر والا لم يجب عليه الرجوع ايضا على كل حال بناء على ما تقدم من الاجزاء بالاحرام منه مع الاختيار فضلا عن العذر ثم لو وجب العود عليه فتعذر فف
الى وجوب العود الى ما امكن من الطريق وجهان اظهرهما العدم للاصل وظاهر الروايات المتضمنة لحكم الناسي قلت قد يشهد للاخير صحيح معوية بن عمار سأل
ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فقالوا لا ندري اعليك احرام ام لا وانت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة فلترجع
الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم بقي الكلام فيمن كان عذره الاغماء ونحوه
من لا نية له ولا تلبية وقد سمعت ما عن المع من جواز احرام رجل عنه لكن لا يجزي عن حجة الاسلام لسقوط الفرض بزوال عقله نعم اذا زال العارض قبل الوقوف
اجزء وفي عد ولو لم يتمكن من نية الاحرام لمرض او غيره احرم عنه وليه وجنبه ما يجتنبه المحرم بل حكاه في كشف اللثام عن الاحمدي والنهاية وط والمهذب والجامع
ثم احرامه وفي ط ينعقد ظاهره انه يجزيه ويبقى لك محرما ونص النع والمخ والتذكرة وهي انه لم يفق حتى الموقفان فان انكشف انه لم يكن وجب عليه وان فاق قبل الوقوف
اجزء عن حجة الاسلام لانه يقبل النيابة وتعذر عنه نفسه ثم قال وفيه ان النيابة على خلاف الاصل وانما تثبت في موضع اليقين وقد مر ان النيابة عن الحي انما
تصح باذنه على ان هذا ليس نيابة الا في النية والاحرام بالغير انما ثبت في الصبي والمجنون مسلم وغايته مشروعية هذا الاحرام اما الاجزاء فكلا على انه انما يتضمن
الاحرام عنه وهو يحتمل النيابة عنه كما يحرم عن الصبي وهو غير الاحرام به وانكر ابن ادريس هذا الاحرام لان الاغماء يسقط عنه النسك واستحسن تجنيبه
المحرمات والاولى عندي ان يحرم به ويجنبه المحرمات فان افاق في الحج قبل الوقوف وامكنه الرجوع الى الميقات رجع فاحرم منه والا فمن ادنى الحل ان امكنه
والا فمن موضعه وان كان ميقات حجه مكة رجع اليها ان امكنه والا فمن موضعه كل ذلك ان كان وجب عليه والا فوجوبه بالمرور على الميقات خصوصا مع الاغماء
محل نظر معلوم وكذا هذا الاحرام وان احرم به في العمرة فان كانت مفردة انتظر به حتى يفيق فاذا افاق وقد دخل الحرم رجع الى ادنى الحل والميقات ان امكنه فاحرم ان
كانت وجبت عليه وامكنه الرجوع ومن موضعه ان لم يمكنه وصار وفيه بان اضطر الى الخروج وان كانت عمرة التمتع فافاق حيث يمكن ادراكهما مع الحج فعلها باحرام
نفسه والا فعل مفردا باحرام نفسه كما قلنا ان كان وجب عليه حج الاسلام او غيره ثم اعتمر ان وجب عليه وان لم يكن وجب عليه شيء منهما تخير بينه وبين افراد العمرة
كذا في كشف اللثام وظاهر كلامهم انه ان كان ممن عليه حج التمتع حج الاسلام فلم يفق من الميقات الى الموقف احرم به وجنب المحرمات وطيف به وسعي به ثم بعد التقصير
احرم به وجنب المحرمات وطيف به وسعي به ثم بعد التقصير احرم به للحج واجزأه ذلك لم يجب عليه بعد الافاقة عمرة كما ليس عليه احرام بنفسه وقد مر الكلام فيمن
بلغ او اعتق قبل الموقوف ويمكن تنزيل كلامهم على انه ليس عليه شيء فيما فاته من الاحرام من الميقات وان وجب عليه بعد الافاقة الاحرام بنفسه ثم قال
وعلى ما عرفت سابقا من ان الفرض ايقاع المناسك والاجتناب عن المحرمات وان النية في الاحرام انما وجبت بدليل فيقتصر على ما دل عليه فيه من التجنب
ايقاعه المناسك بنفسه اذا افاق فيتجه ظاهر كلامهم الا ما يعطيه ظاهر كلام الفاضلين من ايقاع افعال عمرة التمتع به واجزائها عنه قلت قد تقدم في
مسألة من بلغ او اعتق قبل الوقوفين ما يستفاد منه تحقيق الحال في ذلك كله فلاحظ وتأمل ومنه يعلم عدم انحصار الدليل في المرسل المزبور كما انه منه يعلم
محال النظر في كلام الفاضل المذكور والله العالم هذا كله في التأخير لعذر من مرض ونحوه وكذا الكلام لو ترك الاحرام ناسيا فانه يجب عليه العود الى الميقات مع
المكنة فان تعذر جدده حيث زال العذر الا ان يكون قد تجاوز الحرم فيجب عليه الخروج الى خارجه مع الامكان والا احرم من مكانه بلا خلاف اجده فيه نصا
وفتوى ففي صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله عن رجل نسي الاحرام حتى دخل الحرم قال يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه فان استطاع
ان يخرج فليخرج وفي صحيح ابن سنان سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مر على الوقت الذي يحرم منه الناس فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع
الى الوقت ان يفوته الحج قال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك وهو وان كان مطلقا كغيره الا انه يجب تقييده بما دل عليه غيره من الرجوع الى الميقات مع الامكان
وبذلك تنطبق النصوص ح على المعنى المزبور بل صرح الصحيح المزبور وغيره الحاق الجاهل بالناسي في الحكم المزبور ولا بأس به بل لا اجد فيه خلافا عن بعض
الاخبار المنقولة عن قرب الاسناد الوارد في الجاهل ان كان جاهلا فليبن من مكانه فان ذلك يجزيه ان شاء وان رجع الى الميقات الذي يحرم منه اهل بلده فانه افضل
وهو وان كان كالصريح بل صريح في جواز الاحرام من غير الميقات مع التمكن من الرجوع اليه الا ان سنده غير واضح وقاصر عن معارضة غيره من وجوه خصوصا
مع عدم القائل به هذا وعن الفاضل في كره وهي ان من نسي الاحرام يوم التروية بالحج حتى حصل بعرفات فليحرم من هناك مستدلا عليه بصحيح علي بن جعفر عن
اخيه موسى عليه السلام سألته عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وآله فقد تم احرامه ولا بأس به بل لعل اقتصاره
على عرفات موافقة للصحيح المزبور والا فلا يجب تجديد الاحرام بالمشعر كما عن الشهيد بل الجزم به لفحوى النصوص المزبورة وان كان خلاف ما تشعر به بعض العبارات
سيما عبارة المصنف السابقة في الكافر اذا اسلم الا ان الاقوى ما ذكرنا بل في صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام الاجزاء مع ترك يوم التروية اصلا جهلا قال

سئلته عن رجل كان متمتعاً خرج الى عرفات وجهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده قال اذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه بل قد يؤيده
ايضاً مرسل جميل عن ابي عبد الله ع في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل
بناء على ان المراد بنيته الحج بجميع اجزائه جملة لا نية الاحرام لتعذرها من الجاهل وستسمع تمام الكلام في ذلك انشاء الله وربما ظهر من المحكي عن الشيخ في يه اعتبار العزم السابق
على محل الاحرام لانه قال فان لم يذكر اصلاً حتى فرغ من جميع مناسكه فقد تم حجه ولا شيء عليه اذا كان قد سبق عزمه على الاحرام ولعله فرض المسئلة في خصوص الناسي
والله العالم وعلى كل حال فمما ذكرنا ظهر لك ان الحكم المزبور اذا ترك الاحرام جاهلاً او ناسياً بل ولم يرد النسك فان مر على الميقات لعدم وجوب الاحرام عليه
لدخولها كالحطاب ونحوه ممن يتكرر دخوله او دخلها للقتال ثم اراد النسك ولعدم ارادة دخولها بل ارادة حاجة فيما سواها فانه لا يجب عليه الاحرام ح بلا
خلاف اجده فيه بل في ك الاجماع للعلماء عليه وقد اتى النبي ص بدراً مرتين ومر على ذي الحليفة ولم يحل وبالجملة فالمراد من كان غير مريد للنسك ممن لا يجب عليه الاحرام مارّاً
على الميقات ممن عرفت بخلاف من يجب عليه ذلك فانه متعمد الترك فلا يجزيه الا الرجوع الى الميقات كما ستعرف اما الاول فلا خلاف اجده في مساواته للناسي
في الحكم المزبور لفحوى النصوص الواردة فيه وفي الجاهل بل هو اعذر من الناسي وان نسب بالتحقيق مضافاً الى صحيح الحلبي سئلت اباعبدالله عن رجل ترك الاحرام
حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلده الذي يحرمون منه وان خشي ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم المتيقن منه
محل البحث فما عن بعض العامة من القول بالاحرام من موضعه مطلقاً واضح الضعف ضرورة وجوب العود عليه مع التمكن منه لاطلاق ما دل على اعتبارها في صحة
الاحرام والفرض تمكنه من الاتيان بالمأمور به على وجهه كما هو ظاهر هذا كله في الناسي والجاهل وغير مريد النسك كذا المقيم بمكة اذا كان فرضه التمتع كما عرفت الكلام فيه
مفصلاً سابقاً اما لو اخر عامداً مريداً للنسك لم يصح احرامه للحج حتى يعود الى الميقات وح فلو تعذر لم يصح احرامه وفاقاً للاكثر المشهور بل بما يفهم من غير واحد
عدم خلاف فيه بيننا مؤاخذة له بسوء فعله ولاطلاق ما دل على اعتبار الوقت لصحة الاحرام المقتصر في تقييده على من عذر بخلاف الفرض واطلاق صحيح الحلبي
غير معلوم الشمول له كما اعترف به بعضهم ودعوى تنزيل الاطلاق دليل الشرطية على غير صورة التعذر ليس باولى من تنزيل اطلاق صحيح الحلبي على غير الفرض بل
هو اولى من وجوه فح لا يصح احرامه من غيره حتى لو كان الحج واجباً عليه مضيقاً كما عرفت خلافاً للمحكي عن جماعة من المتاخرين بل قيل انه يحتمله اطلاق ط والمصباح
ومختصره وعلى كل حال فلو حج ابا المناسك من دون احرام او معه دون الميقات كان حجه فاسداً ووجب عليه قضاؤه مثل في ك حيث يتعذر رجوعه مع التعمد
بطل نسكه ويجب عليه قضاؤه وان لم يكن مستطيعاً للنسك بل كان وجوبه بسبب ارادة دخول الحرم فان ذلك موجب للاحرام فاذا لم يأت به وجب قضاؤه كالمنذور
نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات ولم يدخل الحرم فلا قضاء عليه وان اثم بتأخير الاحرام وادعى في ك الاجماع عليه لكن في ك هو غير جيد لان القضاء فرض
مستأنف يتوقف على الدليل وهو منتف هنا والاصح سقوط القضاء كما اختاره في هي مستدلاً عليه بالاصل وان الاحرام مشروع لتحية البقعة فاذا لم يأت به سقط
كتحية المسجد ويمكن ان يريد التمهيد وجوب القضاء على تارك الاحرام من الميقات مع ذلك قد يدخل الحرم حاجاً ولو باحرام من دونه والامر سهل ثم ان ظاهر
المتن وعد صحيح وغيرهما بطلان الاحرام منه ولو للعمرة المفردة وح لا يباح له دخول مكة حتى يحرم من الميقات بل عن بعض الاصحاب التصريح بذلك لكن قد يقال
ان المراد بطلانه للاحرام لا العمرة المفردة التي ادنى الحل ميقاتها اختياراً ح ان اثم بتركه الاحرام عند مروره بالميقات بل قيل ان الاصحاب انما صرحوا بذلك
لا ببطلانه مطلقاً ويمكن صرف ظاهر المتن وغيره اليه ولعله الاقوى والله العالم **المسئلة الثالثة** لو نسي الاحرام ولم يذكر حتى اكمل مناسكه قيل والقائل
ابن ادريس يقضي ان يؤدي ما كان يريد الاحرام له من حج او عمرة ان كان واجباً وقيل والقائل المشهور شهرة عظيمة بل في ... نسبته الى الاصحاب عدا الحلي يجزيه
وهو المروي في مرسل جميل عن احدهما عليهما السلام السابق المنجبر سنده بما عرفت بل وفي صحيح جميل بناء على ارادة ما يعم النسيان من الجهل فيه وانه ملحق به في الحكم
وعلى عدم الفرق بين احرام الحج وغيره مؤيداً ذلك كله بالعسر والحرج في وجوب القضاء بالنسيان الذي هو كالطبيعة الثانية للانسان وبكون الاحرام كباقي الاركان
التي لا يبطل الحج بفواتها سهواً اجماعاً عدا نسيان الموقفين كما صرح به في ك وبذلك يخرج عما يقتضي البطلان من اطلاق ما دل على اعتبار الاحرام او عمومه على
وجه يقتضي عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه مع عدمه نعم قد سمعت التقييد في المرسل المزبور بما اذا كان قد نوى ذلك وقد يقال ان المراد بنية الحج بجميع اجزائه وقد
سمعت ما في ... انما الكلام في المراد بالاحرام فعن الشهيد انه حكى عن ابن ادريس انه عبارة عن النية والتلبية ولا مدخل للتجرد ولبس الثوبين فيه وعن ظاهر ط والجمل
انه امر واحد بسيط وهو النية ثم قال وكنت قد ذكرت في رسالة ان توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة الى ان يأتي بالمناسك والتلبية هي الرابطة لذلك التوطين
نسبتها اليه كنسبة التحريمة للصلوة الى ان قال بعد هذا التحقيق نسيان الاحرام بنسيان النية وبنسيان التلبية وعن الفاضل في المختلف انه ماهية مركبة من النية والتلبية
ولبس الثوبين وح فينتفي باحد اجزائه وعن المحقق الثاني ان المنسي ان كان نية الاحرام لم يجز وان كان المنسي التلبية اجزأ وربما قيل ان المستفاد من المرسل المتقدم
وانه الموافق لقاعدة الاقتصار فيما خالف الاصل الا على المتيقن من النص والفتوى وهو ما عدا النية وان كان قد يستفاد من المرسل وغيره من الاخبار الصحيحة
ان المراد بالاحرام وهو التلبية كما ستعرف في تلك صحيحها بل والقاعدة الاحتياط في المجمل فقد عرفت الاختلاف في معناه وح يتجه الفساد بترك كل ما يحتمل كونه احراماً
خرج منه ما عدا النية من قوي ... لاتفاقهما على الصحة في تركه وبقي تركها على مقتضى الفساد الا ان الجميع كما ترى ضرورة ان مقتضى الرواية صحة الحج مع ترك الاحرام
جهلاً او نسياناً والظاهر من حال الجاهل بوجوب الاحرام والناسي له انهم لم يأتوا بالنية ولا التلبية ولا التجرد ولا لبس الثوبين وانه يصح الحج مع الاخلال بذلك
كله مع البعض اولى بل الظاهر دخول النية في الاحرام على جميع الاقوال وانما الكلام في الزيادة فلا اشكال ح في دخول تركها في الصحيح والتقييد في المرسل لا يجابه لها
يخلو منوي الاكثر عن ذلك وانما ذكره الشيخ في يه مع ان ظاهره ارادة العزم السابق لا النية المقارنة للعمل وقد بان لك من ذلك كله تحقيق الحال وستسمع لهذا تتمة
زيادة كما انه قد بان لك ضعف المحكي عن الحلي ودليله خصوصاً ما حكي عنه من الاستدلال بانه لا عمل الا بنية فكيف يصح الاحرام بدونها وهو كما ترى لا يكاد يظهر له
وجه ضرورة ان مفروض المقام عدم الاحرام راساً لا صحته بلا نية بل ان كان المراد المعرض بما سمعته من الشيخ ففيه انك قد عرفت ان المحكي عن الشيخ انه نية بلا عمل لا

عمل بلا نية كما انه لو اراد عدم نية بقية المناسك ففيه كون المفروض حصولها اجمع بنية ولكن بدون احرام ودعوى فسادها من دونه واضحة المنع بعد
ما عرفت والله العالم

الركن الثاني في افعال الحج

والواجب منها اثنا عشر الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بالمشعر ونزول منى والرمي والذبح والحلق بها
او التقصير والطواف وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه على الاصح في الرمي والحلق والتقصير كما تعرف في محله الا ان منها ما هو ركن يبطل الحج بتركه عمداً
لا سهواً الا الوقوفين معاً فان تركهما معاً ولو سهواً مبطل ومنها ما هو واجب غير ركن وقد ذكر المص ان الركن منها خمسة الاحرام بالحج والوقوف بعرفة والوقوف
بالمشعر وطواف الحج وسعيه والشهيد في س ثمانية باضافة النية والتلبية والترتيب مصرحاً بارادة نية الاحرام من النية وفيه انه ينبغي ان يكون كل نية ركن لعدم
الفرق على ان البطلان ح جاء من قبل فوات الركن لانها بل في ك وكذا الكلام في الترتيب والتلبية وايضاً قد تقدم ان الاحرام ليس امراً زائداً على النية مط او
على التوطين الملزوم لها وفي ركنية التلبية خلاف ويقوى ركنيتها ان اوجبنا مقارنتها للنية وجعلنا الانعقاد موقوفاً عليها كتكبيرة الاحرام والقربة ما
تقدم في نية الاحرام وصحيحة معوية بن عمار مشعرة بركنيتها حيث جعل تحقق الاحرام موقوفاً عليها او على الاشعار والتقليد وتعليق الحكم على الوصف يقتضي
عدمه عند عدمه والاخلال بالاحرام مبطل اجماعاً قلت ستعرف الكلام في ذلك كله مفصلاً انشاء الله وقد يقال هنا ان الفرق بين الركن والفعل في الحج بانه
اذا ترك ناسياً وجاز العود له بنفسه فان تعذر استناب وفي ترك المتعدد هنا معنيين احدهما المشقة الكثيرة وثانيهما تفسير الاستطاعة المعهودة والفعل
اذا ترك نسياناً جاز ان يستنيب فيه وان تمكن من العود وترك الركن عمداً يبطل وترك الفعل عمداً لا يبطل اذا لم يترتب عليه غيره من الاركان فيبطل الحج من
حيث ترك الركن المترتب على غيره مع ترك ذلك الغير عمداً وان لم يترتب على الفعل المذكور ركن لا يبطل الحج بتركه عمداً كرمي الجمار وطواف النساء ولكن في هذا
يحرم عليه النساء حتى ياتي به بنفسه ولو كان الترك ناسياً جاز ان يستنيب اختياراً ويحرم عليه النساء حتى ياتي به النائب وعلى كل حال فينبغي ان يعلم اولاً انه يستحب
امام التوجه الى سفر الحج بل كل سفر الاستخارة من الله تعالى في غايته على الكيفية المذكورة في محلها والوصية لما في السفر من الخطر ولقول الص ع في مرسل ابن ابي عمير
من ركب راحلة فليوص وينبغي له ح قطع العلائق بينه وبين معامليه بل يستحب له الغسل ايضاً وقد تقدم في الاغسال المندوبة ما يعلم منه ذلك ويستحب له
ايضاً الصدقة فقد كان علي بن الحسين ع اذا اراد الخروج الى بعض امواله اشترى السلامة من الله عز وجل بما تيسر له ويكون ذلك اذا وضع رجله في الركاب واذا سلمه الله
فانصرف حمد الله عز وجل وشكره وتصدق بما تيسر له بل في الحدائق يستحب ان يقول عند التصدق اللهم اني اشتريت بهذه الصدقة سلامتي وسلامة ما معي اللهم
احفظني واحفظ ما معي وسلمني وسلم ما معي وبلغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الجميل بل هي تدفع نحوسة السفر في الايام المكروهة قال الصادق ع تصدق و
اخرج اي يوم شئت وقال له حماد بن عثمان ايكره السفر في شيء من الايام المكروهة مثل الاربعاء وغيره فقال افتتح سفرك بالصدقة واخرج اذا بدا لك واقرأ آية الكرسي
واحتجم اذا بدا لك وعن احدهما عليهما السلام كان ابي اذا خرج يوم الاربعاء من آخر الشهر وفي يوم يكرهه الناس من محاق وغيره تصدق ثم خرج بل هي تدفع نحوسة اليوم
في الحضر ايضاً قال الص ع من تصدق بصدقة اذا اصبح دفع الله عنه نحس ذلك اليوم وقال ابن ابي عمير كنت انظر في النجوم واعرفها واعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت
ذلك الى ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام فقال اذا وقع في نفسك شيء فتصدق على اول مسكين ثم امض فان الله تعالى يدفع عنك بل قد ورد في الصدقة انها
تدفع البلاء وقد ابرم ابراماً بل هي كك بعد الموت فضلاً عن حال الحيوة وربما استفيد مما سمعت استحبابهما بين احدهما عند انشاء السفر والاخرى
عند وضع رجله في الركاب مثلاً ويمكن ان يكون المراد صدقة واحدة ولا ريب في ان تكثيرها اولى وقد تعارف الآن الصدقة عند الخروج من باب الدار والاخرى
عند وضع رجله في الركاب بل مقتضى الخبر الاول استحبابها بعد المجيء مسالماً ايضاً ولا باس والله العالم ويستحب ايضاً صلوة ركعتين فعن ابي عبدالله ص ان ابائه عن
رسول الله ص ما استخلف رجل على اهله بخلافة افضل من ركعتين يركعهما اذا اراد الخروج الى سفره ويقول اللهم اني استودعك نفسي واهلي ومالي وذريتي
ودنياي وآخرتي وامانتي وخاتمة عملي الا اعطاه الله ما سأل وافضل من ذلك ما عن امان الاخطار لابن طاوس رحمه الله عن النبي ص ما استخلف العبد في اهله من
خليفة اذا هو شد ثياب سفره خيراً من اربع ركعات يصليهن في بيته يقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله احد ويقول اللهم اني اتقرب اليك بهن فاجعلهن
خليفتي في اهلي ومالي بل في صحيح الحلبي كان ابو جعفر ع اذا اراد سفراً جمع عياله في بيت ثم قال اللهم اني استودعك الغداة نفسي واهلي ومالي وولدي الشاهد
منا والغائب اللهم احفظنا واحفظ علينا اللهم اجعلنا في جوارك اللهم لا تسلبنا نعمتك ولا تغير ما بنا من عافيتك وفضلك وكذا يستحب ان يقف على باب داره ان
كان والا فعلى الجهة التي يريد ان يتوجه منها ويقرء فاتحة الكتاب امامه وعن يمينه وعن شماله وآية الكرسي كك قال ابو الحسن ع في خبر الحذاء المروي في الفقيه وموضع من
ك لو كان الرجل منكم اذا اراد سفراً قام على باب داره تلقاء وجهه الذي يتوجه له فقرء الحمد امامه وعن يمينه وعن شماله وآية الكرسي امامه وعن يمينه وعن شماله ثم قال
اللهم احفظني واحفظ ما معي وسلمني وسلم ما معي وبلغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الجميل حفظه الله وحفظ ما معه وبلغه وبلغ ما معه وسلمه وسلم ما معه
اما رأيت الرجل يحفظ ولا يحفظ ما معه ويسلم ولا يسلم ما معه ورواه في ... في موضع آخر بزيادة قراءة المعوذتين والتوحيد ايضاً امامه وعن يمينه وعن شماله
كل ذلك مضافاً الى ما ورد في آية الكرسي وان لكل شيء ذروة وذروة القرآن آية الكرسي ومن قرأها مرة صرف الله عنه الف مكروه من مكاره الدنيا والف مكروه من مكاره
الآخرة ايسر مكاره الدنيا الفقر وايسر مكاره الآخرة عذاب القبر واني لاستعين بها على صعود الدرجة والى ما ورد ايضاً في انا انزلناه ومنه لو ان رجلاً حج ما
تقرأ انا انزلناه ما وجد الم المشي فانه ما قرأ احد انا انزلناه حين يركب دابة الا نزل منها سالماً مغفوراً له ولقارئها اثقل على الدواب من الحديد ولو كان شيء
يسبق القدر لقلت قارئ انا انزلناه حين يسافر ويخرج من منزله وغير ذلك مما يعلم او يتعذر حصره والله العالم ويستحب ان يدعو بكلمات الفرج قال الصادق ع
في صحيح معوية اذا خرجت من بيتك تريد الحج والعمرة ان شاء الله فادع دعاء الفرج وهو لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات
السبع ورب الارضين السبع وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وبالادعية المأثورة عنهم عليهم السلام التي منها ما في الصحيح المزبور
قال فيه بعد ما سمعت اللهم كن لي جاراً من كل جبار عنيد ومن كل شيطان رجيم ثم قل بسم الله دخلت وبسم الله خرجت وفي سبيل الله اللهم اني اقدم بين يدي

نبات وعجلني بسم الله ما شاء في سفري هذا ذكرته او نسيته اللهم انت المستعان على الامور كلها وانت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل اللهم هون علينا سفرنا واطو لنا الارض وسيرنا فيها بطاعتك وطاعة رسولك اللهم اصلح لنا ظهرنا وبارك لنا فيما رزقتنا وقنا عذاب النار اللهم اني اعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنقلب وسوء المنظر في الاهل والمال والولد اللهم انت عضدي وناصري بك احل وبك اسير اللهم اني اسألك في سفري هذا السرور والعمل لما يرضيك عني اللهم اقطع بعده ومشقته واصحبني فيه واخلفني في اهلي بخير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم اني عبدك وهذا حملانك والوجه وجهك والسفر اليك وقد اطلعت على ما لم يطلع عليه احد غيرك فاجعل سفري هذا كفارة لما قبله من الذنوب وكن عونا لي عليه واكفني وعثه ومشقته ولقني من القول والعمل رضاك فانما انا عبدك وبك ولك فاذا جعلت رجلك في الركاب فقل بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله والله اكبر فاذا استويت على راحلتك واستوى بك محملك فقل الحمد لله الذي هدانا للاسلام ومن علينا بمحمد ص سبحان الله سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون والحمد لله رب العالمين اللهم انت الحامل على الظهر والمستعان على الامر اللهم بلغنا ما نبلغ به الى مغفرتك ورضوانك اللهم لا طير الا طيرك ولا خير الا خيرك ولا حافظ غيرك وقال ايضا في خبر ابي حمزة ان الانسان اذا خرج قال حين يخرج الله اكبر الله اكبر ثلاثا بالله اخرج وبالله ادخل وعلى الله اتوكل ثلاث مرات اللهم افتح لي في وجهي هذا بخير واختم لي بخير وقني شر كل دابة انت آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم لم يزل في ضمان الله عز وجل حتى يرده الى المكان الذي كان فيه وفي مرسل كان الصادق ع اذا اراد سفرا قال اللهم خل سبيلنا واحسن سيرنا واعظم عافيتنا بل يستحب الدعاء بالماثور عند الخروج من المنزل وان لم يكن في سفر قال علي بن الحسين ع في خبر ابي حمزة ان العبد اذا خرج من منزله عرض له الشيطان فاذا قال بسم الله قال الملكان كفيت فاذا قال آمنت بالله قالا هديت فاذا قال توكلت على الله قالا له وقيت فتتنحى الشياطين فيقول بعضهم لبعض كيف لنا بمن هدي وكفي ووقي ثم قال يا ابا حمزة ان تركت الناس لم يتركوك وان رفضتهم لم يرفضوك قلت فما اصنع قال اعطهم من عرضك ليوم فقرك وفاقتك وقال الصادق ع في خبر معوية اذا خرجت من منزلك فقل بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله اللهم اني اسألك خير ما خرجت له واعوذ بك من شر ما خرجت له اللهم اوسع علي من فضلك واتمم علي نعمتك واستعملني في طاعتك واجعل رغبتي فيما عندك وتوفني على ملتك وملة رسولك ص وقال الرضا ع لابن اسباط اذا خرجت من منزلك في سفر او حضر فقل بسم الله آمنت بالله توكلت على الله ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله فتلقاه الشياطين فتضرب الملائكة وجوهها وتقول ما سبيلكم عليه وقد سمى الله تعالى وآمن به وتوكل على الله وقال ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله وقال ابو جعفر ع في خبر ابي بصير المروي في الفقيه من قال حين يخرج من باب داره اعوذ بالله مما عاذت به ملائكة الله من شر هذا اليوم ومن شر الشياطين ومن شر من نصب لاولياء الله ومن شر الجن والانس ومن شر السباع والهوام ومن ركوب المحارم كلها اجير نفسي بالله من كل شر غفر الله له وتاب عليه وكفاه الهم وحجزه عن السوء وعصمه من الشر ونحوه في غيره ايضا الا انه قال من شر هذا اليوم الجديد الذي اذا غابت شمسه لم يعد ومن شر نفسي ومن شر غيري ومن شر الشياطين الى غير ذلك مما ورد من نحو ذلك وكيف كان فقد ظهر مما سمعته في صحيح معوية وجه استحباب ان يقول اذا جعل رجله في الركاب بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله وبالله والله اكبر فاذا استوى على راحلته دعا بالدعاء المأثور وقال ابو الحسن ع في خبر ابرهيم بن عبد الحميد قال رسول الله ص اذا ركب الرجل الدابة فسمى ردفه ملك يحفظه حتى ينزل وان ركب ولم يسم ردفه شيطان فيقول له تغن فان قال له لا احسن قال له تمن فلا يزال يتمنى حتى ينزل وقال من قال اذا ركب الدابة بسم الله ولا حول ولا قوة الا بالله الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين حفظت له نفسه ودابته حتى ينزل وفي خبر علي بن ربيعة المروي عن مجالس محمد بن الشيخ طوسي ركب علي بن ابي طالب ع فلما وضع رجله في الركاب قال بسم الله فلما استوى على الدابة قال الحمد لله الذي اكرمنا وحملنا في البر والبحر ورزقنا من الطيبات وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ثم سبح الله ثلاثا وحمده ثلاثا ثم قال رب اغفر لي فانه لا يغفر الذنوب الا انت ثم قال كذا فعل رسول الله ص لكن في خبر الاصبغ بن نباتة قال امسكت لامير المؤمنين ع بالركاب وهو يريد ان يركب فرفع راسه فتبسم ع فقلت له يا امير المؤمنين رأيتك رفعت راسك وتبسمت فقال نعم يا اصبغ امسكت لرسول الله ص كما امسكت لي فرفع راسه وتبسم فسألته كما سألتني وساخبرك كما اخبرني امسكت لرسول الله ص الشهباء فرفع راسه وتبسم فقلت يا رسول الله ص رفعت راسك وتبسمت فقال يا علي انه ليس من احد يركب الدابة ثم يذكر ما انعم الله به عليه ثم يقرأ آية السخرة ثم يقول استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه اللهم اغفر لي ذنوبي انه لا يغفر الذنوب الا انت الا قال السيد الكريم يا ملائكتي عبدي يعلم انه لا يغفر الذنوب غيري اشهدوا اني قد غفرت له ذنوبه وفي مرسل الصدوق كان الصادق ع اذا وضع رجله في الركاب يقول سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ويسبح الله سبعا ويحمده سبعا ويهلله سبعا وفي خبر عبد الله بن عطاء لابي جعفر ع حمار وامسكت له بالركاب ثم ركب فقال الحمد لله الذي هدانا بالاسلام وعلمنا القرآن ومن علينا بمحمد ص الحمد لله الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون والحمد لله رب العالمين وقال ابو الحسن ع في خبر اسباط فان خرجت فقل الذي قال الله سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون فانه ليس من عبد يقول عند ركوبه فيقع من بعير او دابة فيضره شيء باذن الله واذا خرجت من منزلك فقل بسم الله آمنت بالله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله الى غير ذلك من النصوص التي لا ريب في رجحان قول جميع ما فيها بل لعله اولى من الاقتصار على بعضه والله العالم ومن المأثور ايضا اذا خرجت في السفر التاسي بما كان يفعله رسول الله في سفره من التسبيح في الهبوط والتكبير والتهليل في الصعود بل قال والذي بعث ابا القاسم بيده ما هلل مهلل ولا كبر مكبر على شرف من الاشراف الا هلل الله ما خلفه وكبر ما بين يديه بتهليله وتكبيره حتى يبلغ مقطع التراب ويستحب له ايضا ان يقول عند ورود كل جسر بسم الله لم يصل الشيطان الذي عليها وان يقول اذا دخل مدخلا يخافه رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا واذا عاين ما يخافه قرأ آية الكرسي وان يقول لدفع ضرر الاسد اعوذ برب دانيال والجب من شر هذا الاسد ثلاث مرات وان يسبح تسبيح فاطمة ع وان يقرأ آية الكرسي بعد العشاء الآخرة عند وضع جنبه على الفراش ومن المأثور ايضا ما في خبر ابي سعيد المكاري عن الصادق ع اللهم اني خرجت في وجهي هذا بلا

ثقة مني بغيرك ولا رجاء آوي اليه الا اليك ولا قوة اتكل عليها ولا حيلة الجأ اليها الا طلب فضلك وابتغاء رزقك وتعرضا لرحمتك وسكونا الى حسن عادتك وانت اعلم بما سبق لي في علمك في سفري هذا مما احب او اكره فان ما اوقعت علي يا رب من قدرك فمحمود فيه بلاؤك ومنتصح عندي فيه قضاؤك وانت تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب اللهم فاصرف عني مقادير كل بلاء ومقضي كل لاواء وابسط علي كنفا من رحمتك ولطفا من عفوك وسعة من رزقك وتماما من نعمتك وجماعا من معافاتك واوقع علي فيه جميع قضائك على موافقة جميع هواي في حقيقة احسن املي وادفع ما احذر فيه وما لا احذر على نفسي وديني ومالي مما انت اعلم به مني واجعل ذلك خيرا لآخرتي ودنياي مع ما اسألك يا رب ان تحفظني فيما خلفت ورائي من اهلي وولدي ومالي ومعيشتي وحزانتي وقرابتي واخواني باحسن ما خلفت به غائبا من المؤمنين وفي تحصين كل عورة وحفظ من كل مضيعة وتمام كل نعمة وكفاية كل مكروه وستر كل سيئة وصرف كل محذور وكمال كل ما يجمع لي الرضا والسرور في جميع اموري وافعل ذلك بي بحق محمد وآل محمد صلى الله على محمد وآل محمد والسلام عليه وعليهم ورحمة الله وبركاته وقال ايضا في خبر عيسى بن عبد الله القمي قل اللهم اني اسألك لنفسي اليقين والعفو والعافية في الدنيا والآخرة اللهم انت ثقتي وانت رجائي وانت عضدي وانت ناصري بك احل وبك اسير الى غير ذلك من النصوص الدالة على زيادة على ما سمعته من آداب السفر الذي لا ينبغي ان يقع من عاقل الا في ثلث تزود لمعاد او مرمة لمعاش او لذة في غير محرم نعم لا يصلح للمسلم ان يسيح في الارض او يترهب في بيت لا يخرج منه وقال رسول الله ص ليس في امتي رهبانية ولا سياحة ولا زم يعني سكوت يا علي سر سنتين بر والديك سر سنة صل رحمك سر ميلا عد مريضا سر ميلين شيع جنازة سر ثلثة اميال اجب دعوة سر اربعة اميال زر اخا في الله تعالى سر خمسة اميال اجب الملهوف سر ستة اميال انصر المظلوم وعليك بالاستغفار وسافروا تصحوا وجاهدوا تغنموا وحجوا تستغنوا ولا باس في السفر للرزق فان الله اذا سبب للعبد في ارض جعل له فيها حاجة وما من مؤمن يموت في ارض غربة يغيب عنها بواكيه الا بكته بقاع الارض التي كان يعبد الله عز وجل عليها وبكته ابواب السماء التي كان يصعد فيها عمله وبكاه الملكان الموكلان به وموت الغربة شهادة والغريب ان حضره الموت التفت يمنة ويسرة ولم ير احدا رفع راسه فيقول الله عز وجل الى من تلتفت الى من هو خير لك مني وعزتي وجلالي لئن اطلقتك من عقدتك لاصيرنك الى طاعتي ولئن قبضتك لاصيرنك الى كرامتي وضمن امير المؤمنين ع لستة الجنة رجل خرج بصدقة فمات ورجل خرج يعود مريضا فمات ورجل خرج مجاهدا في سبيل الله فمات ورجل خرج حاجا فمات ورجل خرج الى الجمعة فمات ورجل خرج الى جنازة فمات وينبغي اختيار يوم السبت من الاسبوع للسفر قال الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة الى آخر الآية الصلوة يوم الجمعة والانتشار يوم السبت فمن اراد سفرا فليسافر فيه فلو ان حجرا زال عن جبل في يوم سبت لرده الله عز وجل الى مكانه وقال الصادق ع اف للرجل المسلم لا يفرغ نفسه في الاسبوع يوم الجمعة لامر دينه فيسأل عنه وقال ايضا لا تخرج في يوم الجمعة في حاجة فاذا كان يوم السبت وقد طلعت الشمس فاخرج في حاجتك وفي النبوي اللهم بارك لامتي في بكورها يوم سبتها وفي غير واحد من النصوص السبت لنا والاحد لبني امية لكن عن الصادق ع انه قال لرجل من مواليه يا فلان ما لك لم تخرج قال قلت جعلت فداك اليوم يوم الاحد قال وما للاحد قال الرجل للحديث الذي جاء عن النبي ص احذروا حد الاحد فان له حدا مثل حد السيف قال كذبوا كذبوا ما قال ذلك رسول الله ص كان الاحد اسما من اسماء الله عز وجل ولعل المراد كذبهم في التفسير المذكور او محمول على التقية او على بيان الجواز او غير ذلك من انه ليس هو غير مبارك على الاطلاق فانه قد ورد فيه انه لتبعتنا وانه يوم غرس وبناء ولا تسافر يوم الاثنين الذي هو يوم بني امية ويوم قتل الحسين ع ولا تطلب فيه الحوائج واي يوم اعظم شؤما منه فقدنا فيه نبينا ص وارتفع الوحي عنا وظلمنا فيه حقنا وكذب من قال ولد فيه رسول الله ص ولكن قد ورد فيه انه يوم سفر وانه يلتمس فيه كما ذكرنا ذلك في صلوة الاستسقاء فلاحظ ومن تعذرت عليه الحوائج فليلتمس طلبها يوم الثلثاء فانه اليوم الذي الان الله فيه الحديد لداود ع وهو يوم سهل [illegible] في غير واحد من النصوص وعن ابي الحسن العسكري ع من احب ان يقيه الله شر يوم الاثنين فليقرأ في اول ركعة من الغداة هل اتى على الانسان ثم قرأ ابو الحسن ع فوقيهم الله شر ذلك اليوم ولقيهم نضرة وسرورا كما انه قال الصادق ع في خبر عبد الله بن سنان يكره السفر والسعي في الحوائج يوم الجمعة من اجل الصلوة فاما بعد الصلوة فجائز يتبرك به وقال ايضا في خبر ابرهيم بن يحيى المدائني لا باس بالخروج في السفر ليلة الجمعة واما يوم الاربعاء فيوم نحس مستمر وهو يوم يحب العباس وفيهم من احتجم فيه خيف عليه ان تخضر محاجمه ومن تنور فيه خيف عليه البرص وخصوصا آخر اربعاء من الشهر وفي خبر العلل والعيون والخصال مسندا الى الرضا ع عن امير المؤمنين ع في حديث ان رجلا قام اليه فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن الاربعاء وتطيرنا منه واي اربعاء هو فقال آخر اربعاء في الشهر وهو المحاق وفيه قتل قابيل هابيل اخاه ويوم الاربعاء القي ابرهيم في النار ويوم الاربعاء وضعوه في المنجنيق ويوم الاربعاء اغرق فرعون ويوم الاربعاء جعل الله قرية لوط عاليها سافلها ويوم الاربعاء ارسل الريح على عاد ويوم الاربعاء اصبحت كالصريم ويوم الاربعاء سلط الله على نمرود البقة ويوم الاربعاء طلب فرعون موسى ليقتله ويوم الاربعاء خر عليهم السقف من فوقهم ويوم الاربعاء امر فرعون بذبح الغلمان ويوم الاربعاء خرب بيت المقدس ويوم الاربعاء احرق مسجد سليمان بن داود ع باصطخر من كورة فارس ويوم الاربعاء قتل يحيى بن زكريا ويوم الاربعاء اخذ قوم فرعون اول العذاب ويوم الاربعاء ابتلى الله ايوب بذهاب ماله وولده ويوم الاربعاء ادخل يوسف السجن ويوم الاربعاء قال الله تعالى انا دمرناهم وقومهم اجمعين ويوم الاربعاء اخذتهم الصيحة ويوم الاربعاء عقروا الناقة ويوم الاربعاء امطر عليهم حجارة من سجيل ويوم الاربعاء شج النبي ص وكسرت رباعيته ويوم الاربعاء اخذت العمالقة التابوت والظاهر ارادة ما عدا الاول في مطلق الاربعاء لا خصوص الاخيرة مع احتمال ارادته نعم عن الصدوق انه كتب بعض البغداديين الى ابي الحسن الثاني ع يسأل عن الخروج يوم الاربعاء لا يدور فكتب ع من خرج يوم الاربعاء لا يدور خلافا على اهل الطيرة وقي من كل آفة وعوفي من كل عاهة وقضى الله له حاجته وعن الصادق ع عن رسول الله ص لا طيرة وكفارة الطيرة التوكل بل في النبوي ص ايضا اذا تطيرت فامض ولعل ذلك ونحوه محمول على من بلغ حقيقة التوكل المشار اليه بقوله ومن يتوكل على الله فهو حسبه او على غير ما ورد النهي عنهم فيه بالخصوص كالتطير من بعض ما هو متعارف عند الناس الذي ذكره ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام في صحيح سليمان بن جعفر الجعفري الشوم للمسافر في طريقه سبعة الغراب الناعق عن يمينه والكلب الناشر لذنبه والذئب العاوي

الذي يعوي في وجه الرجل وهو مقع على ذنبه ثم يرتفع ثم ينخفض ثلثا والظبي السانح من يمين الى شمال والبوم الصارخ والمرأة الشمطاء تلقى فرجها والاتان العضباء يعني الجدعاء فمن اوجد في نفسه منهن شيئا فليقل اعتصمت بك يا رب من شر ما اجد في نفسي فاعصمني من ذلك قال فيعصم من ذلك بناء على ان المراد منه كون الشوم عند الناس منه ذلك لا الشرع بل قيل ان الادعية في ذلك كثيرة منها اللهم لا طير الا طيرك ولا خير الا خيرك الخ ومنها حسبنا الله ونعم الوكيل وغيرها الى غير ذلك لكن هذا الاثر فيما سمعته من الخبر الوارد في خصوص الاربعاء الاخر الذي سبب التطير فيه مما ورد من الشرع لا بنظر العامة فتوجيد اوامّا يوم الخميس فهو يوم يحبه الله تعالى ورسوله وملائكته وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يسافر فيه ويقول فيه ترفع الاعمال وتعقد فيه الالوية وقال ايضا اللهم بارك لامتي في بكورها يوم الخميس وفي اخر يوم سبتها وخميسها وفي ثالث بورك لامتي في بكورها يوم سبتها وخميسها بل ورد فيه انه الان الله فيه الحديد لداود عليه السلام وان كان المشتهر انه يوم الثلثا ولعله لاشتباه بعم نعم قد سمعنا من بعض مشايخنا انه سمع من غيره كراهة السفر فيه اذا كان عند معصوم وانا الملائكة تؤمه بالجنازة هذا كله من جهة الاسبوع اما من جهة الشهر فعن الصادق عليه السلام اتق الخروج الى السفر يوم الثالث من الشهر والرابع منه والحادي والعشرين منه والخامس والعشرين منه وكان امير المؤمنين عليه السلام يكره ان يسافر الرجل او يتزوج والقمر في المحاق ولعل ما عدا الرابع لانها من السبعة المشهورة بالنحوسة للسفر وغيره المروي فيها عن امير المؤمنين عليه السلام المسماة بالكوامل وهي الثالث والخامس والثالث عشر والسادس عشر والحادي والعشرون والرابع والعشرون والخامس والعشرون بل في خبر يونس بن حنان المروي مسندا في المحكي عن الدروع الواقية للسيد رضي الدين بن طاوس والمرسل عن مكارم الاخلاق للحسن بن الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي و الزوائد لولد السيد علي بن طاوس عن الصادق عليه السلام بل المرسل المروي المشتمل على تفصيل ايام الشهر ما يؤكد ذلك ففي الاول ان اليوم الاول يوم مبارك خلق الله فيه ادم وهو محمود لطلب الحوائج وطلب العلم والتزويج والسفر والبيع والشراء والدخول على السلطان واتخاذ الماشية وفي الثاني سعيد يصلح لطلب الحوائج والشراء والبيع والزراعة والسفر وفي الثالث يوم مبارك محمود سعيد لطلب الحوائج والبيع والشراء وفي الاول عنه ايضا ان اليوم الثاني يصلح للتزويج والسفر وطلب الحوائج وفيه خلقت حواء من ادم وزوجها الله تعالى بها ويصلح لبناء المنازل وكتب العهد والاختيارات وفي الثاني عنه يصلح للسفر وطلب الحوائج و اليوم الثالث من يوم الاول يوم نحس مستمر فاتق فيه البيع والشراء وطلب الحوائج والمعاملة وفيه سلب ادم عليه السلام وحواء لباسهما واخرجا من الجنة واجعل شغلك صلاح امر منزلك وان امكن ان لا تخرج من دارك فافعل وفي الثاني روي لا يصلح لشيء جملة وفي الثالث يوم نحس فيه قتل هابيل لا تسافر فيه ولا تعمل عملا ولا تلق احدا الرابع في الاول يوم صالح للزرع والصيد والبناء ويكره فيه السفر فمن سافر فيه خيف عليه القتل والسلب وبلاء يصيبه وفيه ولد هابيل و يستحب فيه اتخاذ البناء والماشية ومن هرب فيه عسر طلبه والتجاء الى من يحميه وفي الثاني يوم صالح للتزويج ويكره فيه السفر وفي الثالث يوم متوسط صالح لقضاء الحوائج ولا تسافر فيه فانه مكروه الخامس في الاول يوم نحس مستمر فلا تعمل فيه عملا ولا تخرج من منزلك وتعاهد امن ذو في منزلك وانظر في اصلاح الماشية وفيه ولد قابيل الشقي وفيه قتل اخاه وفي الثاني روي نحس وفي الثالث يوم نحس وهو يوم نكد عسير لا خير فيه فاستعذ بالله من شره السادس في الاول يوم صالح للتزويج ومن سافر فيه في بر او بحر رجع الى اهله بما يحبه وهو جيد لشراء الماشية وفي الثاني صالح يصلح للحوائج والسفر والبيع والشراء السابع في الاول يوم صالح لجميع الامور فاعمل فيه ما شئت وعالج ما تريد من عمل الكفاية ومن بدأ فيه بالعمارة والغرس والنخل حمد امره في ذلك وفي الثاني مبارك مختار يصلح لكل ما يراد ويسعى فيه وفي الثالث يوم سعيد مبارك فيه ركب نوح السفينة فاركب البحر وسافر في البر واعمل ما شئت فانه يوم عظيم البركة محمود لطلب الحوائج والسعي فيها والثامن في الاول يوم صالح لكل حاجة من بيع او شراء ويكره فيه ركوب البحر والنظر في البر ويكره فيه ركوب السفن في الماء ويكره فيه ايضا السفر والخروج الى الحرب وبث الجنود ومن هرب فيه لم يقدر عليه الا بتعب وفي الثاني يصلح لكل حاجة سوى السفر فانه يكره فيه وفي الثالث يوم صالح للشراء والبيع ولا تعرض فيه للسفر فانه يكره فيه سفر البر والبحر التاسع في الاول يوم خفيف صالح لكل امر تريد فابدأ فيه بالعمل ومن سافر فيه رزق مالا وراى خيرا فابدأ فيه بالعمل واقرض فيه وازرع واغرس ومن حارب فيه غلب ومن هرب فيه لجأ الى سلطان يمنع منه وفي الثاني يصلح لكل ما يريد الانسان ومن سافر فيه رزق مالا ويرى في سفره كل خير وفي الثالث يوم صالح محمود مبارك يصلح للحوائج وجميع الاعمال وفي رواية اخرى من سافر فيه رزق ولقي خيرا العاشر في الاول ولد فيه نوح يصلح للبيع والشراء والسفر ويستحب للمريض فيه ان يوصي ويكتب العهود ومن هرب فيه ظفر به وحبس وفي الثاني يوم صالح لكل حاجة سوى الدخول على السلطان وهو جيد للشراء والبيع وفي الثالث صالح لابتداء العمل يوم محمود رفع الله تعالى فيه ادريس مكانا عليا وفي رواية اخرى يصلح للبيع والشراء والحادي عشر في الاول صالح لابتداء العمل في البيع والشراء والسفر وولد فيه شيث ويجتنب فيه دخول السلطان وفي الثاني يصلح للشراء والبيع ولجميع الحوائج وللسفر ما خلا الدخول على السلطان وفي الثالث يوم صالح للشراء والبيع والمعاملة والقرض الثاني عشر في الاول صالح للتزويج وفتح الحوانيت وركوب البحر ويجتنب فيه الوساطة بين الناس وفي الثاني يوم صالح مبارك فاطلبوا فيه حوائجكم واسعوا فيها فانها تقضى وفي الثالث يوم مبارك فيه قضى موسى الاجل وهو يوم التزويج والبيع والشراء الثالث عشر في الاول يوم نحس فاتق فيه المنازعة والخصومة ولقاء السلطان وغيره وكل امر ولا تدهن فيه الرأس ولا تحلق فيه الشعر ومن ضل او هرب فيه سلم وفي رواية اخرى يوم نحس لا تطلب فيه حاجة وفي الثاني يوم نحس فاتق فيه جميع الاعمال وفي الثالث يوم نحس هو يوم مذموم في كل حاجة فاستعذ بالله من شره الرابع عشر في الاول يوم صالح لكل شيء وهو جيد لطلب العلم والبيع والشراء والسفر وركوب البحر والاستقراض والقرض ومن هرب فيه يؤخذ وفي الثاني جيد للحوائج ولكل عمل وفي الثالث يوم صالح لما تريده من قضاء الحوائج وطلب العلم ويصلح للبيع والشراء وركوب البحر الخامس عشر في الاول على ما في الحدائق نقلا عن البحار يوم صالح لكل الامور الا من اراد ان يستقرض او يقرض لكن فيما عندنا من الوسائل نقلا عن الدروع يوم محمود في كل الامور الا من اراد ان يستقرض او يقرض او يشاهد ما يشتري ومن هرب فيه ظفر به وفي الثاني صالح لكل حاجة تريدها فاطلبوا فيه حوائجكم فانها تقضى وفي الثالث يوم صالح لكل عمل وحاجة فاعمل فيه ما بدا لك فانه يوم سعيد عن رضيّه

الواعظين انه يوم صالح لكل عمل وحاجة ولقاء الاشراف والعلماء والرؤساء فاطلب فيه حوائجك والوسلطانك واعمل ما بدا لك فانه يوم سعد الناس عشر في الاول يوم نحس لا يصلح لشيء سوى الابنية ومن سافر فيه هلك وفي الوسائل عنه يوم نحس من سافر فيه هلك ويكره فيه لقاء السلطان ويصلح للتجارة والبيع والخروج الى البحر ويصلح للابنية ووضع الاساس وفي الثاني ردي مذموم لكل شيء وفي الثاني ردي مذموم لكل شيء وفي الثالث يوم نحس ردي مذموم لا خير فيه فلا تسافر فيه ولا تطلب حاجة وتوق ما استطعت وتعوذ بالله من شره السابع عشر في الاول يوم متوسط واحذر فيه المنازعة وهو يوم ثقيل فلا تلتمس فيه حاجة وفي رواية اخرى يوم صالح وفي الوسائل عنه متوسط الحال يحذر فيه المنازعة ومن اقرض فيه شيئا لم يرده اليه وان رده بجهد ومن استقرض فيه لم يرده وفي الثاني صاف مختار فاطلبوا فيه ما شئتم وتزوجوا وبيعوا واشتروا وازرعوا وفي الثالث يوم صالح مختار محمود لكل عمل وحاجة فاطلب فيه الحوائج واشتر وبع وفي رواية اخرى متوسط يحذر فيه المنازعة والقرض الثامن عشر في الاول انه يوم سعيد صالح لكل شيء من بيع او شراء او زرع او سفر وفي الوسائل عنه ومن خاصم فيه عدوه خصمه وظفر به ومن اقرض قرضا ردّه اليه من اقرضه منه وفي الثاني مختار صالح للسفر وطلب الحوائج وفي الثالث يوم مختار للسفر والتزويج ولطلب الحوائج التاسع عشر في الاول انه يوم سعيد وهو صالح للسفر والمعاش والحوائج وفي الوسائل عنه يوم سعيد ولد فيه اسحق بن ابرهيم عليهما السلام وهو صالح للسفر والمعاش والحوائج وتعلم العلم وشراء الرقيق والماشية ومن ضل وهرب فيه قدر عليه وفي الثاني مختار صالح لكل عمل تريد وفي رواية اخرى يصلح للسفر والمعاش ولطلب العلم العشرون في الاول انه يوم متوسط صالح للسفر وقضاء الحوائج وفي الوسائل عنه متوسط الحال صالح للسفر والحوائج والبناء ووضع الاساس وحصاد الزرع وغرس الشجر والكرم واتخاذ الماشية ومن هرب فيه كان بعيد الدرك وفي الثاني جيد مختار للحوائج والسفر وفي الثالث يوم جيد صالح مسعود مبارك لما يؤتى وفي رواية اخرى يوم متوسط يصلح للسفر والحوائج الحادي والعشرون في الاول انه يوم نحس ردي فلا تطلب فيه حاجة ومن سافر فيه خيف عليه وفي الوسائل عنه يوم نحس لا تطلب فيه حاجة وتتقي فيه السلطان ومن سافر فيه لم يرجع وخيف عليه وهو يوم ردي لسائر الامور وفي الثاني يوم نحس مستمر وفي الثالث يوم نحس مذموم فاحذره ولا تطلب فيه حاجة ولا تعمل فيه عملا واقعد في منزلك واستعذ بالله من شره الثاني والعشرون في الاول انه يوم صالح لقضاء الحوائج والبيع والشراء والمريض فيه يبرأ سريعا والمسافر فيه يرجع معافى وزاد في الوسائل ان الصدقة فيه مقبولة ومن دخل فيه على سلطان يصيب حاجته وفي الثاني مختار صالح للشراء والبيع والسفر والصدقة وفي الثالث يوم سعيد مبارك مختار لما تريد من الاعمال فاعمل ما شئت فانه مبارك الثالث والعشرون في الاول انه يوم صالح لطلب الحوائج والتجارة والتزويج ومن سافر فيه غنم واصاب خيرا وزاد في الوسائل انه ولد فيه يوسف عليه السلام وهو يوم خفيف يدخل فيه على السلطان وفي الثاني مختار جيد خاصة للتزويج والتجارة كلها وفي الثالث يوم مبارك لكل ما تريد للسفر والتحويل من مكان الى مكان وهو جيد للحوائج الرابع والعشرون في الاول انه يوم نحس ولد فيه فرعون فلا يطلب فيه امر من الامور وفي الثاني يوم مشوم وفي الثالث يوم نحس مستمر مكروه لكل حال وعمل فاحذره ولا تعمل فيه عملا ولا تلق فيه احدا واقعد في منزلك واستعذ بالله من شره الخامس والعشرون في الاول انه يوم نحس ردي فاحفظ نفسك فيه فلا تطلب فيه حاجة فانه يوم شديد البلاء وفي الثاني ردي مذموم يحذر فيه من كل شر وفي الثالث يوم نحس مكروه ثقيل نكد فلا تطلب فيه حاجة ولا تسافر فيه واقعد في منزلك واستعذ بالله من شره السادس والعشرون في الاول انه يوم صالح للسفر ولكل امر يراد الا التزويج وفي الوسائل عنه ضرب فيه موسى البحر بعصاه فانفلق وصالح للسفر ولكل امر يراد الا التزويج فان من تزوج فيه فرق بينهما ولا تدخل اذا ورد من سفرك فيه الى اهلك وفي الثاني صالح لكل حاجة سوى التزويج والسفر عليكم بالصدقة فيه وفي الثالث يوم صالح متوسط للشراء والبيع والسفر وقضاء الحوائج السابع والعشرون في الاول انه يوم صالح لكل امر وفي الثاني جيد مختار للحوائج ولكل ما يراد وفي الثالث يوم صاف مبارك من النحوس صالح للحوائج الى السلطان والى الاخوان وللسفر الى البلدان فانق فيه من يشتري وسافر فيه الى حيث ما اردت الثامن والعشرون في الاول انه يوم صالح لكل امر وفي الثاني تزوج وفي الثالث يوم مبارك سعيد التاسع والعشرون في الاول انه يوم صالح لكل امر ومن سافر فيه اصاب مالا جزيلا وفي الوسائل عنه صالح خفيف لسائر الامور والحوائج والاعمال ومن سافر فيه يصيب مالا كثيرا ولا يكتب فيه وصية فانه يكره ذلك وفي الثاني مختار جيد لكل حاجة وفي الثالث يوم مبارك سعيد قريب الامر يصلح للحوائج والتصرف فيها وفي رواية اخرى المسافر فيه يصيب مالا كثيرا الثلثون في الاول يوم جيد للبيع والشراء والتزويج وفي رواية اخرى يوم سعيد مبارك يصلح لكل حاجة تلتمس وفي الوسائل عنه جيد للبيع والشراء والتزويج ولا تسافر فيه ولا تتعرض لغيره الا المعاملة ومن هرب فيه اخذ ومن اقرض فيه شيئا رده سريعا وفي الثاني مختار جيد لكل شيء ولكل حاجة وفي الثالث يوم مبارك ميمون مسعود مفلح منجح مفرح فاعمل فيه ما شئت والق فيه من اردت وخذ واعط وشارك واسفل وبع واشتر فانه صالح لكل ما تريد موافق لكل ما تعمل ولا ريب ان ان المستفاد من ذلك ونحوه الاشهر العربية ولذا جعل العنوان في محكي البحار باب سعادة ايام الشهور العربية ونحوسها ثم نقل الاخبار المزبورة فما عن الكاشاني في رسالة تقويم المحسنين من انها من الشهور الفارسية بل ربما حكي عن العلامة الطباطبائي وان كان لم يتحقق خلاف الظاهر بلا نزاع كما انه لا ريب في عدم المنافاة بين ما سمعته من ايام الاسبوع وايام الشهر بعد ان تبانا بعد الجهة من ذلك ونحوه على معنى انه جيد من جهة الاسبوع ردي من جهة الشهر كما هو واضح ومن هنا ينبغي ايضا اجتناب ايام سنة المروية عن امير المؤمنين عليه السلام ان في السنة اربعة وعشرين يوما نحسا في كل شهر منها يومان ففي المحرم الحادي عشر والرابع عشر وفي صفر الاول منه والعشرون وفي ربيع الاول العاشر والعشرون وفي ربيع الثاني الاول والحادي عشر وفي جمادى الاولى العاشر والحادي عشر وفي جمادى الثانية الاول والحادي عشر وفي رجب الحادي عشر والثالث عشر وفي شعبان الرابع والعشرون وفي شهر رمضان الثالث والعشرون وفي شوال السادس والثامن وفي ذي القعدة السادس والعاشر وفي ذي الحجة الثامن والعشرون وعن الصادق عليه السلام ان في السنة اثني عشر يوما من اجتنبها نجى ومن وقع فيها هوى فاحفظوها في كل شهر منها يوم ففي المحرم الثاني والعشرون وفي صفر العاشر وفي ربيع الاول الرابع وفي ربيع الثاني الثامن والعشرون وفي جمادى الاولى الثاني

والعشرون وفي جمادى الثانية الثاني عشر وفي رجب الثاني عشر وفي شعبان السادس والعشرون وفي شهر رمضان الرابع والعشرون وفي شوال الثاني وفي ذي القعدة
الثامن والعشرون وفي ذي الحجة الثامن وح فالذي ينبغي لمن اراد ان يخرج اليوم الذي يريد السفر او غيره ملاحظة حاله في الاسبوع وفي مطلق الشهر وفي
خصوص كل شهر ملاحظا للروايتين المزبورتين بل ينبغي ايضا ملاحظة حاله في الاسبوع وفي مطلق الشهر وفي خصوص كل شهر ملاحظا للروايتين المزبورتين
بل ينبغي ايضا ملاحظة الاشهر الفارسية تخلصا مما سمعته من الكاشاني بل ينبغي مع ذلك ملاحظة عدم كون القمر في المحاق كما اشير اليه في بعض النصوص
بل والعقرب لئلا يكون سفرا او تزوج والقمر فيه لم ير الحسنى وينبغي للمسافر وغيره استصحاب شيء من تربة الحسين ع التي هي امان من كل خوف وشفاء من كل داء وحصن
اذا اخذ السبحة من تربته ودعى بدعاء المبيت على الفراش ثلث مرات ثم قبلها ووضعها على عينيه وقال اللهم اني اسألك بحق هذه التربة وبحق صاحبها وبحق جده وابيه وامه واخيه
وبحق ولده الطاهرين اجعلها شفاء من كل داء وامانا من كل خوف وحفظا من كل سوء ثم وضعها في جيبه فانه من فعل ذلك في الغداة فلا يزال في امان الله حتى العشاء
وان فعل ذلك في العشاء فلا يزال في امان الله حتى الغداة وان خاف من سلطان او غيره وخرج من منزله واستعمل ذلك كان حرزا له واستصحاب خاتم من عقيق اصفر
على احد جانبيه ما شاء الله لا قوة الا بالله استغفر الله وعلى الجانب الآخر محمد وعلي فانه امان من القطع واتم للسلامة واصوب للدين وخاتم فيروزج نقش في
احد جانبيه الله الملك وعلى الجانب الآخر الملك لله الواحد القهار فانه امان من السباع وظفر في الحرب واستصحاب عصى من لوز مر ففي الفقيه عن امير المؤمنين ع قال
رسول الله ص من خرج في سفر ومعه عصى من لوز مر وتلا هذه الآية ولما توجه تلقاء مدين الى قوله والله على ما نقول وكيل آمنه الله من كل سبع ضار ومن كل لص
عاد ومن كل ذات حمة حتى يرجع الى اهله ومنزله وكان معه سبعة وسبعون من المعقبات يستغفرون له حتى يرجع ويضعها قال وقال ع من اراد ان تطوى له الارض
فليتخذ النقد من العصى والنقد عصى لوز مر رواه في ثواب الاعمال مسندا الى امير المؤمنين ع وكذا الذي قبله قال وقال رسول الله ص انه ينفي الفقر ولا يجاوره
شيطان قال وقال رسول الله ص مرض آدم ع مرضا شديدا فاصابته وحشة فشكى ذلك الى جبرئيل ع فقال له اقطع واحدة منه وضمها الى صدرك ففعل ذلك فذهب
عنه الوحشة الحديث فالاولى ان يكتب في سلهاس ويطويه اسم الله باو بر صاده بعساو مهره ويحفر راس العصى ويضعه فيه وفي ... ويستحب استصحاب العصى
خصوصا اللوز المر ونحوه عن ... وظاهرها حصول الاستحباب بمطلق العصى وان تأكد باللوز المر لكن لم اجد ما يدل عليه في خصوص المسافر في الفقيه ايضا
قال رسول الله ص حمل العصى ينفي الفقر ولا يجاوره شيطان وقال تعصوا فانها من سنن اخواني النبيين وكانت بنو اسرائيل الصغار والكبار يمشون على العصا حتى
لا يختالوا في مشيهم ولعلهما اخذاه من ذلك كما ان ما فيهما ايضا من تخصيص بعض ما سمعته بخصوص سفر الحج كذلك ايضا قال ويستحب لمن اراد الحج ان يقطع
العلائق بينه وبين معامليه ويوصي بما يهمه وان يجمع اهله ويصلي ركعتين ويسأل الله الخيرة في عاقبته ويدعو بالمأثور فاذا خرج وقف على باب داره مستقبلا وجهه
وقرأ الفاتحة ثم يقرأها عن يمينه ويساره وكذا آية الكرسي ويدعو بالمنقول ويتصدق بشيء ويقول بحول الله وقوته اخرج ثم يدعو عند وضع رجله في الركاب
وعند الاستواء على الراحلة ويكثر من ذكر الله تع في سفره ويستحب الخروج يوم السبت والثلثا واستصحاب العصى وخصوصا اللوز المر الخ ولا يخفى عليك
بعد الاحاطة بما ذكرناه ما يدل على ما ذكره وغيره والله العالم ويستحب له ايضا التحنك فان الكاظم ع قال انا ضامن من ثلثا لمن خرج يريد سفرا معتما تحت حنكه ان لا
يصيبه السرق ولا الغرق ولا الحرق بل قال الصادق ع من خرج في سفر فلم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه من خرج من منزله معتما تحت
حنكه يريد سفرا لم يصبه في سفره سرق ولا حرق ولا مكروه بل عن الرضا ع قال رسول الله ص لو ان رجلا خرج من منزله يوم السبت معتما بعمامة بيضاء قد حنكها
تحت حنكه ثم اتى الى جبل ليزيله من مكانه لازاله وفي المرسل عنه ايضا من شرف الرجل ان يطيب زاده اذا خرج في سفر وعن الصادق ع عنه ايضا اذا سافرتم فاتخذوا
سفرة وتنوقوا فيها وما من نفقة احب الى الله من نفقة قصد ويبغض الله الاسراف الا في حج او عمرة وفي الفقيه كان علي بن الحسين ع اذا سافر الى مكة للحج تزود من اطيب
الزاد من اللوز والسكر والسويق المحمص المحلى وينبغي ان يكون حلقة السفرة من حديد لا صفر ونحوه حتى لا يقرب شيئا مما فيها شيء من الهوام نعم ينبغي استثناء زيارة
الحسين ع من ذلك لما عن الصادق ع بلغني ان قوما اذا زاروا الحسين ع حملوا معهم السفرة فيها الجداء والاخبصة واشباهه ولو زاروا قبور ابائهم ما حملوا معهم هذا
وفي آخر قال لبعض اصحابه اتاتون قبر ابي عبد الله الحسين ع فقال له نعم قال تتخذون لذلك سفرة قال نعم قال اما لو اتيتم قبور آبائكم وامهاتكم لم تفعلوا ذلك فقلت اي شيء ناكل
قال الخبز واللبن وفي الحدائق لا يبعد تخصيص ذلك باهل البلدان القريبة كبغداد والحلة والمشهد ونحوها دون اصفهان وخراسان ونحوهما وعن النبي ع الرفيق ثم الطريق
اي السفر قال الا انبئكم بشر الناس قالوا بلى يا رسول الله قال من سافر وحده ومنع رفده وضرب عبده وقال يا علي لا تخرج في سفر وحدك فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد يا علي ان الرجل اذا سافر وحده فهو غاو والاثنان غاويان والثلثة نفر بل عنه ع ايضا لعن الآكل زاده وحده والنائم في البيت وحده و
الراكب في الفلاة وحده وفي المرسل عنه ع ايضا انه لا تسافروا واحبي تصيبوا المراد ... قال اسمعيل بن جابر كنت عند ابي عبد الله ع اذ بمكة جاء رجل من اهل المدينة
فقال من صحبك فقال ما صحبت احدا فقال ابو عبد الله ع اما لو كنت تقدمت اليك لاحسنت ادبك ثم قال واحد شيطان واثنان شيطانان وثلثة صحب واربعة رفقاء
ولو اتفق الاضطرار الى وحدة السفر فليقل ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله اللهم آنس وحشتي واعني على وحدتي وادّ غيبتي وينبغي ان يصحب من يتزين به ولا يصحب
من يتزين بك ولا تصحب من يتزين بك فانهما اصطحب اثنان الا كان اعظمهما اجرا واحبهما الى الله ارفقهما بصاحبه بل عن امير المؤمنين ع لا تصحبن في سفر من لا يرى لك
من الفضل كما ترى له عليك اه وليصحب الانسان نظيره حتى لا يبذل ولا يبذل غيره الا مع طيب نفس المبذول له بذلك ومن السنة اذا خرج القوم في سفر ان يخرجوا نفقتهم
فان ذلك اطيب لانفسهم واحسن لاخلاقهم ويستحب ايضا تشييع المسافر وتوديعه كما فعله امير المؤمنين ع بابي ذر وان يقول كما قال رسول الله ص اذا ودع المؤمنين زودكم الله
التقوى ووجهكم الى كل خير وقضى لكم كل حاجة وسلم لكم دينكم ودنياكم وردكم سالمين الى سالمين وفي آخر عن ابي جعفر ع وكان رسول الله ص اذا ودع مسافرا اخذ
بيده ثم قال احسن الله لك الصحابة واكمل لك المعونة وسهل لك الحزونة وقرب لك البعيد وكفاك المهم وحفظ لك دينك وامانتك وخواتيم عملك ووجهك لكل خير
عليك بتقوى الله استودع الله نفسك سر على بركة الله عز وجل وقد تقدم في الاذان ما يعلم منه حكم الاذان خلفه وينبغي ان يخلف في اهله وماله وخصوصا

اذا كان في سفر الحج بعد قال علي بن الحسين ع من خلف حاجا في اهله وماله كان له كاجره حتى كانه يستلم الحجر وينبغي للمسافر المحافظة على ما حكاه الصادق ع في خبر حماد بن
عيسى من وصية لقمن لابنه يا بني اذا سافرت مع قوم فاكثر استشارتهم في امرك وامورهم واكثر التبسم في وجوههم وكن كريما على زادك واذا دعوك فاجبهم واذا استعانوا
بك فاعنهم واستعمل طول الصمت وكثرة الصلوة وسخاء النفس بما معك من دابة او ماء او زاد واذا استشهدوك على الحق فاشهد لهم واجهد رأيك اذا استشاروك
ثم لا تعزم حتى تتثبت وتنظر ولا تجب في مشورة حتى تقوم فيها وتقعد وتنام وتأكل وتضع وانت مستعمل فكرك وحكمتك في مشورتك فان من لم يمحض النصح لمن
استشاره سلبه الله رأيه ونزع منه الامانة واذا رأيت اصحابك يمشون فامش معهم واذا رأيتهم يعملون فاعمل معهم واذا تصدقوا واعطوا قرضا فاعط معهم واسمع
لمن هو اكبر منك سنا واذا امروك بامر وسألوك شيئا فقل نعم ولا تقل لا فان لا عي ولؤم واذا تحيرتم في الطريق فانزلوا واذا شككتم في القصد فقفوا وتآمروا واذا رأيتم
شخصا واحدا فلا تسألوه عن طريقكم ولا تسترشدوه فان الشخص الواحد في الفلاة مريب لعله يكون عين اللصوص او يكون هو الشيطان الذي حيركم واحذروا الشخصين
ايضا الا ان تروا ما لا ارى فان العاقل اذا ابصر بعينه شيئا عرف الحق منه والشاهد يرى ما لا يرى الغائب يا بني اذا جاء وقت الصلوة فلا تؤخرها لشيء صلها و
استرح منها فانها دين وصل في جماعة ولو على رأس زج ولا تنامن على دابتك فان ذلك سريع في دبرها وليس ذلك من فعل الحكماء الا ان تكون في محمل يمكنك التمدد
لاسترخاء المفاصل واذا قربت من المنزل فانزل عن دابتك وابدأ بعلفها فانها نفسك واذا اردتم النزول فعليكم من بقاع الارض باحسنها لونا والينها تربة و
اكثرها عشبا فاذا نزلت فصل ركعتين قبل ان تجلس واذا اردت قضاء حاجتك فابعد المذهب في الارض واذا ارتحلت فصل ركعتين ثم ودع الارض التي حللت
بها وسلم عليها وعلى اهلها فان لكل بقعة اهلا من الملائكة وان استطعت ان لا تأكل طعاما حتى تبدأ فتصدق منه فافعل وعليك بقراءة كتاب الله ما دمت راكبا
وعليك بالتسبيح ما دمت عاملا عملا وعليك بالدعاء ما دمت خاليا واياك والسير من اول الليل وسر في آخره يا بني سافر بسيفك وخفك وعمامتك وحبالك
وسقائك وخيوطك ومخرزك وتزود معك من الادوية ما تنتفع بها انت ومن معك وكن لاصحابك موافقا الا في معصية الله عز وجل واياك ورفع الصوت في سيرك و
قال الصادق ع ايضا في خبر صفوان كان ابي ع يقول ما يعبؤ بمن يؤم هذا البيت اذا لم يكن فيه ثلث خصال خلق يخالق به من صحبه وحلم يملك به غضبه وورع يحجزه عن محارم
الله وهو معنى ما رواه محمد بن مسلم عنه ع قال ما يعبؤ بمن يسلك هذا الطريق اذا لم يكن فيه ثلث خصال ورع يحجزه عن معاصي الله وحلم يملك به غضبه وحسن الصحابة
لمن صحبه وقال الصادق ع في صحيح معوية وطن نفسك على حسن الصحابة لمن صحبت في حسن خلقك وكف لسانك واكظم غيظك واقل لغوك وتفرش عفوك وتسخى نفسك
وكن لاصحابك موافقا الا في معصية الله عز وجل الى غير ذلك مما يستفاد من رواياتهم من مكارم الاخلاق وغيرها في السفر والحضر وخصوصا سفر الحج الذي يتعقبه
او يتعسر استقصاؤها خصوصا مع ملاحظة ما فيها من تعليل البركة بولادة احد الانبياء او وقوع نعمة عظيمة فيه والشوم بوقوع امر مهم فيه من موت نبي ووصي او
نوع من غضب الله تع او نحو ذلك وقد تكفل ابن طاوس والمجلسي والكاشاني والحر في الوسائل بجمعها او اكثرها وكيف كان فالقول في اول الاحرام منها ويقع النظر في
مقدماته وكيفيته واحكامه وما تمنه اما المقدمات فكلها مستحبة وهي امور منها توفير شعر رأسه من اول ذي القعدة اذا اراد التمتع ويتاكد عند هلال ذي الحجة
على الاشبه بل في المسالك المشهور مع عظمه وخصوصا بين المتأخرين بل لعل كافتهم عليه اذ ابن ادريس وان حكى عنه الخلاف لظهور اول كلامه فيه لكن كما قيل صرح بعد ذلك
بالندب بل لم اجد فيه خلافا من غيرهم الا من الشيخين في المقنعة وبه والاستبصار مع ان الاول منهما انما قال اذا اراد الحج فليوفر شعر رأسه في مستهل ذي القعدة
فان حلقه في ذي القعدة كان عليه دم يهريقه والثاني في الاول اذا اراد الانسان ان يحج متمتعا فعليه ان يوفر شعر رأسه ولحيته من اول ذي القعدة ولا يمس شيئا منها
ونحوه في الثاني ولا صراحة بذلك في الوجوب خصوصا بعد معلومية التسامح من مثلهم باطلاق لفظه وارادة الندب فضلا عن التعبير المزبور وعلى
تقديره فلا ريب في ضعفه فان النصوص وان كان ظاهرها الامر ونحوه فيها ذلك قال الصادق ع في صحيح ابن مسكان لا تأخذ من شعرك وانت تريد الحج في ذي القعدة
ولا في الشهر الذي تريد الخروج فيه للعمرة وفي صحيح معوية بن عمار الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اراد الحج وفر شعره اذا نظر الى هلال ذي
القعدة وللعمرة شهرا وفي خبر سعيد الاعرج لا يأخذ الرجل اذا رأى هلال ذي القعدة واراد الخروج من رأسه ولا من لحيته وفي موثق ابن مسلم خذ من شعرك اذا
ازمعت الحج شوال كله الى غرة ذي القعدة وابي جعفر في خبر ابي حمزة لا تأخذ من رأسك وانت تريد الحج في ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد فيها الخروج فيه للعمرة
وسئل الصادق ع ايضا الحسين بن ابي العلاء في الحسن عن الرجل يريد الحج ايأخذ من شعر رأسه في شوال كله ما لم ير الهلال قال لا بأس ما لم ير الهلال ويزيد بالكافي
عن الرجل يريد الحج ايأخذ من شعره في اشهر الحج قال لا ولا من لحيته ولكن يأخذ من شاربه واظفاره وليطل ان شاء الله الا ان ربما يقال الندب منه ظاهر خصوصا
بعد ملاحظة الشهرة المزبورة وصحيح علي بن جعفر عن اخيه ع سألته عن الرجل اذا هم بالحج يأخذ من شعر رأسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم قال لا بأس وموثق سماعة عنه ع
سألته عن الحجامة وحلق القفا في اشهر الحج قال لا بأس والسواك والنورة واحتمال ارادة خصوص شوال من اشهر الحج كما ترى وخبر محمد بن خالد الخزاز سمعت ابا الحسن
يقول اما انا فآخذ من شعري حين اريد الخروج الى مكة للاحرام بل وخبر اسمعيل بن جابر قلت لابي عبد الله ع كم اوفر شعري اذا اردت هذا السفر قال اعفه شهرا بناء
على ارادة الاعم من العمرة من السفر فيه اذ هو ح اقل من التوفير من اول ذي القعدة بل لعل الاعفاء فيه وغيره من النصوص السابقة مشعر بالندب ايضا وفي خبر
جميل بن دراج سألت ابا عبد الله ع عن متمتع حلق رأسه بمكة قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان تعمد ذلك في اول الشهور للحج بثلثين يوما فليس
عليه شيء وان تعمد بعد الثلثين يوما التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ونحوه مرسله الآخر الا انه ذكر الناسي مع الجاهل في المعذورية ومضمونهما
ما حكي عن عبارة الفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع وظاهره معروفية الثلثين في التوفير لا غرة ذي القعدة ومنه تقوى دلالة الخبر السابق عليه بجعل الجمع بينهما
بتفاوت مراتب الندب كما في المتن الذي قد يؤيده ايضا خبر علي بن جعفر عن اخيه المروي عن قرب الاسناد من اراد الحج فلا يأخذ من شعره اذا مضت عشرة من شوال
المعلوم عدم ارادة الحرمة منه بل لعله معترف فيه بالكراهة عند الحر في الوسائل وعلى كل حال فوسوسة بعض متأخري المتأخرين في الحكم المزبور بدلالة الامر
والنهي المزبورين في النصوص السابقة مقتصرا على ذكر موثق سماعة في المعارضة طاعنا وطعن فيه في السند لا الدلالة باعتبار امكان ارادة ذي القعدة من اشهر

الحج منه فی عمرته محلها بل هو ناش من اختلال الطريقة ومن قصور الباع لما عرفت من الشهرة العظيمة وصحيح علي بن جعفر وغير ذلك ثم انه يمكن ارادة ما يشمل اللحية
من الرأس في المتن ونحوه كما عن الشيخ وبني ادريس وسعيد والبراج والفاضل في جملة من كتبه التصريح به لخصوص خبر سعيد الاعرج بل في الملاذ شعرك وشعر
راسه في النصوص المزبورة بناء على ما في كشف اللثام من ان الراس قد يشمل الوجه فشعره يشمل شعرها وان كان الظاهر انسياقه عنها منه واما ما سمعته من المقنعة فلم اجد ما
يدل عليه سوى خبر جميل السابق المطعون في سنده بعلي بن حديد حمله الشيخ على الندب واخر على وقوع ذلك بعد الاحرام لنفسه الشوال بكونه بمكة مع تقييد الحج
به لعود الضمير فيه الى المسئول منه ومن هنا قيل انه ساقط لكونه ضعيف السند متهافت المتن فلا يصلح لاثبات حكم شرعي لكن في كشف اللثام فلا استدل به على
ما كان الند عند هلال ذي الحجة الذي ذكر المص وبعض الفاضل ثم قال ويحتمل اختصاصه بمتمتع دخل مكة وهو محرم والزم المفيد الدم بالحلق بعد هلال ذي
القعدة وهو الذي اوجب بعضهم وجوب التوفير اليه لكن ابن سعيد وافقه مع انه قال ينبغي لمن اراد الحج توفير شعر راسه ولحيته قلت ومن هنا قلنا الاصرار في كلام
المخالفة وان قلنا بوجوب الدم مع امكان ارادة الندب منه ايضا نعم لا يخفى عليك عدم دلالته على التأكد المزبور في الرياض مع كل من الاستدلال به على ذلك
الاحتمال المذكور ونظره وان كان في النظر الاخير نظر ضرورة احتمال الخبر المزبور لذلك على ان يكون المراد بالحكم المتمتع الذي دخل مكة في شوال في عمرة فلا باس
بالحلق فيه بعد الاحلال من عمرة التمتع لبقاء زمان لتوفير الشعر فيه للحج بخلاف ما اذا كان في ذي القعدة مثلا وح يراد من الثلاثة فيه الثابتة الثابتة الكتابة عن شوال
التي لمضيها محلا الثلثون التي يوفر فيها الشعر للحج فقوله التي يوفر فيها للحج كالوصف للايام المستفاد من قوله بعد هي ايام ذي القعدة ولعل هذا اولى مما في الحدائق من تقدير
بعد دخول الثلثين لاستبعاده على صاحبك ضرورة كون المستفاد من قوله بعد بمعنى المضي لا الدخول لكن ما ذكرناه احسن وعلى التقديرين تصلح دلالة الخبر المزبور الا
انا لا نضايق مع ذلك كله عدم وضوح دلالة الخبر على وجه يصلح لاثبات الوجوب كما سمعته من المفيد نعم لا باس بالقول باستحباب اهراق الدم بذلك والله العالم ثم
لا يخفى عليك اطلاق النصوص المزبورة الا ان المص تبعا للشيخ وابن حمزة قيده بالمتمتع وتبعه الفاضل في كثير من كتبه ولا ريب ان الاول اولى ح اولى منه ذكر استحباب توفيره
للعمرة المفردة شهرا كما صرح به في س لما سمعته من النص بل في تردد ان قال من اول الشهر الذي يريد العمرة فيه لما سمعته من النص ايضا وجعل في الوسائل المستحب احدهما ويمكن
كون المراد باحدهما عين الاخر وعلى كل حال لم ينكر احد منهم الخلاف فيها لا فضاء عبارة الشيخين على الحج لكن في هذه النصوص متحدة الدلالة فيهما معا وبذلك يظهر لك
ايضا قوة الندب في تحقيق الندب منهما معا كما عرفت والله العالم ومنها ان ينظف جسده من الاوساخ ويقص اظفاره ويأخذ من شاربه ويزيل الشعر من جسده
وابطيه مطليا بل لا خلاف اجده في شيء من ذلك بل النصوص فيما عدا الاول مستفيضة قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى
الوقت من هذه المواقيت وانت تريد الاحرام ان شاء الله فانتف ابطيك وقلم اظفارك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرك باي ذلك بدأت ثم استك واغتسل و
البس ثوبيك وليكن فراغك من ذلك ان شاء الله عند زوال الشمس وان لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك وفي صحيحه الاخر اذا انتهيت الى بعض المواقيت التي وقت رسول الله ص
فانتف ابطك واحلق عانتك وقلم اظفارك وقص شاربك ولا يضرك باي ذلك بدأت وفي حسن حريز السنة في الاحرام تقليم الاظفار واخذ الشارب وحلق العانة وسأله في
صحيحه الاخر عن التهيؤ للاحرام فقال تقليم الاظفار واخذ الشارب وحلق العانة واما الاول فقد يومي اليه مضافا الى استحباب الطهور للمؤمن مطهو لذا علل التنوير
في النصوص والى طول مدة من خصائص الاحرام ما بالغسل المرشد اليه بل قد يومي النص على الامور المزبورة الى كونها لجملة المستحب فيها ذلك بل ينبغي عن ذلك من
قطع الرائحة الكريهة عن ابطه مثلا وغيره مما ينبغي ان يكون عليه المؤمن مما في المعتبر من ابدال الراء وما بالثاء العدد دليل منها ما الخصوص في غير محل لما عرفت من رجحان
التنظيف بنفسه لا انه بخصوص قص الاظفار ونحوه نعم الظاهر الحاق حلق العانة بطليها كما سمعته من النص وان صرح في س بكونه افضل ولو كان قد اطلى قبل الاحرام
ما لم يمض خمسة عشر يوما لعموم مجدد بعد ما بين الطليتين ولخصوص خبر علي بن ابي حمزة قال سأل ابو بصير ابا عبد الله ع وانا حاضر فقال اذا اطليت للاحرام الاول
كيف اصنع بالطلية الاخيرة وكم بينهما قال اذا كان بينهما جمعتان خمسة عشر يوما فاطل ولكن في خبره الاخر لا باس ان يطلي قبل الاحرام بخمسة عشر يوما وهو دال على الاجزاء
به ولو مضت خمسة عشر يوما ويمكن حمله على ارادة بيان اصل الجواز ادبر الحمها النفر بيه لا التخفيفية او غير ذلك وسأله معوية بن عمار ايضا عن الرجل يطلي قبل ان
ياتي مكة بسبع او ثمان قال لا باس لان الجميع حتى المفهوم من الاول منها المحمول على ارادة عدم التأكد كما ترى لا ينافي استحباب عدم التأكد كما ترى لا ينافي استحباب اعادة
الاطلاء وان مضى له اقل من ذلك كما عن الشيخ والفاضل التصريح به لاطلاق الادلة السابقة وخصوص خبر ابي بصير قال كنا بالمدينة فلاحاني زرارة في نتف الابط
وحلقه فقلت حلقه افضل وقال زرارة نتفه افضل فاستاذنا على ابي عبد الله ع فاذن لنا وهو في الحمام يطلي قد اطلى ابطيه فقلت لزرارة يكفيك قال لا لعله فعل هذا لما لا
يجوز لنا ان نفعله فقال فيم انتما فقلت ان زرارة لاحاني في نتف الابط وحلقه فقلت حلقه افضل وقال زرارة نتفه افضل فقال اصبت السنة واخطأها زرارة حلقه
افضل من نتفه وطليه افضل من حلقه ثم قال لنا اطليا فقلنا فعلنا منذ ثلث فقال اعيدا فان الاطلاء طهور بل في خبر اخر لابي بصير تنور فقال انما تنورنا اول من
امس واليوم الثالث فقال اما علمت انها طهور فتنور بل لعله ليس في عبارة المص ما ينافي ذلك لعدم المنافاة بين الاجزاء والفضل بل قد ينافي قوة دلالة النصوص
السابقة على الاجزاء عن اعادته للاحرام مع مضي الاقل بخبر خصوصا مع ما عدا الاول منها بل والاول المراد منه ان ذلك غاية الفضل بينهما فلا ينافي استحباب الاعادة
قبل ذلك خصوصا للاحرام الذي اذا وقع مثلا قبل مضيها بيوم مثلا قد يستمر الى غيره اياما تزيد على مدة الفضل ومنه يقدح ان للاحرام خصوصية لحري
وخبر ابي بصير الدال على الاجزاء له وان مضى خمسة عشر يوما قد عرفت انه محمول على ارادة بيان الجواز لا الاجزاء في الفضل والله العالم ومنها الغسل للاحرام للامر به في
النصوص المستفيضة والمتواترة المحمول عليه اجماعا محكيا عن كره وغيرها ان لم يكن محصلا بل عن هي لا نعرف فيه خلافا وكانه لم يعتد بما حكاه في المخ عن الحسن من الوجوب
وقد تقدم الكلام فيه في الاغسال المسنونة وقيل والقائل الشيخ وابن البراج في محكي ط والمهذب بل في لك حكايته عن الشيخ وجماعة بل قال انه اختاره جماعة من
الاعيان ان لم يجد ماء تيمم له لاطلاق ما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وانه يكفيك عشر سنين من غير فرق بين الطهارة وغيرها كما انه لا فرق بين عدم الوجدان
وبين غيره من الاعذار وهو معنى ما عن كره بانه غسل مشروع فناب عنه التيمم كالواجب لكن في كشف اللثام هنا وضعفه ظاهر وفي لك هو ضعيف جدا

بعضهم

الشعر

الليلة

قلت وربما اشعر بضعفه ايضا نسبة المص له الى القيل وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك في كتاب الطهارة ولو اغتسل واكل ولبس ما لا يجوز للمحرم اكله ولا لبسه اعاد
الغسل استحبابا لقول الصادق ع في صحيح معوية اذا لبست ثوبا لا ينبغي لك لبسه او اكلت طعاما لا ينبغي لك اكله فاعد الغسل وفي صحيح عمر بن يزيد اذا اغتسلت للاحرام
فلا تقنع ولا تطيب ولا تاكل طعاما فيه طيب فتعيد الغسل وابي جعفر ع في خبر محمد بن مسلم اذا اغتسل الرجل وهو يريد ان يحرم فلبس قميصا قبل ان يلبي فعليه الغسل
بل في خبر علي بن ابي حمزة سألت ابا عبد الله ع عن رجل اغتسل للاحرام ثم لبس قميصا قبل ان يحرم قال قد انتقض غسله وان كان الظاهر ارادة استحباب الاعادة من
النقض لا البطلان من راس وان كان ربما بقي به مؤيدا بدعوى اشعار الاعادة في النصوص به لكنه خلاف ظاهر الفتوى بل مقتضى صحيح عمر اعادته للتطيب ايضا كما في
س نعم لا دلالة في شيء منها على استحباب اعادته بفعل ما عدا ذلك من تروك الاحرام اللهم الا ان يجعل ما فيها مثالا لغيره وكذا لو قلم اظفاره او لم يعد له لقول الصادق ع
في مرسل جميل في رجل اغتسل للاحرام ثم قلم اظفاره قال يمسحها بالماء ولا يعيد الغسل وسأله ابن ابي يعفور ما تقول في دهنه بعد الغسل فقال قبل وبعد
ومعه ليس به باس وان امكن ارادته بيان عدم التأكد ويجوز له اي المحرم تقديمه اي الغسل على الميقات اذا خاف عوز الماء فيه بلا خلاف اجده فيه كما عن غير في
خبر والرياض وغيرهما بل عن ظاهر الاجماع عليه لكن في فع وقيل يجوز تقديم الغسل على الميقات لمن خاف عوز الماء ويعيد لو وجده مشعرا بتمريضه وفيه ان
النصوص دالة عليه ففي صحيح هشام بن سالم ارسلنا الى ابي عبد الله ع ونحن جماعة بالمدينة انا نريد ان نودعك فارسل الينا ان اغتسلوا بالمدينة فاني اخاف ان
يعز عليكم الماء بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثم تعالوا فرادى او مثاني الى ان قال فلما اردنا ان نخرج قال لا عليكم ان تغتسلوا
ان وجدتم ماء اذا بلغتم ذا الحليفة وقال ابو بصير سألته عن الرجل يغتسل بالمدينة للاحرام ايجزيه ذلك عن غسل ذي الحليفة قال نعم ونحوه صحيح الحلبي عن الص ع
وفي صحيح معوية بن وهب سألت ابا عبد الله ع ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك
حتى تأتي مسجد الشجرة الى غير ذلك من النصوص التي ظاهرها عدا الاول منها جواز التقديم فيها مع عدم خوف اعواز الماء كما مال اليه سيد المدارك والفاضل الاصبهاني
وصاحب الذخيرة مضافا الى اطلاق ادلة الغسل لكن في التنقيح بعد ان اعترف باقتضاء الاطلاق ذلك قال ان الشيخ قيده بالخوف وهو جيد اذ العمل بالاطلاق لم
يقل به قائل وفيه ان عدم القائل لا ينافي وجوب العمل بالخبر الجامع لشرائط الحجية الا ان يكون ذلك عن اجماع على العدم وفي دعواه هنا منع والتنظير بغسل الجمعة
الذي يقدم يوم الخميس للخوف لا يقتضي ذلك فمن الغريب ما في الرياض من جعل ما في التنقيح اجماعا منقولا وقيد به النصوص بل تردد في تناول اطلاق النصوص
لصورتي عدم الخوف اذ لا يخفى عليك ما فيه نعم قد يقوى ان التعليل في الصحيح الاول مؤيدا بذلك يقتضي التقييد المزبور الا ان الانصاف عدم وضوحه على وجه يقتضي
عدم المشروعية لو بارادة التلطف فالجزم بذلك كما في الرياض لا يخلو من منع بل ربما احتمل في عبارة المص في فع ان يكون التمريض الذي اشعر به لفظ القيل راجعا الى التقييد
بالخوف الذي مقتضى النصوص عدمه لا الى مطلق التقديم المصرح به في النص والفتوى او يكون راجعا الى الحكم الاخير وهو لو وجده في الميقات استحب له الاعادة لعدم
دليل واضح عليه عدا قوله ع في ذيل الصحيح السابق ولا عليكم الخ الذي لا دلالة فيه على الندب الذي هو اخص من نفي الباس ولكن فيه معلومية اعتبار الرجحان في العبادة
التي شرعت كما هو واضح بل لا فرق في استحباب الاعادة معه بين لبس ثوبي الاحرام حين الغسل وعدمه والله العالم ثم لا يخفى عليك ان الصحيح الاول ظاهر في استحباب لبس
ثوبي الاحرام عند الغسل وان تأخر الاحرام لو فيه فيتوجه له عدم اللبس كما في صحيح ابن وهب وحكي التصريح به عن ية وط هذا وعن يه وهي وكره تقييد جواز التقديم
بان لا يمضي عليه يوم وليلة ونفى عنه الباس في كشف اللثام ولعله لما تسمعه عن قريب ان شاء الله وكيف كان فلا خلاف اجده في انه يجزي الغسل في اول النهار ليومه اذا اراد الاحرام
فيه وفي اول الليل لليلته ما لم ينم بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب لخبر ابي بصير اتاه رجل وانا عنده فقال اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى فقال يعيد
الغسل يغتسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته وصحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل
ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وخبر سماعة بن مهران عنه ايضا من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزأه غسله ومن اغتسل
في اول الليل ثم احرم في اخر الليل اجزأه غسله بناء على ان المراد عند طلوع الفجر من قوله قبله فيه وفي وافي الكاشاني كان المراد بالاستحمام تنظيف البدن بل في صحيح جميل
عنه ايضا انه قال غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك ونحوه خبر حسين الخراساني عن احدهما عليهما السلم المروي عن مستطرفات السرائر بل في الرياض عن
جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمحكي عن المقنع ونفى عنه الباس في الرياض قال ولكن الافضل الاعادة لصريح بعض الاخبار السابقة المؤيد بلفظ الاجزاء في هذه
الروايات قلت قد يشعر لفظ الاجزاء في عبارة المتن بان ذلك اقل المجزي ولولاه لامكن الجمع بين النصوص بما ذكره على معنى تفاوت مراتب الاجزاء مؤيدا باستبعاد عدم اجزائه
مثلا لليل ولليلة مع فرض وقوعه في اخر جزء منهما اللهم الا ان يراد تقديمه زمان الليل او النهار من كل منهما وربما يومي الى ما ذكرناه في الجملة ما سمعته من خبر
سماعة الذي لا يخفى بعد حمل ما قبل الفجر على ما يعمه كبعد حمل اللام في الخبرين على معنى الى ليوافقا نصوص سابقة المعتضدة بشهرة الاصحاب ولعل الفاضل فيما
مضى من تقييد التقديم بما سمعت نظر الى الخبرين المزبورين ولكن عليه كان الاولى التقييد بما سمعته من المتن بل الظاهر ان هذه المسئلة غير تلك المسئلة التي
يراد بها التقديم لخائف الاعواز وان تأخر اياما فيه جيدا كما ان الانصاف انه لا يتجه القول بمضمون الخبرين المزبورين وان كان هو دون ذلك في الفضل
من وجوه والله العالم بقي الكلام في تقييد ذلك بعدم النوم ويدل عليه صحيح النضر بن سويد عن ابي الحسن ع سألته عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم
قال عليه اعادة الغسل وخبر علي بن ابي حمزة سألت ابا الحسن ع عن رجل اغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل مؤيدا ذلك بما دل عليه
فيمن اغتسل لدخول مكة او الطواف كالصحيح عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل ايجزيه ذلك ام يعيد قال لا يجزيه ذلك لانه انما
دخل بوضوء ولكن مقتضى الجمع بينهما وبين صحيح العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل
ان يحرم قال ليس عليه غسل استحباب الاعادة لا انتقاض الغسل واحتمال كون المراد من صحيح العيص عدم مشروعية الاعادة كما عن ابن ادريس مقتض لطرح ما سمعته
من النص المؤيد بانها مبنا العنوي التنظيف فالاولى حمله على ارادة عدم النقض على معنى انه ليس عليه ذلك كي لا يغتسل ونحو اولى من حمله على عدم التأكد كما

في كره وما حمله الشيخ عليه من نفي الوجوب المنافي لمقتضى سوقه من أن سقوطه للاعتداد بالغسل المتقدم لا لكونه غير واجب هذا وفي عد ولو أحدث بغير النوم
فاشكال ينشأ من التنبيه بالأدنى على الأعلى ومن عدم النص بل فيه من الأقرب أن الحدث كذلك ونفى عنه في ك البأس ولعله لكونه مساويا له أو أقوى باعتبار التأثير
للتبديل بل في كشف اللثام أن النوم إنما صار حدثا لأن معه مظنة الأحداث فحقيقتها أولى بل في المخ تعليل الإعادة للنوم بأنه يبطل الطهارة الحقيقية فالصورية
أولى بل في ك الاتفاق على نقض الحدث غيره فقط والخلاف فيه على بعض الوجوه إلا أن ذلك كله كما ترى لا يصلح دليلا وإن قلنا بالتسامح على أن دعوى الاتفاق
المزبور لا تخلو من نظر أو منع نعم في الموثق عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه إن لم يحدث فإن أحدث ما يوجب وضوءا فليعد
غسله ولا صراحة فيه بانتقاضه بذلك وإن ادعاها في الرياض كما ادعى دلالة صحيح مكة على مشاركة النوم غيره من الأحداث في نقض الغسل مع أنه على تسليمه
لا إشعار فيه بذلك فالتحقيق عدم النقض هنا بالنوم فضلا عن غيره بل الظاهر استحباب الإعادة عليه في الإحرام دون غيره لحرمة القياس بل لعل إطلاق
الاجتزاء بالغسل في أول اليوم والليلة مع غلبة تخلل الحدث مما يقتضي عدمه بل لعله مما لاحظه العلامة المزبورة في الليل بتقوى عدم الانتقاض بالنوم أيضا كما
ذكرناه ولعله لذا كان جزم الفخر والكركي وسيد المدارك والأصبهاني بما خص الحكم على النوم وقد تقدم في الأغسال المندوبة بعض الكلام في ذلك والظاهر مساواة غسل الزيارة
وغيره من أغسال الأفعال لغسل الإحرام في الاجتزاء به من أول اليوم والليل لبقيتهما وقد سمعت الموثق الدال على الاجتزاء به لليل أيضا وأما انتقاضه بالنوم
وغيره من الحدث مطلقا أو استحباب إعادته فقد سمعت دعوى الاتفاق هنا لكن لم نحققه وقد تقدم في كتاب الطهارة تحقيق الحال ولو أحرم بغير غسل أو صلاة ثم
استحبا الإتيان عقيبها ناسيا أم ذكرا عامدا عالما أو جاهلا تداركه بما تركه وأعاد الإحرام استحبابا على المشهور بين الأصحاب بل لا أجد فيه خلافا بناء على
استحبابهما بل ولا وجها ضرورة عدم تعقل وجوب الإعادة مع كون المتروك مندوبا وقول الشيخ في يه من أحرم من غير صلاة وغير غسل كان عليه إعادة الإحرام
بصلاة وغسل لا صراحة فيه بالوجوب خصوصا بعد قوله في ط كان إحرامه منعقدا غير أنه يستحب له إعادة الإحرام بصلاة وغسل نعم ما يحكى عن أبي علي من أن الغسل
واللبس ثوبي الإحرام وصلى لإحرامه لا يجزيه غير ذلك إلا الحائض فإنها تحرم بغير صلاة قال ولا ينعقد الإحرام إلا في الميقات بعد الغسل والتجرد والصلاة ظاهر في وجوب
الغسل والصلاة وحينئذ يتجه وجوب الإعادة وعلى كل حال فالأصل في ذلك صحيح الحسين بن سعيد كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن ع رجل أحرم بغير صلاة أو بغير
غسل جاهلا أو عالما ما عليه في ذلك وكيف ينبغي له أن يصنع فكتب ع يعيده بعد حمل الأمر فيه على الندب لما عرفت مؤيدا بما قيل من إشعار قوله في السؤال
كيف ينبغي له أن يصنع الذي يقتضي مطابقة الجواب له وإن نوقش فيه ولكن العمدة ما ذكرناه بل الظاهر المفروغية منه بين الأصحاب نعم قال ابن إدريس على ما في المخ بعد
أن حكى ذلك عن الشيخ إن أراد أنه نوى الإحرام وأحرم ولبى من دون صلاة وغسل فقد انعقد إحرامه فأي إعادة تكون عليه وكيف يتقدر ذلك وإن أراد
أنه أحرم بالكيفية الظاهرة من دون النية والتلبية فيصح ذلك ويكون لقوله وجه ورده في المخ بأنه إنما قصد الشيخ أنه إذا عقد إحرامه بالتلبية والنية ولبس الثوبين
التي هي أركان الإحرام وأجزاء من غير غسل لها ولا صلاة استحب له إعادة التلبية ولبس الثوبين والنية عملا برواية الحسين بن سعيد الصحيحة ولا استبعاد في استحباب إعادة
الفرض لأجل النفل كما في الصلاة المكتوبة إذا دخل المصلي فيها بغير أذان ولا إقامة فإنه يستحب له إعادتها وقد استظهر في ك الحكم ببطلان الأول منه في ك ثم أورد
عليه في الأول بما حاصله من وضوح الفرق بين المقامين فإن الصلاة تقبل الإبطال فيعقل استئنافها ولو بنية الإبطال بخلاف الإحرام الذي لا يقبله إلا بالإتمام أو
ما يقوم مقامه إذا صد أو حصر ولذا لعل ابن إدريس فهم من عبارة الشيخ في يه وجوب الإعادة المقتضية لبطلان الأول بتركهما لا بتركه من المستحب فأنكر عليه ذلك
ورده الفاضل بأنه لا مانع من الإعادة بترك المستحب للدليل كما في الصلاة بترك الأذان والإقامة وليس المقصود من التشبيه البطلان بهما كما توهم بل المراد أن إعادة
الصحيح تكون بترك المستحب وإن لم يكن الأول باطلا وكان الأولى تشبيهه بإعادة الصلاة جماعة بعد أن صليت فرادى فإنه يقع الجزم بأنهما من غير بطلان في الأول ولعله
لذا قال في ك أو نسي الغسل أو الصلاة أعاد الإحرام بعدهما مستحبا خلافا لابن إدريس إذ نفى الإعادة مع صحة الإحرام والمعتبر الأول ثم كتب في الحاشية التي كتبتها
أنا منه المعنى في الإجزاء الأول وفي الكمال الثاني ومن ذلك أخذ الأصبهاني ما في كشفه حيث إنه بعد أن ذكر استحباب الإعادة وقبلها قال وأنكره ابن إدريس إلا أن يريد من
الإحرام من التجرد ولبس الثوبين من غير نية فإنه إن نوى فقد انعقد ولم يمكن الإحلال إلا بالإتمام أو ما يقوم مقامه إذا صد أو حصر وليس كالصلاة التي تبطل بمنافياتها أو بالنية
فلا يجدي ما في المخ من أنه كالصلاة التي يستحب إعادتها إذا نسي الأذان والإقامة والجواب أن الإعادة لا تفتقر إلى الإبطال ولم لا يجوز أن يستحب تجديد النية وما كتبها التي
وقد يرد عليه ما في المخ انتهى وعلى كل حال فإنكار ابن إدريس الرد على الشيخ في الوجه المقتضي لبطلان الأول وتعدد كان متجها وإلا كان محلا للنظر إلا أن
يكون مساعد العقل بجزئه للمعدوم إن كان صحيحا وقد عرفت ضعفه في محله هذا وفي الرياض بعد أن حكى ما سمعته من كشف اللثام قال وهو حسن إن تم منع
افتقار الإعادة إلى الإبطال وفيه نظر لمنافاته غيرها فقد صرح في الأصول بأنها عبارة عن الإتيان بالشيء ثانيا بعد الإتيان به أولا لو وقع على نوع خلل كالوا
لتجرده عن شرط معتبر أو اقترانه بأمر مبطل فتدبر ولعله لذا لم يجب عن الحلي أحد من المتأخرين إلا الشهيد هنا على مذهبه في أخبار الآحاد من عدم حجيتها وهو
ضعيف على مبنانا المعتبر في الإحرام من نائبه كما هو ظاهر المخ وفي غيرها خلافا للشهيد فأولهما قال ثانيهما إذ لا وجه لإبطال الإحرام بعد انعقاده فلا وجه
لاستئناف النية بل ينبغي أن يكون المعاد هو التلبية واللبس خاصة انتهى وفيه ما عرفت من ظهور النص في الإبطال من جهة لفظ الإعادة المفهوم منه ذلك عرفا
وعادة هذا مضافا إلى ما ذكره بعض المحدثين في الجواب عنه بأن النية الأولى إنما كانت معتبرة بمقارنة التلبية والتلبية مثل نية الصلاة المقارنة للتكبير فإذا بطل التكبيرة
الإحرام بطلت النية الأولى فكذا هنا قلت لا يخفى عليك ما فيه بل هو من غرائب الكلام ضرورة أن ما ذكره من الإعادة اصطلاح لأهل الأصول لا يحمل عليه ما في
النصوص على أن قولهم كالحلي لا شرط الخ فاضح بخلافه هنا ضرورة عدم على أنه بعد حمل الأمر بالإعادة على الندب لا يتم ما ذكره من الظهور المزبور والفرض
أنه قد عرفت إلا بالاستحباب على أن مقتضاه حصوله بالإعادة نفسها ولم يجمع أحد كونه من مبطلات الإحرام وما حكاه عن بعض المحدثين لا نعرف له أصلا
إذ لم يقل أحد ببطلان التلبية والنية المستلزمين لبطلان النية بناء على تكبيرة الإحرام وإنما ذكرنا في الشهيد سد الحكم بصحة الإحرام الأول أن الإعادة انتهى

لا يقتضي بطلانه لتحققه بابتداء التلبية واللبس من غير حاجة إلى تجديد نية فاقتضى ما فيه إمكان تحقق الإعادة التامة بدونها إلا أنه يقول ببطلان التلبية دونها
وبالجملة هذا الكلام كله لا يسطر بعد الكلام في قول الفاضل في عد بعد أن حكم بالإعادة أي ندبا وأيهما المعتبر إشكال وتجب الكفارة بالمتخلل بينهما فإن فيه
المفروغية من الكفارة التي مقتضاها صحة الأول فلا يناسبه الإشكال في المعتبر منهما وفي كشف اللثام لعل منشأ الإشكال له هنا احتمال الإحلال مما يخصوص
وأما وجوب الكفارة بالمتخلل فلاعتبار الأول ما لم يحل وفي الرياض بعد أن ذكر الخلاف وترجيح البطلان بما سمعت قال ويظهر ثمرة الخلاف في وجوب الكفارة للمتخلل
بين الإحرامين واحتساب الشهر بين العمرتين والعدول إلى عمرة التمتع لو وقع الثاني في أشهر الحج لكن ظاهر القواعد خروج الأول من البين ووجوب الكفارة على
القولين فإن تم إجماعا وإلا فهو منفي على المختار قطعا وكذا مع التردد فيه وبين مقابله عملا بالأصل السالم عن المعارض إلا أن يمنع باستصحاب بقاء الإحرام الأول
الموجب للكفارة بالجناية فيه والإعادة لا تقطعه بناء على الفرض وفيه نظر قلت لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الإحاطة بما ذكرناه المقتضي لعدم الإشكال في وجوب
الكفارة للمتخلل لبقاء صحة الإحرام الأول وإن استحب الإعادة التي لا تبطله بل هو حكم تعبدي شرعي لا لتدارك الفضيلة نحو إعادة الصلاة جماعة وتجنبه الواقع أفضلهما
نحو ما ورد في الصلاة جماعة وإن تثبت الأحكام الظاهرية على الأول المحكوم بصحته ظاهرا ولعل إشكال الفاضل في المعتبر منهما بالنسبة إلى الكمال بمعنى أنه الأول
وإن لحقه ما يقتضي كماله أو أنه الثاني وإن تثبت الأحكام للأول فتأمل جيدا والله العالم ثم إن ظاهر قول المصنف ذكر فرض المسألة في الناسي كما صرح به بعضهم لكن فيه
أن الصحيح المزبور في الجاهل والعالم من دون تعرض للناسي اللهم إلا أن يفهم حكمه بالفحوى كما أن المفروض فيه ترك الغسل أو الصلاة فيكتفى فيه بترك أحدهما فما سمعته من
من اعتبار تركهما معا في غير محله كالمحكي عن بعضهم من الاقتصار على الأول منهما فتأمل جيدا والله العالم ومنها ما ذكره المصنف وغيره أن يحرم عقيب
فريضة الظهر أو فريضة غيرها وإن لم يتفق صلى للإحرام ست ركعات وأوسطه أربع ركعات وأقله ركعتان يقرأ في الأولى الحمد وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية الحمد
وقل هو الله أحد وفيه رواية أخرى بالعكس والمراد بقرينة قوله بعد ذلك ويوقع الخ أنه مع حضور الفريضة يصلي نافلة الإحرام ثم الفريضة ثم يحرم عقيبها ومع عدم
الفريضة يحرم عقيب النافلة لا أنه مع الفريضة تسقط نافلة الإحرام كما ادعي في ك أنه ظاهر العبارة قال وليس كذلك وإنما السنة أن يصلي سنة الإحرام أولا إلى آخر ما ذكرناه
ثم قال وقد اتفق أكثر العبارات على القصور عن تأدية المراد هنا وقد سبقه إلى ذلك الكركي في حاشيته على الكتاب لكن قد يقال لا قصور في نحو عبارة المتن بعد ملاحظة القرينة
التي ذكرناها كالمحكي من عبارة ط قال وأفضل الأوقات التي يحرم فيها عند الزوال ويكون ذلك بعد فريضة الظهر فإن اتفق أن يكون في غير هذا الوقت جاز والأفضل
أن يكون عقيب فريضة صلى ست ركعات من النوافل وأحرم في دبرها فإن لم يتمكن من ذلك أجزأه ركعتان إلى أن قال ويجوز أن يصلي صلاة الإحرام أي وقت كان من
ليل أو نهار ما لم يكن وقت فريضة قد تضيق فإن تضيق الوقت بدأ بصلاة الإحرام ثم بصلاة الفرض ونحوه عبارة يه ولا ريب أن التدبر فيهما يقتضي ما ذكرناه ومن
هنا قال ابن إدريس في المحكي من سرائره أفضل الأوقات التي يحرم فيها الإنسان بعد الزوال ويكون ذلك بعد فريضة الظهر فعلى هذا يكون ركعتا الإحرام المندوبة قبل
فريضة الظهر يجب أن يكون الإحرام عقيب صلاة الظهر ثم ساق الكلام على نحو ما ذكره الشيخ وهو صريح فيما ذكرناه وقال في المقنعة وإن كان وقت فريضة وكان متسعا
قدم نوافل الإحرام وهي ست ركعات ويجزي منها ركعتان ثم صلى الفريضة وأحرم في دبرها فهو أفضل وإن لم يكن وقت فريضة صلى ست ركعات وقال في يب يستحب أن
يحرم له بعد الزوال عقيب صلاة الظهر يبدأ بصلاة الإحرام وهي ست ركعات فإن لم يتمكن فركعتان ثم يصلي الظهر ثم يحرم عقيب صلاة الظهر وإن لم يتفق وقت الزوال
استحب أن يكون عقيب فريضة فإن لم يتفق صلى ست ركعات ثم أحرم عقيبها فإن لم يتمكن من ذلك صلى ركعتين يقرأ في الأولى الحمد وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية
الحمد والتوحيد مستحبا ومثله قال في كره إلا أنه عكس القراءة في الركعتين ثم قال فإذا فرغ منهما أحرم عقيبهما إلى أن قال فإذا ثبت هذا فإن صلاة الإحرام تفعل في كل وقت
وإن كان أحد الأوقات المكروهة وأصح الوجهين عند الشافعية الكراهة في الأوقات المكروهة وهل تكفي الفريضة عن ركعتي الإحرام يحتمل ذلك وهو قول الشافعي
ولكن الأشبه تقديم نافلة الإحرام على الفريضة فالفريضة تبقى بعد الفريضة وذلك يدل على عدم الاكتفاء في الاستحباب وكذا صرح في عد بتقديم نافلة الإحرام على
الفريضة ونحوه عن هي وقال في س ويستحب صلاة سنة الإحرام وهي ست ركعات أو أربع أو ركعتان ثم الفريضة والأفضل الإحرام عقيب الظهر ثم الفريضة مطلقا ولو لم
يكن وقت فريضة فالظاهر أن الإحرام عقيب فريضة مقضية أفضل فإن لم يكن فعقيب النافلة ويقرأ في الركعتين الحمد في الأولى والتوحيد في الثانية وقال ابن الجنيد يعقد
الإحرام بعد التجرد والغسل والصلاة إلى غير ذلك من عباراتهم التي لا قصور فيها نعم قد استشعر الفاضل فيما حكاه عن الإسكافي تقديم الفريضة على نافلة الإحرام
ثم الإحرام بعدها كما أنه حكى عنه وجوب صلاة الإحرام والغسل واللبس على كل حال هو أمر آخر غير ما نحن فيه لكن مع ذلك كله قال في ان يقتضي إطلاق عدم الاحتياج
إلى نافلة الإحرام مع صلاة الفريضة وأنه إنما تكون إذا لم يتفق الإحرام عقيب الظهر أو نافلة أو فريضة وعلى ذلك تدل الأخبار الصحيحة ثم ذكر صحيحي معاوية بن عمار لا يضر من
إلى أن قال ومن هنا يظهر أن ما ذكره المص من أن المراد من السنة أن يصلي سنة الإحرام الخ غير جيد ومن العجب قوله وقد اتفق أكثر العبارات على القصور عن تأدية المراد هنا
إذ لا وجه لحمل عبارة الأصحاب على المعنى الذي ذكره فإن الأخبار ناطقة بخلافه كما بيناه وقد ظهر لك مما ذكرناه تصريح كل الأصحاب بذلك وحكاية الشهرة من الفاضل
وكشف اللثام وغيرهما عليه بل لا أعرف أحدا من الأصحاب أفتى بذلك إنما ذكره الفاضل احتمالا بعد أن حكاه من الشافعي مما الكلام فيما يدل عليه من النصوص وظاهر
ما عن الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام فإن كان وقت صلاة فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة وروي أن أفضل ما يحرم الإنسان في دبر
صلاة الفريضة ثم أحرم في دبرها ليكون أفضل وقد يناقش عليه بقول الصادق ع في صحيح معاوية بن عمار خمس صلوات لا تترك على حال إذا طفت بالبيت وإذا أردت أن تحرم وفي
خبر أبي بصير أيضا خمس صلوات تصليهن في كل وقت منها صلاة الإحرام بل لعل إطلاق قوله أيضا في خبره الآخر يصلي للإحرام ست ركعات يحرم في دبرها دال على المراد
أيضا فإنه شامل لمن صلاهن في وقت الفريضة وأحرم بعدهن قبل الفريضة كقوله أيضا في صحيح عمر بن يزيد ولعلم أنه واسع لك أن تحرم في دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار
بل قد يستفاد من الأمر في صحيح الحلبي سألت أبا عبد الله ع أأحرم رسول الله صلى الله عليه وآله ليلا أم نهارا فقال بل نهارا فقلت أي ساعة قال صلاة الظهر فسألته متى ترى أن نحرم قال
سواء عليكم إنما أحرم رسول الله صلى الله عليه وآله صلاة الظهر لأن الماء كان قليلا كان في رؤوس الجبال فيهجر الرجل إلى مثل ذلك من الغد ولا يكادون يقدرون على الماء وإنما أحدثت

منه المشاهد بناء منضمًا الى المرسل عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا اذا صلى الرجل الركعتين وقال الذي يريد ان يقول من حج او عمرة مقام ذلك فانه انما
فرض على نفسه الحج وعقد عقدة الحج وقالا ان رسول الله ص حيث صلى في مسجد الشجرة صلى وعقد الحج ولم يقولا صلى وعقد الاحرام بناء على ارادة صلوة الركعتين
من رسول الله ص لا صلوة الظهر خصوصا بعد المرسل في كره انه روى العامة ان النبي ص صلى بذي الحليفة ركعتين ثم احرم فتم جيدا او كان المراد من قوله سوء
عليكم بيان الجواز والا فلا ريب في كون الفضل عند الزوال لقول الصادق ع لا يضرك بليل احرمت او نهار الا ان افضل ذلك عند زوال الشمس ولعله لانه فعله رسول
الله ص وان كان لقلة الماء وعلى كل حال فليس في قول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار صل المكتوبة ثم احرم بالحج او بالمتعة دلالة على سقوط نافلة الاحرام وكذا قوله
في صحيح الحلبي لا يكون الاحرام الا في دبر صلوة مكتوبة او نافلة فان كانت مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت في دبرها
الخ بل لعل الاحوط اخذ التابع المزبور الذي هو صلوة نافلة الاحرام ثم الفريضة ثم الاحرام من الامر عقيب المكتوبة في الصحيح المزبور مع اطلاق الامر بنافلة الا...
مضافا الى ما يشعر به قول الصادق ع في صحيح معوية ايضا اذا اردت الاحرام في غير وقت صلوة فريضة فصل ركعتين ثم احرم في دبرهما بناء على كون المراد من مفهومه لو
يظهر بينة الشهرة وغيرها مما عرفت انه وان كان في وقت فريضة صليت الركعتين ثم الفريضة واحرمت عقيبها الا ان المراد سقوطها بالفريضة اذا كان وقت فريضة و
الاجتزاء بفعل الفريضة بل لعل الثاني في خبر ادريس بن عبد الله يقضي به ايضا قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع قال
يقيم الى المغرب قلت فان ابى جماله ان يقيم عليه قال ليس له ان يخالف السنة قلت له ان يتطوع بعد العصر قال لا بأس به ولكني اكره للشهرة وتاخير ذلك احب الي قلت كم اصلي
اذا تطوعت قال اربع ركعات بناء على كون المراد منه تاخير التطوع للاحرام بعد ذلك احب الي لا ان المراد تاخير الاحرام عقيب المغرب حتى يسقط التطوع للاحرام
الى الظاهر اتحاد المراد من الخبر المزبور مع خبر ابن ابي نصر عن ابي الحسن ع المروي في الفقيه في الرجل يأتي ذا الحليفة او بعض الاوقات بعد صلوة العصر او في غير وقت
صلوة قال ينتظر حتى تكون الساعة التي يصلي فيها وانما قال ذلك مخافة الشهرة اذ الظاهر ان قوله وانما الخ من كلام الصدوق او الراوي وكيف كان فقد ظهر لك
من ذلك كله انه لا كراهة في نافلة الاحرام في جميع الاوقات للنصوص السابقة ولانها ليست من النوافل المبتدأة بل هي من ذوات الاسباب كما انه ظهر لك عدم حرمتها
في وقت فريضة لاطلاق النصوص المعتضدة بالفتوى بل مقتضى ما دل على كون الاحرام في وقت الفريضة دال على ذلك ضرورة ظهورها في نفي النافلة له في ذلك الا ان
ذلك كله على طريق الندب خلافا لما سمعته من الاسكافي المقتضي لوجوب نافلة الاحرام اذا لم تتفق في وقت فريضة بل والمحكي عن الجمل والعقود والمهذب والا
والغنية ولكنه من تقديم الفريضة على النافلة بل في كشف اللثام انه يشعر به كلام الحسن قال هو الظاهر لان الفرائض تقدم على النوافل الا الرواتب قبلها اذ لا نافلة في وقت فريضة
ولم اظفر بما يدل على استحباب نافلة الاحرام مع ايقاعه بعد فريضة الا الذي سمعته الان عن الرضا ولذا قال في كره وهل تكفي الفريضة عن ركعتي الاحرام يحتمل ذلك وهو
قول الشافعي لكن لا يخفى عليك مجال النظر في كلامه بعد الاحاطة بما ذكرناه خصوصا بعد ان كان المختار جواز التطوع في وقت الفريضة كما ذكرناه في محله والله العالم
واما كيفية القراءة فلم اقف الا على خبر معاذ بن مسلم عن ابي عبد الله ع لا تدع ان تقرء قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في سبعة مواطن الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال
وركعتين بعد المغرب وركعتين في اول صلوة الليل وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبحت بها وركعتي الطواف ولكن في التهذيب بعد ذلك قال وفي رواية اخرى انه يقرء في هذا
كله بقل هو الله احد وفي الركعة الثانية بقل يا ايها الكافرون الا في الركعتين قبل الفجر فانه يبدء بقل يا ايها الكافرون ثم يقرء في الركعة الثانية بقل هو الله احد والامر
في ذلك سهل بعد كون الحكم ندبيا بل ظهر لك بهذا الوجه قول المص ويوقع نافلة الاحرام تبعا له ولو كان وقت فريضة مقدما للنافلة ما لم تتضيق الحاضرة بل قوله تبعا
مشعر بان دليل ذلك ما اشرنا اليه سابقا من فهم تبعية النافلة للاحرام في المشروعية التي مقتضى النصوص كونها كذلك في ليل ونهار في وقت فريضة وغيرها من الاوقات
المكروهة وغيرها ومن الغريب ما عن شارح الترددات من جعل الضمير في قوله له عائدا الى الغسل اي يوقع النافلة تبعا للغسل لا يتراخى عنه اذ هو مع انه كما ترى لا دليل
عليه بل الدليل على خلافه ثم كما سمعته من النصوص السابقة في الكلام فيما ذكره غير واحد من استحباب الاحرام عقيب الفريضة ولو مقضية اذ قد عرفت ان
المستفاد من النصوص السابقة استحبابه عقيب الظهر والاطلاق المكتوبة المستفاد منها الحاضرة في بعض النصوص السابقة الفريضة لكن لا دلالة فيه على الندب فيه
والله العالم وقد ظهر لك مما ذكرناه من النصوص ان مقتضى العمل بها صلوة الست دونه الاربع ودونه الركعتان وضعف خبر الست بعد الانجبار بعمل الاصحاب
كما في كشف اللثام وكون الحكم ندبيا غير قادح كما انه لا يقدح في ذلك عدم ذكر الست في محكي الهداية والمقنع وجمل السيد هذا كله في مقدمات الاحرام واما كيفيته
فتشتمل على واجب ومندوب لكن ينبغي ان يعلم اولا انه ذكر بعض الافاضل مقدمة قبل ذلك قال ما حاصله الاحرام هنا كالاحرام في الصلوة ومن المعلوم ان معنى
الاحرام بها الدخول بها على وجه يحرم معه الكلام والضحك ونحوهما مما هو مبطل للصلوة او الدخول فيها على وجه يكون مصليا وان لزمه الاول كما ان الاول
يستلزم الثاني وعلى كل حال يتحقق ذلك بتكبيرة الاحرام بل سميت بذلك لذلك وان لم تكن هي السبب في الاحرام بل التكبيرة المقارنة للنية السبب فيه الا انه لما كانت
الجزء الاخير من العلة نسب اليها الاحرام وحينئذ فالاحرام بالعمرة والحج هو الدخول فيهما في العمرة وصيرورته المتحقق بصيرورة الشخص معتمرا او حاجا او دخوله في حال
يحرم عليه فعل ما يحرم على احدهما ما لم يتحلل وذلك ما هو بايقاع التلبية المقارنة لنية العمرة او الحج ولو حكمية او جزء من النية الفعلية لاحدهما الواقعة في الموضع المعين
او هي مع لبس الثوبين اي اللبس المقارن لها وانما مجموع التلبية والنية واللبس فهو راجع الى الاول لان المعلول ينسب الى الجزء الاخير من العلة والاول هو الذي
صرح به الشيخ في التهذيبين بل هو ظاهر كلام الاكثر المصرحين بعدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية بل عليه الاجماع عن الانتصار والجواهر وكره وغيرها
مضافا الى المعتبرة المستفيضة المصرحة بجواز فعل كل ما يحرم على المحرم قبل التلبية وان نوى بل هو ايضا ظاهر المعتبرة المستفيضة المصرحة بان الاحرام بعد فرض الحج
في المسجد في الصلوة ونحوها من المعتبرات منها صحيح معوية بن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد رسول الله ص وقد ترى اناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى
البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بمتعة بعمرة الى الحج ولكن بازاء ذلك
نصوص اخر مستفيضة مصرحة بمغايرة الاحرام للتلبية وانها بل وما صرحوا به من وجوب الاحرام من الميقات وعدم جواز تاخيره عنه مع تصريح تلك النصوص

بجواز تاخير التلبية عنه بل وقولهم ولو عقد الاحرام ولم يلب لم يلزمه كفارة لما فعل بل وكذا عدهم التلبية من واجبات الاحرام بل وكذا حكمهم بوجوب النية للاحرام
المعلوم عدم وجوبها للتلبية كعدم وجوبها لتكبيرة الصلوة ومن هنا كان الثاني هو ظاهر الاكثر المستفاد من جميع ما مر من منافياته لكون التلبية وحدها الاحرام
وان كان ينافيه ما سمعته سابقا مما دل عليها وربما يرجح الاول بالجمع بينه وبين منافياته بان ما يجوز تاخيره من التلبية هو الاجهار بها ورفع الصوت بها كما انه يمكن ترجيح
الثاني بالجمع بينه وبين منافياته بان المراد عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية بل لذلك اطلق الاحرام عليها بمعنى انه لا كفارة على المحرم قبلها لو فعل محرمات الاحرام
من النساء وغيرها الى اخر ما اطنب الا انه كما ترى لا حاصل معتد به له بل لا وجه لاحتمال كون الاحرام نفس ايقاع التلبية ضرورة كون الاحرام عبارة عن النسك
المخصوص واغرب من ذلك نسبته الى الشيخ وظاهر الاكثر بل لا يخفى عليك وضوح الفرق بين احرام الصلوة وبين المقام الذي معظمه تروك وليس له اول يتلبس به نحو
التكبير الذي هو من افعال الصلوة كما انه لا يخفى عليك عدم فائدة معتد بها لما ذكره بعد اتفاق الجميع على وجوب النية والتلبية في الميقات وعدم التجاوز عنه بدونها
وانه لا تحرم المحرمات الا بالتلبية التي ستعرف الكلام في جواز تاخيرها عن الميقات وعدمه وكيف كان فواجباته ثلثة الاول النية بلا خلاف محقق فيه بل الاجماع بقسميه
عليه بل المحكي منه مستفيض مضافا الى عموم الادلة وخصوصها كما ستسمع عليك نعم عن الشافعي وجها وفي المحكي المبسوط الافضل ان تكون مقارنة للاحرام فان فاتت
جاز تجديدها الى وقت التحلل وفي الخ فيه نظر فان الاولى ابطال ما لم يقع بنية لفوات الشرط وعن التهذيب حمل ذلك على نية خصوص التمتع بعد نية الاحرام المطلق
بناء على ما يأتي او الاحرام بعمرة مفردة او حج مفرد بناء على جواز العدول عنهما الى التمتع قال وعقل بعضهم من قوله ذلك تاخير النية عن التلبية وفي كشف اللثام
ذلك وقد يكون نظر عن التلبية الى ما امضيناه من ان التروك لا تفتقر الى النية ولما اجمع على اشتراط الاحرام بها كالصوم قلنا بها في الجملة ولو قبل التحلل بلحظة اذ لا
دليل على ازيد من ذلك ولو لم يكن في الصوم نحو قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام قلنا فيه بمثل ذلك وانما كان الافضل المقارنة لان النية شرط في ترتب الثواب على
التروك وفيه ان الدليل من الاجماع وغيره على اعتبارها فيه على نحو اعتبارها في غيره من العبادات المعلوم اعتبار المقارنة فيها فلا بد من حمل العبارة المزبورة على الخلاف
او على ارادة جواز تاخيرها عن انشاء الاحرام على الوجه الذي تسمعه والمراد بقوله فان فاتت بيان حكم اتفاق فواتها لا العمد الى تركها وكيف كان فقد ذكر غير واحد
انها هي ان يقصد بقلبه الى امور اربعة ما يحرم به من حج او عمرة متقربا الى الله تعالى شانه ونوعه من تمتع او قران او افراد وصفته من وجوب او ندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها ولكن قد عرفت في كتاب الطهارة والصلوة حقيقة النية وانها الداعي وانه لا يجب فيها الا ان يريد من قصد القربة بمعنى امتثال الامر والتعيين مع تعدد المامور
به ومنه يعلم ما في المتن من انه لا ريب في اعتبار احضار الفعل الموصوف بالصفات الاربعة بالبال ليتحقق القصد اليه بل ويعلم ايضا انه لا شيء من الاربعة يدخل في النية وانما
هي مشخصات المنوي اذ النية عبارة عن القصد وهو شيء واحد لا يقع التعدد الا في معروضه فيحتاج الى التعيين حيث يتوقف الامتثال عليه كما حققناه في محله وربما كان
في نصوص المقام دلالة عليه كصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع لا يكون احرام الا في دبر صلوة مكتوبة او نافلة فان كانت مكتوبة احرمت في دبرها فاذا انفتلت
من صلوتك فاحمد الله تعالى واثن عليه وصل على النبي ص وقل اللهم اني اسالك ان تجعلني ممن استجاب لك وآمن بوعدك واتبع امرك فاني عبدك وفي قبضتك لا اوقى الا ما
وقيت ولا آخذ الا ما اعطيت وقد ذكرت الحج فاسالك ان تعزم لي عليه على كتابك وسنة نبيك ص وتقويني على ما ضعفت وتسلم لي مناسكي في يسر منك وعافية واجعلني
من وفدك الذي رضيت وارتضيت وسميت وكتبت اللهم اني خرجت من شقة بعيدة وانفقت مالي ابتغاء مرضاتك اللهم فتمم لي حجتي وعمرتي اللهم اني اريد التمتع
بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك ص فان عرض لي شيء يحبسني فحلني حيث حبستني بقدرك الذي قدرت علي اللهم ان لم تكن حجة فعمرة احرم لك شعري وبشري ولحمي
ودمي وعظامي ومخي وعصبي من النساء والطيب والثياب ابتغي بذلك وجهك والدار الآخرة قال ويجزيك ان تقول هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيئة فاذا استوت بك
الارض ماشيا كنت او راكبا فلب وصحيح حماد بن عثمان عنه ايضا قلت له اني اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج كيف اقول قال تقول اللهم اني اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك
وسنة نبيك ص وان شئت اضمرت الذي تريد وصحيح عبد الله بن سنان عنه ايضا اذا اردت الاحرام او التمتع فقل اللهم اني اريد ما امرت به من التمتع بالعمرة الى
الحج فيسر لي ذلك وتقبله مني واعني عليه وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي احرم لك شعري وبشري من النساء والطيب والثياب وان شئت
فلب حين تنهض وان شئت فاخره حتى تركب بعيرك وتستقبل القبلة فافعل وخبر اسحق بن عمار قلت لابي ابرهيم ع ان اصحابنا يختلفون في وجهين فيقول
بعضهم احرم بالحج مفردا فاذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فاحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول احرم وانوي المتعة بالعمرة الى الحج اي هذين
احب اليك قال انو المتعة وصحيح البزنطي عن ابي الحسن ع سئلته عن رجل تمتع كيف يصنع قال ينوي العمرة ويحرم بالحج الى غير ذلك من النصوص المتضمنة
ذكر التعيين الذي يؤكده مع ذلك ما سمعته من مسئلة العدول ضرورة انه لو لم يعتبر التعيين لم يحتج الى العدول المعتبر فيه ما عرفت لان الفرض مشروعية
النية على الاطلاق بل كان هو الاحوط لئلا يفتقر الى العدول اذا اضطر اليه ولا يحتاج الى الاشتراط ان لم تكن حجة فعمرة لكن عن مي وكره مع اعتبار النية الامور
الاربعة ولو نوى الاحرام مطلقا ولم ينو حجا ولا عمرة انعقد احرامه وكان له صرفه الى ايهما شاء ولا يخفى عليك التدافع بين الكلامين كما اعترف به غير
واحد نعم عن ط والمهذب في كره الصحة والتخيير بين الحج والعمرة في اشهر الحج والانصراف الى عمرة مفردة في غيرها بل مال اليه جماعة من متأخري المتأخرين الى عدم اعتبار
التعيين بل في كشف اللثام هو الاقوى لان النسكين في الحقيقة غايتان للاحرام غير داخلين في حقيقته ولا تختلف حقيقة الاحرام نوعا ولا صنفا باختلاف
غاياته كالوضوء والغسل فالاصل عدم وجوب التعيين بعد حمل اخباره على الغالب او الفضل وكذا اخبار العدول والاشتراط ولان الاحرام بالحج يخالف
غيره من احرام سائر العبادات لانه لا يخرج منه بالفساد واذا عقد عن غيره او تطوعا وقع عن فرضه فجاز ان ينعقد مطلقا ولما يأتي من ان امير المؤمنين ع اهل
كاهلال النبي ص ولم يكن يعرف اهلاله ولما روته العامة من انه ص خرج من المدينة لا يسمي حجا ولا عمرة ينتظر القضاء بين الصفا والمروة الا ان الجميع كما ترى ضرورة
امكان منع كون النسكين غايتين للاحرام بل هو جزء من كل منهما كما هو ظاهر النصوص والفتاوى او صريحهما وان كان المتجه بناء على ذلك الاكتفاء بنية كل
منهما عن نيته كما في غيره من اجزاء العبادات الا انه يمكن القول باعتبارها لظاهر النص والفتوى ولا منافاة في ذلك لجزئيته كالطواف وركعتيه والسعي والوقوفين و

عن‌ها و تامل ان المراد من نية تعيينه نية النسك بل يمكن حمل النص والفتوى عليه فلم يكن ظاهرا فيها وان كان هو واضح الفساد ضرورة صراحة الفتاوى فيه
باعتبار نية مخصوصة للاحرام كغيره من اجزاء النسك على كل حال فلا داعي ح الى حمل اخبار التعيين والعدول والاشتراط على ما عرفت بل لعل الداعي الى خلافه
متحقق ومن لوازم ح اعتبار الوقوف في صحة الامتثال عليه مخالفة الاحرام لغيره من احرام العبادات لا يقتضي صحة دعوى عدمه ودعوى انه اخفقه عن غيره او
تطوعا وقع عن فرضه لم يحضرني دليل لها الان وان ارسلها هذا المستدل ارسال المسلمات نعم قد ذكرنا سابقا ان من تعين عليه الحج لا يجوز له الحج عن غيره تبرعا الا انه لو فعله
عن غيره مثلا يقع عن فرضه فهو امانة لا دليل عليه وان حكي عن الشيخ ولكن الذي يقتضيه الدليل بطلانه عن كل منهما فلاحظ وتامل وخبر علي بن جعفر المروي عن
قرب الاسناد مع انه غير جامع لشرائط الحجية غير صريح ولا ظاهر في ذلك بل ربما كان ظاهره الغلط اللفظي لا القصدي ولذا استدل به عليه وما عن امير المؤمنين
بعد تسليم كونه كذلك ولذا منع في المنع علم معرفة امير المؤمنين ع ما اهل به النبي ص ولعله لما في صحيح معوية بن عمار من ان عليا ع قال باربع وثلثين بدنة او
ست وثلثين فيكون المراد ح بقوله اهلالا كاهلال رسول الله ص الخفاف ما يمكن حمله على خصته بالحكم المزبور كما عساه يشعر به افتخاره به على غيره على انه غير منا
فٍ فيه من كون الاحرام مطلقا ضرورة كونه معينا الا انه لا يعلم خصوصه ومارد به العامة غير ثابت بل لتاب خلافه ودعوى ان الاصل عدم اعتبار التعيين
وكذا اطلاق الادلة واضح المنع بل الاصل يقتضي خلافه بعد ما عرفت من توقف الامتثال عليه لكون الاحرام جزء النسك المفروض تعلق الخطاب به وليس في
الادلة اطلاق يقتضي ذلك بل قد عرفت ظهور الادلة في خلافه فالمتجه ح اعتبار التعيين كغيره من العبادات كما صرح به الفاضل وغيره في غير كتاب بل لا يبعد
اعتبار التعيين لما يتعين من النسك على المكلف كما هو ظاهر النصوص والفتاوى وان استقرب الانصراف اليه في محكي كره وهي لكن فيه انه لا يصرفه الا النية مع فرض
عدم الصلاحية شرعا كما في صوم يوم شعبان بانه من شهر رمضان وكونه متعينا عليه لا يقتضي الانصراف مع فرض عدم ملاحظته من هذه الحيثية والا كان
ضربا من التعيين اما مع عدمه فالمتجه البطلان لعدم صدق الامتثال بعدم موافقة الامر على ما هو عليه ضرورة الاكتفاء في التعدد بالخطا والغلط ونحو العزم ونحو
ذلك ويمكن حمل كلام القائل بالاكتفاء على صورة وقوعه ملاحظا كونه المكلف به فا ... ح تعيين وان لم يشخصه في ذلك الحال الجهل وغيره والله العالم ولو
نوى نوعا ونطق بغيره عمدا او سهوا عمل على نيته بلا خلاف ولا اشكال ضرورة كون المدار في الاعمال على النيات بل في بعض النصوص السابقة التصريح بذلك
مضافا الى خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل اخاه عن رجل احرم قبل التروية فاراد الاحرام بالحج يوم التروية فاخطا فذكر العمرة فقال ع ليس عليه شيء
فليعتد بالاحرام بالحج ولو لم ينطق بشيء صحت وصح الاحرام ولم يكن عليه شيء كما نص عليه نحو صحيح حماد بن عثمان عن الصادق ع المتقدم سابقا بل ستعرف ان الاضمار
افضل ولو اخل بالنية اي لم يات بها اصلا عمدا او سهوا لم يصح احرامه بلا خلاف فيه كما في المد لكونها جزءا منه او شرطا فيه ففواتها على كل حال مخل به وسأل الحلبي في
الحسن الصادق ع عن رجل لبى بحجة وعمرة وليس يريد الحج قال ليس بشيء ولا ينبغي له ان يفعل ولا اشكال في ذلك بعدم اعتبار النية في الاحرام بناء على انه جزء من النسك
الذي يكفي نيته عن نية خصوص الاحرام ضرورة بناء الحكم هنا على اعتبار النية فيه وان قلنا بجزئيته كما عرفت الكلام فيه او على ان المراد فوات نية النسك
الذي يبطل معه الاحرام وان كان هو خلاف ظاهر الاصحاب او صريحهم اعتبار نية للاحرام بخصوصه كما في اجزاء الحج ولا يكفي نية العمرة او الحج عن نية له فالاولى
ح الجمع بين نية النسك وبين التفصيل للاجزاء ولا يكفي الاولى عن الثانية نعم يمكن الاكتفاء بالعكس مع فرض الاتيان بالاجزاء على انها اجزاء النسك المخصوص
والاولى الجمع ثم لا يخفى ان الحكم ببطلان الاحرام بفوات نيته عمدا او جهلا او سهوا لا يقتضي بطلان الحج بفواته كما عرفت الكلام فيه مفصلا في مسئلة نسيان
الاحرام اصلا او تركه جهلا فضلا عن نية خاصة نعم ظاهر العبارة وغيرها عدم كون الاحرام هو النية ضرورة مغايرة النية للمنوي وقد تقدم الكلام فيه
سابقا ولو احرم بالحج والعمرة لم يقع لهما لانهما لا يقعان بنية واحدة وفي احرام واحد بل عن الشيخ في ف الاجماع على عدم جواز القران بينهما باحرام واحد ولكن هل هو
فاسد لفساد المنوي وان كان في اشهر الحج كما في ير الفاضل او انه متى فعل ذلك وكان في اشهر الحج كان مخيرا بين الحج والعمرة اذا لم يتعين عليه احدهما والا كان المتعين
وان كان في غير اشهر الحج تعين للعمرة المفردة كما عن ق ط بل في كشف اللثام هو قوي على ما ذكرناه فانهما اذا لم يدخلا في حقيقة الاحرام فكانه نوى ان يحرم
ليوقع بعد ذلك النسكين وليس فيه شيء وان عزم على ايقاعهما في هذا الاحرام وان لم يكن في اشهر الحج وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه بل لا ينبغي التامل في
البطلان مع فرض ملاحظة المعية التي لا امر بها ومن هنا قال المص لو قيل بالبطلان في الاول ولزوم تجديد النية كان اشبه باصول المذهب وقواعده الا ان
ظاهره الصحة في الثاني ولعله لان الحج لما لم يمكن في غيرها لم يكن لنيته له الا لغوا محضا بل خطا وقرانا للتعويه والخطا به لا ينافي حصول البطلان
باعتبار عدم الاتيان بالمامور به على وجهه اللهم الا ان يفرض ملاحظة الاجتماع فيتجه الصحة في الثاني باعتبار عدم منافاة الصحة القسم المضموم اليه بخلاف
الاول لفاقد التعيين باعتبار صلاحية الوقت لكل منهما هذا وفي ك نسبة القول بالصحة في الاول الى ابن ابي عقيل وجماعة تبعا للكركي وفيه ان ابي عقيل لان
قال بصحة الاحرام بالحج والعمرة في نية واحدة بشرط سياق الهدي لكن لا يقول بالتخيير بل يقول بوجوب العمرة اولا ثم الحج وانه لا يحل من العمرة بعد الاتيان بافعالها
وانما يحل بعد الاتيان بافعال الحج وعلى كل حال فليس في خبر يعقوب بن شعيب دلالة على جواز الاحرام بهما قال سألت ابا عبد الله ع فقلت كيف ترى لي ان اهل
فقال ان شئت سميت وان شئت لم تسم شيئا فقلت كيف تصنع انت قال اجمعهما فاقول لبيك بحجة وعمرة معا ثم قال اما اني قد قلت لاصحابك غير هذا لان الظاهر
ارادة حج التمتع الذي دخلت العمرة فيه الى يوم القيمة وظاهر اخره انه قال لاصحابنا ما يوافق التقية واوضح منه صحيح الحلبي عنه ع قال ان عثمان خرج حاجا فلما
صار الى الابواء امر مناديا ينادي في الناس اجعلوها حجة ولا تمتعوا فنادى المنادي فمر المنادي بالمقداد بن الاسود فقال اما لتجدن عند القلائص
رجلا ينكر ما تقول فلما انتهى المنادي الى علي ع وكان عند ركائبه يلقمها خبطا ودقيقا فلما سمع النداء تركها ومضى الى عثمان وقال ما هذا الذي امرت
به فقال راي رايته فقال والله لقد امرت بخلاف رسول الله ص ثم ادبر موليا رافعا صوته لبيك بحجة وعمرة معا لبيك وكان مروان بن الحكم يقول بعد ذلك
لكاني انظر الى بياض الدقيق مع خضرة الخبط على ذراعيه وقد سمعت قول الرضا ع في صحيح ابن ابي نصر في المتمتع انه ينوي العمرة ويحرم بالحج وفي خبر اسمعيل

الجعفي قال خرجنا ومعنا اناس من اصحابنا فقال لنا زرارة لبوا بالحج فدخلنا على ابي جعفر ع فقلنا له اصلحك الله انا نريد الحج ونحن قوم صرورة
او كلنا صرورة فكيف نصنع فقال لبوا بالعمرة فلما خرجنا قدم عبد الملك بن اعين فقلنا له الا تعجب من زرارة قال لنا لبوا بالحج وان ابا جعفر ع قال لنا لبوا بالعمرة فدخل
عبد الملك بن اعين فقال له ان اناسا من مواليك امرهم زرارة ان يلبوا بالحج عنك وانهم دخلوا عليك فامرتهم ان يلبوا بالعمرة فقال ابو جعفر ع يريد كل انسان
منهم ان يسمع على حدة اعدهم علي فدخلنا فقال لبوا بالحج فان رسول الله ص لبى بالحج وفي خبر ابان بن تغلب قلت لابي عبد الله ع باي شيء اهل قال لا تسم حجا ولا عمرة
واضمر في نفسك المتعة فان ادركت كنت متمتعا والا كنت حاجا وفي خبر حمران بن اعين قال دخلت على ابي عبد الله ع فقال لي بم اهللت فقلت بالعمرة فقال
افلا اهللت بالحج ونويت المتعة فصارت عمرتك كوفية باعتبار الاهلال وحجة مكية باعتبار الاحرام لها من مكة بخلاف ما لو نوى المتعة فانهما معا يكونان
كوفيين لان حج التمتع الذي هو كوفي مركب منهما وعلى كل حال لا يخفى عليك بعض ذلك اشار الشهيد في س قال وروى زرارة ان المتمتع يهل بالحج فاذا طاف وسعى وقصر
اهل بالحج وفي صحيح الحلبي عن الصادق ع دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة وروى اسحق بن عمار نية المتعة وروى الحلبي ان عليا ع قال لبيك بحجة وعمرة معا ولا يبعد
بعد اجزاء الجميع اذ الحج المنوي هو الذي دخلت فيه العمرة فهو دال عليها بالتضمن ونيتهما معا باعتبار دخول الحج فيها والشيخ بالغ في الافضلية على نية المتعة والاهلال
بها وما دل الاخبار المعارضة لها قلت لا ريب في ان المتجه جواز الجميع عملا بجميع النصوص المراد منها جميعا الاشارة الى نية حج التمتع ولكن بعبارات متعددة منها
الاهلال بالحج مضمرا التمتع ومنها الاهلال بحجة وعمرة معا ولعل الاضمار افضل قال منصور بن حازم امرنا ابو عبد الله ع ان نلبي ولا نسمي شيئا وقال اصحاب
الاضمار احب الي وسأل اسحق بن عمار ابا الحسن موسى ع فقال الاضمار احب الي قلت ولا تسم شيئا بقي الكلام في شيء وهو ما لو نوى نسكا ناسيا غير المتعين
عليه فهل يصح للمتعين او يقع باطلا لها او يحتاج الى تجديد النية الاقوى الثاني بناء على ما عرفت من عدم الدليل على الصرف شرعا فيه كما ذكرنا الكلام فيه
والله العالم ولو قال ناويا احرم كاحرام فلان وكان عالما حين النية بما اذا احرم صح بلا خلاف ولا اشكال لوجود المقتضي من النية والتعيين وعدم المانع
وان كان جاهلا قيل والقائل الشيخ والفاضل في محكي مه وكره يصح اما بناء على ان الابهام لا يبطله فضلا عن الفرض او لصحيح الحلبي وحسنه عن الصادق ع
في حجة الوداع انه ص قال يا علي باي شيء اهللت فقال اهللت بما اهل به النبي ص وصحيح معاوية بن عمار عنه ع انه قال قلت اهلالا كاهلال النبي ص لكن قد
عرفت الكلام في الابهام بل قد عرفت انهما غير صريحين بل ولا ظاهرين في جهله بما احرم به النبي ص ولا في انه نوى كذلك لاحتمال انه يكون نوى حج القران كما
نواه النبي ص بل لعل قلت في الاخير بمعنى لفظت او نويت بل ربما قيل الظاهر انا هلالا لا مفعول له بل قد سمعت ما في بعض النصوص من انه ع قد كان
ساق اربعا او ستا وثلثين بدنة نعم عن اعلام الورى للطبرسي ره انه قال يا رسول الله ص لم تكتب لي باهلالك فقلت اهلالا كاهلال نبيك
ونحوه عن روض الجنان للرازي بل في خبر الحلبي ان النبي ص كان ساق مائة بدنة فاشركه في الهدي وجعل له سبعا وثلثين بدنة وهو ظاهر في عدم
توقف المانع من نية القران بل في الفقيه وكان النبي ص ساق معه مائة بدنة فجعل لعلي ع منها اربعا وثلثين ونحرها كلها بيده الى ان قال وكان علي
يفتخر على الصحابة ويقول من فيكم مثلي وانا شريك رسول الله ص في هديه من فيكم مثلي وانا الذي ذبح رسول الله ص هديه بيده الا ان اختلاف
النصوص بما سمعت واحتمال الاختصاص كما يومي اليه فخره به خصوصا مع احتماله ع نزول الحكم جديدا وكان متعذرا عليه حصول اليقين بما
هو مكلف به بخلاف من يعلم شغل ذمته بنوع كما في عدم الخروج بهما عما يقتضي اليقين خصوصا بعد ملاحظة عدم صدق الامتثال
اذا فرض كون زيد مثلا قارنا اللهم الا ان يفرض حج ولو في مكة وعد مثله حج قران كما نوى ومن هنا كان الاقوى البطلان وفاقا لجماعة ولكن على الصحة
فان بان له الحال قبل الطواف كما اتفق لعلي ع عمل على مقتضاه وفرض حج وفيه ما عرفت وان استمر الاشتباه لموت ونحوه قال الشيخ يتمتع احتياطا
للحج والعمرة لانه ان كان متمتعا فقد وافق وان كان غيره فالعدول عنه جائز وفيه ان العدول انما يسوغ في حج الافراد خاصة اذا لم يكن متعينا عليه على
ان العدول على خلاف القواعد الثابت منه حال معلومية المعدول عنه لا مشكوكيته ولعله لذا حكي عن بعض البطلان في الفرض لتعذر معرفة ما
احرم به فيكون من المجمل الذي لا يجوز الخطاب به مع عدم طريق لامتثاله وربما احتمل التخير كما في حالة الاطلاق ونسيان ما احرم به والجمع كما نوى في
شك فيه ولكن على كل حال قول المص وان كان جاهلا تمتع احتياطا للحج والعمرة ليس بجيد لما عرفت من ان القول بالتمتع مع استمرار الاشتباه لا مطلقا ولو
بان ان فلانا لم يحرم انعقد مطلقا مخيرا بين الحج والعمرة كما عن الشيخ والفاضل التصريح به ولو لم يعلم هل احرم ام لا كان بحكم من لم يحرم ولو طاف قبل
التعيين لم يعتد بطوافه لانه لم يطف في حج او عمرة ولا يخفى عليك ما في الجمع بعد فرض انه دليل الصحة في المفروض ما وقع من علي ع ضرورة كون المتجه
الاقتصار عليه فيما خالف القواعد وجوب التعيين ولا ريب في عدم تناوله لامثال ذلك كما هو واضح ولو نسي بماذا احرم كان مخيرا بين الحج والعمرة اذا لم يلزمه
احدهما والا صرف اليه كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم لانه كان له الاحرام بايهما شاء اذا لم يتعين عليه احدهما فله صرف احرامه الى ايهما شاء
لعدم الرجحان وعدم جواز الاحلال بدون النسك الا اذا صد او حصر ولا جمع بين النسكين في احرام اما اذا تعين عليه احدهما صرف اليه لان
الظاهر من حال المكلف الاتيان بما هو فرضه خصوصا مع العزم المقدم على الاتيان بذلك لو لوجوب وفيه ان التخير في الابتداء لا يقتضي ثبوته بعد
التعيين ضرورة تغير الموضوع المانع من جريان الاستصحاب وكذا عدم الرجحان وعدم جواز الاحلال بدون النسك ودعوى اقتضاء العقل التخير
لاجمال المكلف به وعدم طريق الى امتثاله يدفعها ان المتجه ارتفاع الخطاب به فيبطل لا التخير ولو فرض توقف التحليل على اختيار احدهما ليحصل
به الطواف المقتضي للتحليل والا كان محرما ابدا فهو ليس من التخير على نحو الابتداء ضرورة عدم تحقق خطاب به بل هو طريق لتحليله وانه او خالف كما انه لا
دليل على الظهور المزبور مع تعين احدهما عليه واصالة الصحة لا تقتضي التشخيص في وجه كما عساه يرشد الى ذلك في الجملة ما ذكروه من البطلان في مسئلة
الشك في انه هل نوى ظهرا او عصرا اذا لم يكن قد حفظ ما قام اليه الا عمل عليه للنص على ان الصحة اعم من الانصراف الى ما تعين عليه اذ الظاهر هو

فی واجبات الاحرام التلبیات الاربع

مع الجهل او النسیان او الغفلة او غیر ذلک نعم هو متجه بناء علی القصد شرعا نحو الصوم فی شهر رمضان ولکن لا دلیل علیه هنا کما اسلفناه وان ادعاه بعضهم بل ارسله ارسال المسلمات نعم قد یتوجه بتحقیط اصل الصحة اذا کان الفعل لا یصح الا للمعین وان وقع غفلة لغیره بل وان صح مع الغفلة ایضا فی وجه قوی باعتبار ان الاصل عدم الغفلة ومسئلة الشک فی الظهر والعصر مع فرض مخالفتها لذلک هی للنصوص فتدبر جیدا هذا وعن الشیخ فی ف یجعله عمرة لانه ان کان متمتعا فقد وافق وان کان غیره فالعدول منه الی غیره جائز قال واذا احرم بالعمرة لا یمکنه ان یجعلها حجة مع القدرة علی افعال العمرة فلهذا قلنا یجعلها عمرة علی کل حال وعن هی و تر انه حسن وهو المحکی عن احمد وعن الشافعی فی القدیم یتحری لانه اشتباه فی شرط العبادة کالاناءین المشتبهین ولا یخفی علیک ما فی الاصل وغیره نعم ما ذکره الشیخ فی ف مبنی علی ان له ذلک علی کل حال وان حکم العدول یشمله والا کان المتجه البطلان بمعنی سقوط الخطاب به بعد عدم الطریق الی امتثاله ولو بالاحتیاط بفعل کل محتمل فانه وان کان لیس هنا حجا بین النسکین بل هو مقدمة لیقین البرائة الا ان فعل احدهما بمقتضی التحلیل لا استماله علی الطواف ولعل مرادهم بالتخییر هذا المعنی لا ان خطابه یتقبل له التخییر کما فی الابتداء ومن ذلک یعلم لک الحال فیما ذکروه من الفروع فی المقام منها لو تجدد الشک بعد الطواف فی کره و تر جعلها عمرة متمتعا بها فی تر هو حسن ان لم یتعین علیه غیره والا صرف الیه ومنها لو شک هل احرم بهما او باحدهما معینا انصرف الی ما علیه ان کان معینا والا تخیر بینهما ولو صرفها الی احدهما وان کان الاصل البرائة وکان الاحرام لهما فاسدا فان الاصل الصحة وکذا لو شک هل احرم بهما او باحدهما مبهما فهو باطل بناء علی اشتراط التعیین وعن ط ان شک هل احرم بهما او باحدهما فعل ایهما شاء وهو اعم علی مختاره من احدهما معینا ومبهما فتدبر جیدا فان المقام غیر منقح فی کلامهم ولعل التحقیق ما عرفت من البطلان او التخییر علی الوجه الذی ذکرناه والانصراف الی المعین ان کان حصوصا مع عدم صحة غیره ولو غفلة لما عرفت والله العالم **الثانی** من واجباته التلبیات الاربع بلا خلاف فی اصل وجوبها فی الجملة بل الاجماع بقسمیه علیه مضافا الی النصوص التی سیمر علیک بعضها بل عن هی و کرة الاجماع علی عدم وجوب الزائد بل عن الاول منهما انه اجماع اهل العلم لکن عن الانتصار انه یلبی فرضا واجبا فیقول لبیک اللهم لبیک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک لبیک بحجة وعمرة او بحجة مفردة تمامها علیک لبیک ولنا اضاف الی ذلک لفاظا ومن التلبیات کان افضل وظاهره وجوب الخمس بل عن المهذب للبارع ان بها مولا اخر هو التسع ان کان تحققه کما انا لم نتحقق القول بالخمس الا لمن عرفت مع انه محجوج بما سمعت من الاجماع بقسمیه وما سمعته من النصوص نعم فی بعض النصوص الزیادة علی ذلک الا انها محمولة بقرینة ما عرفت علی ضرب من الندب کما صرح فی بعضها نعم لهم خلاف فی صورها وستعرف البحث فیه انشاء الله وکیف کان فلا خلاف فی انه لا ینعقد الاحرام لمتمتع بعمرة او حجة ولا لمفرد بعمرة ولا حاج الا بها بل الاجماع محصلا ومحکیا فی الانتصار والغنیة و(ض) والجواهر و کرة و هی و غیرها علی ما حکی عن بعضها علیه بمعنی عدم الاثم والکفارة فی ارتکاب المحرمات علیه قبلها قال الصادق عم فی صحیح معویة بن عمار لا باس ان یصلی الرجل فی مسجد الشجرة ویقول الذی یرید ان یقوله ولا یلبی ثم یخرج فیصیب من الصید وغیره فلیس علیه فیه شیء وفی صحیح ابن الحجاج فی الرجل یقع علی اهله بعد ما یعقد الاحرام ولم یلب قال لیس علیه شیء وفی صحیح حفص بن البختری ان الصادق صلی رکعتین فی مسجد الشجرة وعقد الاحرام فاتی بخبیص فیه زعفران فاکل منه وقال احدهما علیهما السلام فی مرسل جمیل فی رجل صلی فی مسجد الشجرة وعقد الاحرام واهل بالحج ثم مس الطیب واصاب طیرا او وقع علی اهله قال لیس بشیء حتی یلبی وفی مرسله الاخر عن احدهما علیهما السلام ایضا فی رجل صلی الظهر فی مسجد الشجرة وعقد الاحرام ثم مس طیبا او صاد صیدا او واقع اهله فلیس علیه شیء ما لم یلب وفی خبر ابن سنان المروی عن مستطرفات السرائر سئلت ابا عبد الله عم عن الاهلال بالحج وعقدته قال هو التلبیة اذا لبی وهو متوجه فقد وجب علیه ما یجب علی المحرم وفی صحیح حریز عن ابی عبد الله عم ایضا فی الرجل اذا تهیأ للاحرام فله ان یأتی النساء ما لم یعقد التلبیة او یلب وفی خبر زیاد بن مروان قلت لابی الحسن ما تقول فی رجل تهیأ للاحرام وفرغ من کل شیء الصلوة وجمیع الشروط الا انه لم یلب اله ان ینقض ذلک ویواقع النساء قال نعم وفی خبر الحسین بن سعید عن بعض اصحابنا قال کتبت الی ابی ابراهیم عم رجل دخل مسجد الشجرة فصلی واحرم وخرج عن المسجد فبدا له قبل ان یلبی ان ینقض ذلک بمواقعة النساء اله ذلک فکتب نعم ولا باس به وفی صحیح حفص بن البختری عن ابی عبد الله عم فیمن عقد الاحرام فی مسجد الشجرة ثم وقع علی اهله قبل ان یلبی قال لیس علیه شیء الی غیر ذلک من النصوص الدالة علی ذلک بل فی یب المعنی فی هذه الاحادیث ان من اغتسل للاحرام وصلی وقال ما اراد من القول بعد الصلوة لم یکن فی الحقیقة محرما وانما یکون عاقدا للحج والعمرة وانما یدخل ان یکون محرما اذا لبی والذی یدل علی هذا المعنی ما رواه موسی بن القسم عن صفوان عن معویة بن عمار وغیر معویة ممن روی صفوان عنه هذه الاحادیث یعنی الاحادیث المتقدمة وقال هی عندنا مستفیضة عن ابی جعفر وابی عبد الله علیهما السلام انهما قالا اذا صلی الرجل رکعتین وقال الذی یرید ان یقول من حج او عمرة فی مقامه ذلک فانه انما فرض علی نفسه الحج وعقد عقد الحج وقالا ان رسول الله صم حیث صلی فی مسجد الشجرة صلی وعقد عقد الحج ولم یقل صلی وعقد الاحرام فلذلک صار عندنا ان لا یکون علیه فیما اکل مما یحرم علی المحرم ولانه قد جاء فی الرجل یاکل الصید قبل ان یلبی وقد صلی وقال الذی یرید ان یقول ولکن لم یلب وقالوا قال ابان بن تغلب عن ابی عبد الله یاکل الصید وغیره فانما فرض علی نفسه الذی قال فلیس له عندنا ان یرجع حتی یتم احرامه فانما فرضه عندنا عظیمة حین یفعل ما فعل لا یکون له ان یرجع الی اهله حتی یمضی وهو مباح له قبل ذلک وله ان یرجع متی شاء واذا فرض علی نفسه الحج ثم اتم بالتلبیة فقد حرم علیه الصید وغیره ووجب علیه فی فعله ما یجب علی المحرم لانه قد یوجب الاحرام اشیاء ثلثة الاشعار والتلبیة والتقلید فاذا فعل شیئا من هذه الثلثة فقد احرم واذا فعل الوجه الاخر قبل ان یلبی فلبی فقد فرض ولا یخفی علیک ما فیه ضرورة صراحة النصوص فی عقد الاحرام لا الحج المراد منه ولو بالقرینة الاتیة وغیره مما ذکرنا الا انه لم یلب کما انها ظاهرة او صریحة فی انه ینقض الاحرام ورفع الید منه وان کان قد نواه ما لم یلب لعدم انعقاد الاحرام علی وجه یجب اکماله فیما ذکره وما حکاه عن ابان بن تغلب فالظاهر انه اجتهاد منه لا انه من قول الصادق عم ولا ریب فی مخالفته لظاهر النصوص بل والفتاوی بل یمکن تحصیل الاجماع علی خلافه علی ان من المعلوم شذوذ خبر احمد بن محمد قال سمعت ابی یقول فی رجل یلبس ثیابه ویتهیأ للاحرام ثم یواقع اهله قبل ان یهل

بالاحرام قال علیه دم وعن الاستبصار حمله علی الاستحباب ولا باس به وکیف کان فلا اشکال فی ظهور النصوص المزبورة فی عدم اعتبار مقارنة النیة للتلبیة الذی هو مقتضی الاصل ایضا کما هو معروف منه فی محله وظاهر المعظم بل الجمیع الا من ستعرف مضافا الی صحیح معویة بن عمار المتقدم سابقا فی البحث عن النیة اللهم انی ارید ان اتمتع بالعمرة الی الحج علی کتابک وسنة نبیک الی ان قال ویجزیک ان تقول هذا مرة واحدة حین تحرم ثم قم فامش هنیئة فاذا استوت بک الارض ماشیا کنت او راکبا فلب وصحیح عبد الله بن سنان سمعت ابا عبد الله عم یقول ان رسول الله صلعم لم یکن یلبی حتی یاتی البیداء وصحیح حفص بن البختری ومعویة بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج جمیعا عن ابی عبد الله عم اذا صلیت فی مسجد الشجرة فقل وانت قاعد فی دبر الصلوة ما یقول المحرم ثم قم فامش حتی تبلغ المیل وتستوی بک البیداء فاذا استوت بک فلب وان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت لبیت خلف المقام وافضل من ذلک ان تمضی حتی تاتی الرقطاء قبل ان تصیر الی الابطح وصحیح منصور بن حازم عن ابی عبد الله عم اذا صلیت عند الشجرة فلا تلب حتی تاتی البیداء حیث یقول الناس یخسف بالجیش وصحیح هشام بن الحکم عنه ایضا ان احرمت من غمرة او برید البعث صلیت وقلت ما یقول المحرم فی دبر صلوتک وان شئت لبیت من موضعک والفضل ان تمشی قلیلا ثم تلبی وحسن معویة بن عمار عنه عم ایضا قال صل المکتوبة ثم احرم بالحج او بالمتعة واخرج بغیر تلبیة حتی تصعد الی اول البیداء الی اول میل عن یسارک فاذا استوت بک الارض راکبا کنت او ماشیا فلب قال زرارة لابی جعفر عم متی الی قال اذا خرجت الی منی ثم قال اذا جعلت شعب الدب عن یمینک والعقبة عن یسارک فلب للحج وصحیح معویة سئلت ابا عبد الله عم عن التهیؤ للاحرام فقال فی مسجد الشجرة فقد صلی فیه رسول الله صلعم وقد تری اناسا یحرمون فلا تفعل حتی تنتهی الی البیداء حیث المیل فتحرمون کما انتم فی محاملکم تقول لبیک اللهم لبیک الحدیث الی غیر ذلک من النصوص الدالة علی تاخیر التلبیة عن نیة الاحرام ولعله لذا قال فی س ظاهر من الروایة والفتوی جواز تاخیر التلبیة عنها وفی التصریح کثیر منهم حتی قال الشیخ فی یب وقد وردت رخصة فی جواز تقدیم التلبیة فی الموضع الذی یصلی فیه فان عمل الانسان بها لم یکن علیه فیه باس وفی تضمنه کثیر منهم لم یعتبر المقارنة بینهما مطلقا والنصوص خالیة عن اعتبارها بل بعضها صریح فی عدمها الی غیر ذلک من کلماتهم المتضمنة للاعتراف بظهور النص والفتوی فی عدم اعتبارها واحتمال ارادة تاخیر النیة ایضا من النصوص یکون الالفاظ الفاظ العزم علی الاحرام دون نیته فی غایة البعد کاد یکون بعضها صریحا فی خلافه نعم قد یتوهم فی خصوص اخبار البیداء ارادة تاخیر الجهر بها لا اصل التلفظ بها ولو بقرینة ما دل من النصوص علی عدم تجاوز المیقات الا محرما کما جزم به الفاضل فی هی فی الجمع بینهما اذ الفرض ان بین البیداء وذی الحلیفة الذی هو المیقات میلا بل فی صحیح عمر بن یزید عن ابی عبد الله عم ان کنت ماشیا فاجهر باهلالک وتلبیتک من المسجد وان کنت راکبا فاذا علت بک راحلتک البیداء بل الشیخ قد جعله شاهد جمع بین النصوص علی التفصیل بین الماشی والراکب فیستحب للاول التلبیة من المسجد والثانی من البیداء وان کان فیه ان ذلک بالنسبة الی الاظهار لا اصل التلبیة لما فیه من المحذور السابق ومن الغریب ان بعض المحدثین مال الی وجوب تاخیر التلبیة الی البیداء فی هذا المیقات عملا بالاوامر المزبورة وهو غریب لا احد یمکن تحصیل الاجماع علی خلافه مضافا الی بعض النصوص المصرحة بالتلبیة من المسجد وظاهر الکلینی المفروغیة من ذلک واغرب منه جمعه بینها وبین ما دل علی عدم تجاوز المیقات الا محرما بان المراد من الاحرام عدم التهیؤ له والنیة وقول ما یقوله المحرم ونحو ذلک مما لا یبعد اطلاق اسم المحرم علیه اذ هو کما تری یقتضی جواز تاخیر التلبیة عن المواقیت اجمع مع التهیؤ فیها ویمکن تحصیل الاجماع علی خلافه ان لم تکن الضرورة ولو انه قصر الاحتمال المزبور علی خصوص هذا المیقات لمکان النصوص المزبورة لکان له وجه فی الجملة وان کان هو ایضا مخالفا لظاهر الاصحاب بل صریحهم ولیس الا ما ذکرناه من الوجه المزبور وهو وان کان ینافی الاستدلال بفحاوی عدم اعتبار المقارنة الا ان الدلیل غیر منحصر فیها کما عرفت علی کل حال فما فی اللمعة والتنقیح ومحکی تر وغیرها من اعتبار المقارنة ونحوها فی تکبیرة الاحرام بل حکی عن ابن حمزة وسعید ان کان الم نیة غیر امول الاول منهما اذا نوی ولم یلب او لبی ولم ینو لم یصح الاحرام والثانی انه یصیر محرما بالنیة والتلبیة او ما قام مقامها واضح الضعف وان استدل له بقاعدة الشغل المعلوم فساده فی محلها مضافا الی ما سمعته من الادلة فی خصوص المقام وبنصوص عدم تجاوز المیقات الا محرما التی من الواضح عدم دلالتها ضرورة عدم اقتضاء ذلک المقارنة المزبورة فان التراخی بینهما فی المیقات واضح التصور ومن الغریب ان بعض الافاضل بعد ان ذکر القولین جعل ادلة الطرفین نصوص البیداء ونصوص عدم تجاوز المیقات الا محرما ثم ذکر الجمع بینهما بوجهین احدهما ما ذکرناه من الاجمال فیه بانه لا ینم فی خبر الخبیص ونحوه منها والثانی ما سمعته من الشیخ فی یب ثم مال الیه وهو من غرائب الکلام للمعرفة من عدم دلالة نصوص عدم تاخیر الاحرام عن المیقات علی المقارنة المزبورة کعدم مدخلیة خبر الخبیص فی ذلک اذ لیس فیه الا جواز فعل المنافی قبل التلبیة ولو فی المیقات واغرب من ذلک میله الی الجمع بما سمعته من الشیخ الذی یمکن دعوی الضرورة علی خلافه کما اوضحناه سابقا فالمسئلة بحمد الله خالیة من الاشکال وان کثر بها بعض الناس الکلام علی ان ذلک واضح الثمرة بناء علی ان النیة هی الاخطار اما بناء علی الداعی کما هو التحقیق فلا ثمرة غالبا ضرورة عدم انفکاکه عن التلبیة المقصود بها عقد الاحرام هذا وفی الروضة قد اوجب المشهورة وغیره النیة للتلبیة ایضا وجعلوها مقدمة علی التقرب بنیة الاحرام بحیث یجمع النیتین حملة لتحقق المقارنة بینهما کتکبیرة الاحرام لنیة الصلوة وانما اوجبوا النیة للتلبیة دون التحریمة لان افعال الصلوة متصلة حسا وشرعا فتکفی نیة واحدة للجملة کغیرها من الاجزاء بخلاف التلبیة فانها من جملة افعال الحج وهی منفصلة شرعا وحسا فلا بد لکل واحد من نیة وعلی هذا فکان افراد التلبیة عن الاحرام وجعلها من جملة الافعال اولی کما صنع فی غیره وبعض الاصحاب جعل نیة التلبیة جزءا من نیة الاحرام وان حصل بها وصل ولا یخفی علیک خلو هذا الکلام عن التحصیل بل هو خلاف ظاهر النص والفتوی ضرورة اقتصارهما فی بیان کیفیة الاحرام علی ذکر نیته وان یقول لبیک الی لبس الثوبین وان کان هو سهل علی الداعی لکن مع ذلک لا ینبغی ترک الاحتیاط بفعل جمیع ذلک وکیف کان فقد ظهر لک مما ذکرنا انه لا ینعقد احرام المتمتع والمفرد الا بالتلبیة او بالاشارة للاخرس مع عقد قلبه بها کما هو المشهور لقول ابی عبد الله عم فی خبر السکونی المنجبر بالعمل ان علیا عم قال تلبیة الاخرس وتشهده وقرائته القرآن فی الصلوة تحریک لسانه واشارته باصبعه ولعل عدم ذکر عقد القلب فیه کما عن الاکثر للاکتفاء عنه بالاشارة بالاصبع التی لا یتحقق معناها بدونه بل الظاهر کون المراد منه بیان انها منه علی حسب ما یبرزه من غیرها من مقاصده کما اوضحنا فی کتاب

الصلوة لذا تركها ابو علي فاقتصر على عقد القلب قال فيما حكى عنه يجزيه تحريك لسانه مع عقده اياها بقلبه ثم قال ويلبي عن الصبي والاخرس والمغمى عليه واستدل له لخبر زرارة ان رجلا قدم حاجا لا يحسن ان يلبي فاستفتى له ابو عبد الله ع فامر ان يلبى عنه مؤيدا بقبول نفس الحج والعمرة النيابة وتبعه منه في كشف اللثام وحمل الامرين قال ولا منافاة بينه وبين قوله او لا يجزيه لعل المراد اجزاؤه عما يلزمه من مباشرته من تحريك اللسان ونحوه فلا محالة الفرق بين الخبر المعمول به بين الاصحاب وبين خبر زرارة ولا يخفى عليك ما فيه ضرورة امكان دعوى القطع بكون المراد من النص والفتوى اجزاء الاخرس بالاشارة كما في غيره المقام من غير حاجة الى الاستنابة لان اشارته قائمة مقام النطق من غيره كما هو واضح نعم قد يتوقف على مثله غير الناطق ان فرض خرسه على وجه يتعذر اليه الاشارة لعدم فهم معناه ابا اصم ونحوه ومن كالصبي ونحوه ممن لا يحصل منه الاشارة والله العالم ولو تعذر على الاعجمي التلبية قال الشهيد ففي ترجمتها نظر وروى ان غيره يلبي عنه وفي كشف اللثام لا يبعد عندي وجوب الامرين فالترجمة لكونها كاشارة الاخرس واوضح والنيابة لمثل ما عرفت وفيه ما تقدم سابقا فلا يبعد القول بوجوب ما استطاع منها والا اجزئ بالترجمة التي هي اولى من اشارة الاخرس ويحتمل الاستنابة عملا بخبر زرارة ولعله الى ذلك او الى سقوطها عنه يرجع ما ذكره وهي من انها لا تجوز بغير العربية مع القدرة خلافا لابي حنيفة فاجازها بغيرها كتكبيرة الصلوة بل ربما كان الاطلاق عدم الجواز بغير العربية المعلوم تقييده بالقدرة وعن ابن سعيد ان لم يتأت له التلبية لبى عنه غيره وهو يشمل الاخرس والاعجمي وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه والله العالم هذا كله في المتمتع والمفرد واما القارن فهو بالخيار ان شاء عقد احرامها وان شاء قلد او اشعر على الاظهر الاشهر بل المشهور للخبر المستفيضة منها قول الصادق ع في صحيح معوية ابن عمار يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم وقوله ايضا في صحيح عمر بن يزيد من اشعر بدنته فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير وقوله ايضا في صحيح معوية الاخر يقلدها بنعل خلق قد صليت فيه والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية وقوله ايضا في حسن معوية او صحيحه في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج الفرض التلبية والاشعار والتقليد فاي ذلك فعل فقد فرض الحج ولا يفرض الحج الا في هذه الشهور وقوله ايضا في خبر جميل واذا كانت البدن كثيرة قام بين اثنين منها ثم اشعر اليمنى ثم اليسرى ولا يشعر ابدا حتى يتهيأ للاحرام لانه اذا اشعر وقلد وجلل وجب عليه الاحرام وهو بمنزلة التلبية ونحوه صحيح حريز الى غير ذلك من النصوص فما عن السيد وابن ادريس من عدم الجواز الا بالتلبية لانها المجمع عليه المتيقن بعد الاعراض عن النصوص المزبورة بناء على اصلهما المفروغ من فساده في محله خصوصا في مثل المقام الذي يدعى القطع بمضمون النصوص المزبورة واضح الفساد بل المرتضى منهما عن محقق الخلاف وكذا ما عن الشيخ وابني حمزة والبراج من اشتراط الانعقاد بغيرها بالعجز عنها جمعا بين النصوص التي لا تعارض بينها كما هو واضح وكيف كان ففي عقد وغيرها وبايتهما التلبية او الاشعار والتقليد بدأ كان الاخر مستحبا ولكن قد اعترف غير واحد بعدم العثور على نص له وفيما حضرني من نسخ لعل اطلاق الامر يكفينا به كل من الثلثة كاف في ذلك وفيه انه لا يقتضي استحباب الاخر ولعل الاولى الاستدلال بعد التسامح بما دل على ان التلبية شعار المحرم وانما هي التي اجاب الناس بها نداء ابرهيم ع في اصلاب الرجال وارحام النساء وما دل على ان الاشعار يغفر الله لفاعله باول قطرة منه مضافا الى ما سمعته من النصوص التي يمكن استفادة الندب في جملة من الصور منها هذا وفي كشف اللثام بعد ان ذكر الندب عن الفاضلين قال والاقوى الوجوب لاطلاق الاوامر والتأسي وهو ظاهر من قبلهما اما السيد وبنو حمزة وادريس والبراج والشيخ في ط والجمل فحالهم ظاهر مما عرفت وفي ط ايضا ولا يجوز لهما يعني القارن والمفرد قطع التلبية الا بعد الزوال من يوم عرفة ونحوه في يه ايضا وفيها ايضا فرائض الحج الاحرام من الميقات والتلبيات الاربع والطواف بالبيت ان كان متمتعا ثلثة اطواف طواف للعمرة وطواف للزيارة وطواف للنساء وان كان قارنا او مفردا طوافان في المقنعة وسمع فاما القارن فهو ان يهل الحاج من الميقات بالحج والاهلال هو رفع الصوت بالتلبية الا ان يريد به الاحرام ثم انهما في باب صفة الاحرام ذكرا الدعاء الذي بعد النية وعقبا هذا بالتلبيات ثم قال وان كان يريد الاقران قال اللهم اني اريد الحج قارنا فسلم لي هديي واعني على مناسكي احرم لك جسدي الخ وظاهره دخول التلبيات ووجوبها ثم ذكر سلار مراسم الحج وافعاله وتروكه وعدد الافعال ثم قال وهذه الافعال على ضربين واجب وندب فالواجب النية والتجرد للاحرام ولبس ثوبيه والطواف والسعي والتلبية وسياق الهدي للمقرن والمتمتع وهو صريح في وجوب التلبية على الثلثة وفيه ان ذلك كله لا يدل على ازيد من وجوب التلبية في نفسه الذي يمكن استفادته ايضا من اطلاق الامر بها والمراد هنا عقد الاحرام بمعنى انه لا يجب عقده بالاخر بعد عقده باحدهما قد جيدا وفي موثق يونس الامر بالتلبية بعد الاشعار قال قلت لابي عبد الله ع اني قد اشتريت بدنة فكيف اصنع بها قال انطلق حتى تاتي مسجد الشجرة فافض عليك من الماء والبس ثوبيك ثم انخها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل ثم افرض بعد صلوتك ثم اخرج اليها فاشعرها من الجانب الايمن من سنامها ثم قل بسم الله اللهم منك ولك اللهم فتقبل مني ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبه وفي صحيح معوية بن عمار الامر بالتقليد بعد الاشعار قال يشعرها من جانبها الايمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيه وفي خبر السكوني عن جعفر سألته ما بال البدنة تقلد النعل وتشعر قال اما النعل فتعرف انها بدنة ويعرفها صاحبها بنعله واما الاشعار فانه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث اشعرها فانه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث اشعرها فلا يستطيع الشيطان ان يمسها وقال الفضل بن يسار قلت لابي عبد الله ع رجل احرم من الوقت ومضى ثم اشترى بعد ذلك بيوم او بيومين بدنة فاشعرها وقلدها فقال ان كان ابتاعها قبل ان يدخل الحرم فلا بأس قلت فانه اشتراها قبل ان ينتهي الى الوقت الذي يحرم منه فاشعرها وقلدها ايجب عليه حين فعل ذلك ما يجب على المحرم قال لا ولكن اذا انتهى الى الوقت فليحرم ثم يشعرها ويقلدها ثم ان لبيك نصب على المصدر واصله لبا لك اي اقامة او اخلاصا من لب بالمكان اذا اقام به او من لب الشيء وهو خالصه ثني تأكيدا اي اقامة بعد اقامة او اخلاصا بعد اخلاص هذا بحسب الاصل وقد صار موضوعا للاجابة وهي هنا للنداء الذي امر الله تعالى به ابرهيم ع بان يؤذن في الناس بالحج ففعل واجابه من الناس من هو في اصلاب الرجال وارحام النساء فجعله الله شعارا لهم ويجوز كسر ان على الاستيناف وفتحها بنزع الخافض وهو لام التعليل وفي الاول تعميم فكان اولى واما الاشعار والتقليد وقد تقدم الكلام في كيفيتهما في محلهما فلاحظ وتامل وكيف كان فقد اختلف كلام الاصحاب في صورها اي التلبيات الاربع الواجبة ففي مع

وبعض نسخ المقنعة ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ظاهر ويحكى هي بل هو جزم الكركي وسبطه والاصبهاني وغيرهم وقيل كما عن رسالة علي بن بابويه وبعض نسخ المقنعة والقديمين والامالي والفقيه والمقنع والهداية وظاهر النخ يضيف الى ذلك ان الحمد والنعمة لك والملك لك لا شريك لك لما سمعته من صحيح معوية بن عمار وصحيح عاصم بن حميد المروي عن قرب الاسناد للحميري ان رسول الله ص لما انتهى الى البيداء حيث الميل قربت له ناقته فركبها فلما انبعثت به لبى بالاربع فقال لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك ثم قال ههنا يخسف بالاخابث وقيل كما في عد ود والتبصرة ومحكي الجامع بل يقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك وكذا عن جمل السيد وشرحه وظ في الغنية ولكن المهذب لكن بتقديم لك على والملك وعن ئر والاصباح ذكره بعده وقبله جميعا ولا ريب في ان الاول اظهر لقول الصادق ع في حسن معوية بن عمار وصحيحه والتلبية ان تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك ذا المعارج لبيك الى قوله واعلم انه لا بد لك من التلبيات الاربع التي كن اول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبى المرسلون فانه انما اوجب التلبيات الاربع وهي تتم بلفظ لبيك الرابع وفي صحيح عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك من المسجد تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ذا المعارج لبيك بحجة تمامها عليك لبيك واجهر بها كلما ركبت وكلما نزلت وكلما هبطت واديا او علوت اكمة او لقيت راكبا وبالاسحار بضميمة الاجماع السابق على عدم وجوب ما زاد على الاربعة ولعل مبنى القول الثاني جعل الاشارة بالتلبيات الاربع في حسن معوية وصحيحه الى ما قبل الخامسة وما سمعته من صحيح عاصم بن حميد مضافا الى ما عن الفقه المنسوب الى الرضا ع ثم تلبي سرا بالتلبية وهي المفروضات تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك هذه الاربعة مفروضات والى قول الصادق ع في خبر الاعمش المروي عن الخصال وفرائض الحج الاحرام والتلبيات الاربع وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك الا ان ذلك لا يعارض صريح صحيح عمر بن يزيد المتقدم المعتضد بالاصل ولكن الاحتياط الاضافة اما لك كما في هذه النصوص وصحيح ابن سنان عن الصادق ع او بعد لبيك الثالثة كما قال في خبر يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار عن ابويهما عن الحسن العسكري ع فنادى منادي ربنا عز وجل يا امة محمد ص فاجابوه كلهم وهم في اصلاب ابائهم وارحام امهاتهم لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك قال فجعل الله تلك الاجابة شعار الحج ومرسل الصدوق عن امير المؤمنين ع قال جاء جبرئيل ع الى النبي ص فقال ان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية لبيك اللهم لبيك الى اخر ما ذكر في ذلك الخبر واما القول الثالث على كثرة القائل به بل في سر انه اشهر والصواب وان كان الاول مجزيا والاضافة اليه احسن فلم اظفر له بخبر كما اعترف به غير واحد لا من الصحيح ولا من غيره في الكتب الاربعة ولا في غيرها لا بتقديم لك على الملك ولا تأخيره ولا ذكره مرتين قبله وبعده ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط وفي س انه يستحب فيها الطهارة والتوالي بغير تخلل كلام الا اذا رد السلام والصلوة على النبي ص عند فراغها والدعاء بعدها ولا باس به فان لم يحضرني الان من النص ما يفيد ذلك كله وعلى كل حال فقد ظهر لك مما ذكرنا سابقا من النصوص ومعقد الاجماعات انه لو عقد نية الاحرام ولبس ثوبيه ثم لم يلب وفعل ما لا يحل للمحرم فعله لم يلزمه بذلك كفارة اذا كان متمتعا او مفردا لعدم انعقاد احرامه وكذا لو كان قارنا ولم يشعر ولم يقلد بل ربما ظاهرها انه لا يجب عليه استيناف النية بعد ذلك كما هو مقتضى الاصل بل اطلاق النص والفتوى فيكفي الاتيان بالتلبية من دون تجديد ووجهه بكون المنوي عند عقد الاحرام اجتناب ما يجب على المحرم اجتنابه من حين التلبية نحو نية الصوم عن المفطرات من الفجر فلا يندرج فعل شيء منها بعدها قبله لكن عن المرتضى وجوب الاستيناف ولعله لانتقاض الاحرام بفعل المنافي وربما دل عليه مرسل سويد من النصوص السابقة وفيه ان فعل المنافي لا يقتضي النقض كما لو فعله بعد التلبية والخبر مع ارساله يمكن حمل النقض في سؤاله على ضرب من المجاز نعم لو اراد ابطال النية الاولى برفع اليد من اصل الاحرام بناء على ما ذكرناه من ان له ذلك قبل التلبية احتاج الى تجديدها لانتقاضها ثم لا يخفى عليك ظهور عبارة المتن في عدم اعتبار مقارنة النية للتلبية كما عرفت تحقيقه فيما تقدم بل ولا لشد الازار كما حكاه في س عن بعض الاصحاب وان كان لم نتحققه للاصل واطلاق الادلة السابقة ويمكن حمله على ارادة عدم جواز عقد الاحرام الا وهو لابس للثوبين وان كان لا يفسد الاحرام بذلك على الاصح كما ستسمع تحقيقه ان شاء الله ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة والله العالم الثالث لبس ثوبي الاحرام وهما واجبان بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في ... بل في ... الاجماع على ذلك بل قصر الشيخ وبنو حمزة والبراج وزهرة وسعيد الاحرام في ثوب على الضرورة بل عن القاضي منهم التصريح بعدم جواز الاحرام في ثوب الا لها كل ذلك مضافا الى الامر بلبس الثوبين في المعتبرة المستفيضة كصحيح ابن عمار ووهب وصحيح هشام بن الحكم وغيرها وان كان هو في سياق غيره مما علم ندبه خصوصا بعد ملاحظة ما سمعته من الاجماع والى التاسي بالنبي ص والائمة الهدى ع فان ثوبي رسول الله ص اللذين احرم فيهما كانا يمانيين عبري واظفار وفيهما كفن وعلى ما رواه ابن عمار عن الصادق ع وفي مرسل الحسن علي ع عن بعضهم احرم رسول الله ص في ثوبي كرسف فما في كشف اللثام من ان لبس الثوبين ان كان على وجوبه اجماع كان هو الدليل والا فالاخبار التي ظفرت بها لا تنص عليه مستندا مع ان الاصل العدم وكلام ... يحتمل الاتفاق على حرمة ما يخالفهما والتمسك بالتأسي ايضا ضعيف فان اللبس من العادات الى ان يثبت كونه من العبادات لا يخفى عليك ما فيه نعم في س بعد ان اوجب لبس الثوبين قال ولو كان الثوب طويلا فاتزر ببعضه وارتدى بالباقي او توشح اجزاء وفيه مضافا الى ما فيه لما ذكرناه اولا عدم صدق لبس الثوبين عليه اللهم الا ان يراد بهما الكناية عن تغطية المنكبين وما بين السرة الى الركبة وهو لا يخلو من وجه وان كان الاولى والاحوط التعدد والامر في ذلك سهل انما الكلام في اعتبار ذلك في صحة الاحرام وعدمه قال في س وهل اللبس من شرائط الصحة حتى لو احرم عاريا او لابسا مخيطا لم ينعقد نظر وظاهر الاصحاب انعقاده حيث قالوا لو احرم وعليه قميص نزعه ولا يشقه ولو لبسه بعد الاحرام وجب شقه واخراجه من تحت كما هو مروي نعم ظاهر ابن الجنيد اشتراط التجرد وفي كشف اللثام قلت كلامهم هذا انما يدل على عدم الانعقاد فان الشق والاخراج من تحت للتحرز عن ستر الراس فلعله لم يوجبوه اولا لعدم الانعقاد ثم الاصل عدم اشتراط الانعقاد به وقد يفهم من خبري عبد الصمد

ابن بشير وخالد بن محمد الاصم الفارقين بين جاهل الحكم وعالمه اذا لبسه قبل التلبية وقال ابو علي ولبس بعقد الاحرام الا من المخيطات بعد الغسل والتجرد
والصلوة وفي الكرها انه لو اخل باللبس ابتداء فقد ذكر جمع من الاصحاب انه لا يبطل احرامه وان اثم وهو حسن ونحوه عن الكركي وثاني الشهيدين ولعله الاقوى وفاقا
لمن عرفت بل لا اجد فيه خلافا صريحا الا ما سمعته من الاسكافي ولا ريب في ضعفه فان الامر باللبس بعد اطلاق ما دل على حصول الاحرام بالنية والتلبية لا يدل
على ازيد من الاثم كالنهي في صحيح معوية عن ابي عبد الله ع لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوبا تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين
الا ان لا يكون لك نعل مضافا الى صحيح معوية بن عمار وغير واحد عن ابي عبد الله ع في رجل احرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا يشقه وان كان لبسه بعدما
احرم شقه واخرجه مما يلي رجليه وفي صحيحه الاخر عنه ع ايضا اذا لبست قميصا وانت محرم فشقه واخرجه من تحت قدميك ونحوه حسنه الاخر وفي حسنه الاخر
عنه ع ايضا اذا لبست ثوبا في احرامك لا يصلح لك لبسه فلب واعد غسلك وان لبست قميصا فشقه واخرجه من تحت قدميك وعلى كل حال فلا اشكال في ظهور
الاول منها وغيره في صحة الاحرام ضرورة انه لو كان مثل ذلك مانعا للانعقاد كما سمعته احتمالا له من الاصبهاني بل مال اليه بعض المحدثين لوجب تجديد النية و
التلبية والتصريح الفتوى كما يكون ان صريحين في خلافه والحسن الاخر محمول على ضرب من الندب الا انما امره بالشق للقميص والاخراج من تحت القدمين بل ينبغي
الجزم في صورة الجهل لخبر خالد بن محمد الاصم قال دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء فاقبل الناس عليه يشقون قميصه وكان
صلبا فرآه ابو عبد الله ع وهم يعالجون قميصه يشقونه فقال له كيف صنعت فقال احرمت هكذا في قميصي وكسائي فقال انزعه من راسك ليس ينزع هذا من رجليه
انما جهل فاتاه غير ذلك فسأله فقال ما تقول في رجل احرم في قميصه قال ينزعه من راسه وخبر عبد الصمد بن بشير عنه ايضا قال جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي
وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا شق قميصك واخرجه من رجليك فانه عليك بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد فطلع ابو عبد الله ع
فقام على باب المسجد فكبر واستقبل الكعبة فدنى الرجل من ابي عبد الله ع وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل اعجميا فقال
ابو عبد الله ع ما تقول قال كنت رجلا اعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت احج لم اسأل احدا عن شيء فافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد
وان علي بدنة فقال له متى لبست قميصك ابعد ما لبيت ام قبل قال قبل ان البي قال فاخرجه من راسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل اي رجل ركب
امرا بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعا وصل ركعتين عند مقام ابراهيم ع واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل
بالحج واصنع كما يصنع الناس وربما فهم منهما خصوصا الاخير عدم الانعقاد مع عدم الجهل الا انه لا دلالة فيهما بل اطلاق الصحيح الاول يقتضي خلافه والله
العالم واما كيفية لبسهما فظاهر الاصحاب الاتفاق على الاتزار باحدهما كيف شاء بل صرح في س بجواز عقده بخلاف الرداء لكن خبر ابي سعيد الاعرج عن الصادق ع
النهي عن عقده في عنقه وكذا خبر علي بن جعفر المروي عن كتاب مسائله وعن قرب الاسناد للحميري عن اخيه ع قال المحرم لا يصلح له ان يعقد ازاره على رقبته ولكن
يثنيه ولا يعقده وعن الاحتجاج للطبرسي ان محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري كتب الى صاحب الزمان ع يسأله هل يجوز ان يشد المئزر على عنقه بالطول او يرفع
طرفيه الى حقويه ويجمعهما في خاصرته ويعقدهما ويخرج الطرفين الاخيرين بين رجليه ويرفعهما الى خاصرته ويشد طرفه الى وركيه فيكون مثل السراويل يستر
ما هناك فان المئزر الاول كنا نتزر به اذا ركب الرجل جمله انكشف ما هناك وهذا استر فاجاب ع جائز ان يتزر الانسان كيف شاء اذا لم يحدث في المئزر حدثا
بمقراض ولا ابرة يخرجه به عن حد المئزر وغرزه غرزا ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض واذا غطى السرة والركبة كلتيهما فان السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية
السرة والركبة والاحب الينا والاكمل لكل احد شده على السبيل المعروفة المالوفة للناس جميعا واما الثاني فعن جماعة انه يرتدي به اي يلقيه على عاتقيه جميعا ويستر بهما
بدنه وعن بعض يتوشح به وعن اخرين يتوشح به اي يدخل طرفه تحت ابطه الايمن ويلقيه على عاتقه الايسر كالتوشح بالسيف على ما عن الازهري بل غيره وقد
صرح غير واحد منهم بانه يتخير ما يفعل المحرم الا ان الظاهر عدم وجوب شيء من الهيئتين للاصل فيجوز التوشح بالعكس وغيره من الهيئات ولعل من اقتصر
على الارتداء او التخيير بينه وبين التوشح يريد التمثيل وان كان الارتداء اولى بالهيئات المتعيرة في النصوص عنه بالرداء المنساق منه الارتداء به على حسب المعتاد
ففي صحيح ابن سنان والتجرد في ازار ورداء او عمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء وفي خبر محمد بن مسلم يلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء بل ربما مال المصنف الى تعينه
بعض المحدثين لكنه في غير محله نعم صرح في س بعدم جواز عقد الرداء كالمحكي عن الفاضل وغيره بخلاف الازار ولعله لموثق سعيد الاعرج سأل ابا عبد الله ع
عن المحرم يعقد رداءه في عنقه قال لا واما الازار فلا باس به للاصل وقول ابي جعفر ع في خبر القداح ان عليا ع كان لا يرى باسا بعقد الثوب اذا قصر ثم يصلي
لكن قد سمعت ما في مكاتبة الحميري فالاولى تركهما امكن ابقوه على كل حال فقد ذكر غير واحد انه يعتبر في الازار ستر ما بين الركبة والسرة وفي الرداء كونه ما
يستر المنكبين بل في الرياض نفي الاشكال عن ذلك بل قيل ان الشرط الثاني بالوضع وفيه انه لا دليل على ذلك بل مقتضى الاصل واطلاق النص والفتوى خلافه
وقوله في خبر الاحتجاج فانا السنة الخ ظاهر في الندب ولعله لذا قال انه لا يمكن الرجوع فيه الى العرف ولعله الاقوى هذا وقد ظهر لك مما سمعته من النص
والفتوى ان محل اللبس قبل عقد الاحرام بل هو من جملة الاشياء التي يتهيأ بها للاحرام على وجه يكون حاصلا حال عقده الاحرام ومن هنا قال الفاضل في
محكي هي اذا اراد الاحرام وجب عليه نزع ثيابه ولبس ثوبي الاحرام بان يتزر باحدهما ويرتدي بالاخر ونحوه غيره نعم لا يجب استدامة اللبس ما دام محرما كما قطع
به في الاصل بعد صدق الامتثال بالطبيعة وكيف كان فيعتبر في ثوبيه في المصباح ومختصره والاقتصاد وشم وفي والغنية ونعه وغيرها على ما حكي عن بعضها
انه يجوز الاحرام فيما يجوز لبسه في الصلوة كالثوب المنسوج كلا او بعضا من شعر ما لا يؤكل لحمه فضلا عن جلده الذي هو ليس بثوب عرفا فلا يقع
في الماكول منه فضلا عن غيره على اشكال في القول الثاني في حسن حريز وصحيحه كل ثوب يصلى فيه فلا باس بالاحرام فيه بناء على ارادة المنع من الباس
في مفهومه ولو بقرينة ما سمعته من الفتاوى بل عن الكفاية انه المعروف بين الاصحاب بل في المفاتيح يشترط فيهما كونهما مما تجوز فيه الصلوة بلا خلاف
بل ربما استظهر ذلك من هي وغيره من غاد نقل الخلاف بل هو فيهما لما دل على نجاسة دوام لبسهما والتكفين بهما والطواف بهما ونحو ذلك مما

كلاهما

يدل على قابليتهما للصلوة التي لا ينفك المكلف عنها فضلا عن الطواف وصلوته بل يستفاد منه ح اعتبار عدم نجاسة بغير المعفو عنه كما صرح به
في س وك وغيرهما مؤيدا بما في حسن معوية بن عمار وصحيحه ايضا سئله عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال لا يلبسه حتى يغسله واحرامه تام وفي كشف اللثام
ونحوه عن الخبر من نص ابن حمزة على عدم جواز الاحرام في الثوب النجس في ط ولا ينبغي الا في ثياب طاهرة نظيفة وفي ير ولا يحرم الا في ثياب طاهرة نظيفة
ونحوه تر وغيرها ممن تاخر عنها ولكن فيه انهما يدلان على عدم جواز لبس النجس حال الاحرام مطلقا الا انه قال في كشف ويمكن حمله على ابتداء اللبس لانه من المستبعد
وجوب الازالة عن الثوب دون البدن الا ان يقول بوجوب ازالتها عن البدن ايضا للاحرام وان لم اقف على مصرح به وان كان الاحتياط يقتضي ذلك
وفيه انه غير قابل لارادة حال الابتداء خاصة منه نعم هو دال عليها ولو بدعوى ظهوره في اعتبار طهارتهما حال الاحرام ابتداء واستدامة فيقتصر على الاول
لاعتضاده بالفتاوى ويدع غيره الباقي على حكم الاصل مؤيدا ذلك بحسن معوية بن عمار او صحيحه عن ابي عبد الله ع سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه
وغيرها التي احرم فيها قال لا باس بذلك ان كانت طاهرة بناء على ارادة الجمع من المقارنة فيه فيتم التأييد به على الوجه المزبور نعم لا يبطل الاحرام بذلك
ان لم يكن نجسا وما يعتبر فيها ما عرفته من عدم شرطيته اصل اللبس فيه فضلا عن صفات الملبوس والله العالم وعلى كل حال فهل يندرج في المفهوم المزبور نبا
على ما ذكرنا عدمه في الحرير للرجال الذي صرح به غير واحد بل لا اجد خلافا فيه مضافا الى خبر ابي بصير قال سئل ابو عبد الله ع عن الخميصة سداها ابريسم و
لحمتها من غزل قال لا باس بان يحرم فيها انما يكره الخالص منه ونحوه خبر ابي الحسن النهدي المعلوم منه ارادة الحرمة من الكراهة فيهما ولان لبسهما محرم ومن هنا
يتجه الاستدلال زيادة على ذلك بان وجوب اللبس بناء على ما عرفته لا يجتمع مع النهي عنه ومنه يعلم عدم الجواز في المغصوب وفي جلد الميتة وفي المذهب
للرجال بل لو قلنا بشرطية الاحرام بلبسهما اشترطا بالحلية ولو لان دليل الشرطية لا يشمل المحرم فلا يجوز ح في الحرير للرجال ولا في جلد الميتة والمغصوب والمذهب
وبذلك كله يظهر لك ما في كشف اللثام من المناقشة في اعتبار جميع ما يشترط في ثوب الصلوة اذ لا دليل له الا الخبر في الطهارة وظاهرهما طهارة الحرام الى
التطهير كلما يتنجس وجوبا او استحبابا ومفهوم خبر حريز وهو بعد التسليم لا ينص على الحرمة ولو سلم لم يفهم العموم خصوصا المتنجس الذي عرض له المانع من
الصلوة ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه نعم لو لم نقل بوجوب اللبس شرطا ولا شرعا فالحرير المغصوب والجلد والمذهب والميتة عامة المحرم وغيره لا
يفتقر الى دليل خاص وما عداها على الحل لكن قد عرفت الدليل على الوجوب شرعا وعدم تعرض الشيخ في الجمل وابن ادريس وسعيد لاعتبار ما قلناه فيهما لا
يقتضي الجواز كاقتصار السيد في الجمل على الابريسم وابن حمزة على النجس والمفيد على الديباج والحرير والخز المغشوش بوبر الارانب والثعالب بل قد يتوقف المفهوم
السابق المعتضد بما عرفت باعتبار عدم كون الازار حاكيا للعورة كما جزم به في س بل جعل اعتبار ذلك في الرداء احوط وان قال في لك اطلاق عبارات الاصحاب يقتضي
جواز الاحرام فيهما مطلقا اذ قد يمنع في نحو عبارات المصنف وما شابهها الذي هو معقد نفي الخلاف وغيره بل استحباب التكفين بهما اسبابا بالنبي ص مشعر بذلك فهل يجوز
الاحرام في الحرير للنساء قيل والقائل المفيد في كتاب احكام النساء وابن ادريس فيما يحكى عنه والفاضل في عدة من كتبه بل نسب الى اكثر المتاخرين نعم لجواز لبسهن له
في الصلوة فيندرج في خبر حريز السابقين مضافا الى الاصل وصحيح يعقوب بن شعيب قلت لابي عبد الله ع المرأة تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج
فقال نعم لا باس به وتلبس الخلخالين والمسك وعن نهاية المسكة بالتحريك سوار من الذبل وهي قرون الاوعال وقيل جلود دابة بحرية وعلى كل حال فلا ريب في
ظهوره فيما في حال الاحرام فلا وجه للمناقشة فيها من هذه الجهة وخبر النضر بن سويد عن ابي الحسن ع سألته عن المرأة المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها الا المصبوغ
بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين ولا حليا تتزين به لزوجها ولا تكتحل الا من علة ولا تمس طيبا ولا تلبس حليا ولا فرندا ولا باس بالعلم في الثوب والقفاز كما
شيء يعمل لليدين ويحشى بقطن تلبسهما المرأة للبرد او ضرب من الحلي لليدين والرجلين والفرند بكسر الفاء والراء ثوب معروف وقيل والقائل الشيخ والصدوق لا
يجوز بل هو ظاهر ما سمعته سابقا من عبارة المفيد والسيد لقول الصادق ع في صحيح العيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين وخبر ابي
عيينة سألته ايضا ما يحل للمرأة ان تلبس وهي محرمة فقال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير قال اتلبس الخز قال نعم قلت فان سداه ابريسم وهو حرير قال ما لم يكن خالصا
فلا باس وخبر اسمعيل بن الفضل سألت ابا عبد الله ع عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس ثوبا حريرا وهي محرمة قال لا ولها ان تلبسه في غير احرامها وموثق ابي بكير عن بعض اصحابنا
انه النساء تلبس الحرير والديباج الا في الاحرام وخبر سماعة سألته عن المحرمة تلبس الحرير فقال لا يصلح ان تلبس حريرا محضا لا خليط فيه فاما الخز والعلم في الثوب
فلا باس ان تلبسه وهي محرمة وان مر بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستتر بيدها من الشمس وتلبس الخز اما انهم يقولون ان في الخز حريرا وانما يكره الحرير المبهم وفي
موثقه الاخر عنه ايضا لا ينبغي للمرأة ان تلبس الحرير المحض وهي محرمة فاما في الحر والبرد فلا باس وخبر جميل المروي عن نوادر البزنطي سألته عن المتمتع كم يجزيه قال شاة وعن
المرأة تلبس الحرير قال لا وخبر جابر المروي عن الخصال عن ابي جعفر ع ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلوة واحرام وخبر ابي بصير سألته عن القز تلبسه المرأة
في الاحرام قال لا باس انما يكره الحرير المبهم وخبر ابي الحسن الاحمسي عن ابي عبد الله ع سألته عن العمامة السابرية فيها علم حرير تحرم فيها المرأة قال نعم انما كره ذلك اذا
كان سداه ولحمته جميعا حريرا ثم قال ابو عبد الله ع قد سألني ابو سعيد الاعرج عن الخميصة سداها ابريسم وكان وجد البرد فامرته ان يلبسها ولا ريب في ان الاجتناب
هو الاحوط وان كان الذي في هذه النصوص ولو بملاحظة لا ينبغي ولا يصلح ولفظ الكراهة ونحو ذلك يقتضي الحمل على الكراهة جمعا بين النصوص بل هي فيه اشد
منها في الصلوة وهو اولى من الجمع بينها بحمل نصوص الجواز على الممتزج ونصوص المنع على الخالص من وجوه وهل يلحق الخنثى في ذلك بالرجل او بالمرأة نظر كما في لك من
تعارض الاصل والاحتياط بل الاشكال في اصل جواز لبسها وان كان قد يقوى الاول لان الاحتياط ما لم يكن واجبا للمقدمة لا يعارض الاصل ثم ان الظاهر
عدم وجوب لبس ثوبين بخصوص الاحرام للمرأة بحيث تحتاط بهما وان احتمله بعض الافاضل بل جعله احوط ولكن الاقوى ما عرفت خصوصا بعد عدم شمول النصوص
السابقة للاناث لا بقاعدة الاشتراك التي يخرج عنها لظاهر النص والفتوى والله العالم ولا خلاف كما لا اشكال في انه يجوز ان يلبس المحرم اكثر من ثوبين للاصل
وحسن معوية بن عمار المتقدم المشتمل على السؤال عن قرن المحرم ثياب غير الاحرام معها وحسن الحلبي وصحيحه سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يتردى بالثوبين قال نعم

والتلثمان شاء يغطي بها الحر والبرد ونحوه خبره عنه ايضا وما عن الشيخ وجماعة منهم الفاضل في هي وير وكره من الاقتصار على مضمونه وليس خلافا محققا وعلى
تقديره فلا ريب في ضعفه للاصل الذي لا ينافيه الخبر المزبور مضافا الى الحسن الاول ولعله لذا عبر المص وغيره بما سمعت وكذا لا يجوز له ان يبدل ثياب احرامه
للاصل ولقول الص ع في حسن الحلبي وصحيحه لا باس بان يحول المحرم ثيابه قلت اذا اصابها شيء قال نعم وان احتلم فيها فليغسلها وفي خبر الاخر عنه ايضا سالته عن
المحرم يحول ثيابه فقال نعم وسالته يغسلها ان اصابها شيء قال نعم واذا احتلم فيها فليغسلها وموثقه ايضا في ... معوية لا باس بان يغير المحرم ثيابه لكن اذا دخل
مكة لبس ثوبي احرامه اللذين احرم فيهما وكره ان يبيعهما ويحمل الامر فيه على الندب كما عن ظاهر المبسوط والتهذيب قال المص وغيره فاذا اراد الطواف فالافضل ان يطوف
فيهما وان قيل قد يوهم الوجوب عبارة الشيخ وجماعة ولا ريب في انه احوط وان كان الاول اقوى واذا لم يكن مع الانسان ثوبا الاحرام وكان معه قباء جاز لبسه مقلوبا
بجعل ذيله على كتفيه بلا خلاف اجده في اصل الحكم بل عن ظاهر كرة وهي انه موضع وفاق بل ان عن المنتهى ... غير واحد من متأخري المتأخرين لقول الصادق ع
في صحيح الحلبي اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وصحيح عمر بن يزيد يلبس المحرم الخفين اذا لم يجد نعلين وان لم يكن
له رداء طرح قميصه على عنقه او قباءه بعد ان ينكسه وحسن معوية بن عمار وصحيحه لا تلبس ثوبا له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ولا ثوبا تدرعه ولا سراويل الا ان لا
يكون لك ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلين وخبر علي بن ابي حمزة اذا اضطر المحرم الى ان يلبس قباء من برد ولا يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وخبر مثنى الحناط عمن
اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فلينكسه ويجعل اعلاه اسفله ويلبسه وفي رواية اخرى يقلب ظهره بطنه اذا لم يجد غيره وفي رجل هلكت نعلاه ولم
يقدر على نعلين قال له ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك وليشقه من ظهر القدم وان لبس الطيلسان فلا يزره عليه وان اضطر الى قباء من برد ولم يجد ثوبا غيره
فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظهر القدم ويلبس المحرم القباء
اذا لم يكن له رداء ويقلب ظهره لبطنه والظاهر من الاخير وصحيح عمر بن يزيد الاكتفاء في جواز لبسه بفقد الرداء خاصة كما هو مفاد غيره من النصوص وصريح ير
وغيرهما خلافا لما عساه يظهر من المص من اعتبار فقدهما بل في كشف اللثام انه نص كثير منهم ومن الاخبار قال وزادت الاضطرار الا ما سمعته من خبر عمر بن يزيد
ومحمد بن مسلم فليس فيهما اضطرار لا فقد غير الرداء ووافقهما الشهيد وهو غير بعيد على القول بوجوب لبس الثوبين مع الامكان مع احتمال ان لا يكون الواجب
الا الثوبين المعهودين وهما غير المخيطين اذا وسلم الاتفاق فلعلهما الاحوط عنده التجنب لغير ضرورة ومنها ان لا يكون له ثوب او لا رداء لا يمكنه الاتزار به فيتزر
اما بقباء او سراويل او نحوهما فهذه المسئلة وما ياتي من فقد الازار مسئلة واحدة ولعله غير مخالف لما قلناه نعم قد يظهر من بعض النصوص الاكتفاء بعدم الثوبين
اذا لم يكن غيره وعلى كل حال فالاقوى ما عرفت من الاكتفاء في جواز لبسه بفقد احدهما ومقتضاه جواز لبسه مع فقد الازار خاصة ولا يخلو من تامل
اللهم الا ان يريد الاتزار بالرداء ولبس القباء عوضا عنه او ما سمعته من كشف اللثام من الاتزار بالقباء ولكن فيه انه خلاف المستفاد من النصوص المزبورة
الا ان يدعى استفادة ذلك من نصوص السراويل بناء على انها مثال للمطلق المخيط مع فقد الازار وهو لا يخلو من وجه وكيف كان فالتحقيق جواز لبس القباء
مع فقد الرداء بل الظاهر وجوبه ح كما صرح به في الدروس وغيرها عملا بظاهر الامر هنا مضافا الى الامر بلبس الثوبين الذين هذا بدل احدهما ويمكن حمل الجواز
في المتن عليه ما يشمل الوجوب كما ان المراد بالاضطرار ح ما يشمل عدم وجوب ثوب غيره او الحاجة ونحوه فاحتاج الى لبسه ولو مع الاضافة الى رداء الاحرام
ثم ان المحكي عن ابن ادريس التصريح بان المراد من النكس جعل الذيل على الكتفين وتبعه الشهيد والفاضل في عد ويحتمله تعبير جماعة باللبس مقلوبا ويشهد له مضافا
الى بعد غيره عن صدق اسم اللبس بعض الاخبار السابقة وعن اخرين تفسيره بجعل الباطن الظاهر ويشهد له بعض اخر من النصوص ولعله لذا اكتفى الفاضل
بكل من الامرين جمعا بينهما بالتخيير كما عن ابن سعيد ولعل الاولى منه الجمع بين الامرين لعدم المنافاة بل يمكن حمل عبارة المتن عليه ولم اجد من صرح بوجوبه
في ذلك الاجماع على الاجزاء بالاول ... عدم قائل بتعيين ... الاخرى بل قد يناقش فيما ذكره من الجمع بان ظاهر بعض ما دل عليه لو بقرينة قوله ولا
يدخل يديه في يديه ارادة عدم النكس الذي لا يحتاج معه الى النهي عن ذلك فيكون المستفاد متنافيين ولهذا جمع بينهما بالتخيير اللهم الا ان يراد من النهي المزبور
بيان حكم نفسه لحكم المقلوب على الهيئة المزبورة وعلى كل حال فلا اشكال في اجزاء الجميع بل والعكس خاصة بناء على ما سمعته من الاجماع المزبور ثم ان
الظاهر عدم الفدية مع اللبس على الوجه المزبور كما صرح به غير واحد منهم الفاضل في محكي كرة وهي ومنتهى بل عن الشيخ نفي الخلاف فيه اذا توشح به ولعل الامر
بالقلب او النكس والنهي عن ادخال اليدين لذلك نعم هي عليه لو لبسه لا على الوجه المزبور بل لو ادخل يديه في يديه كان عليه ذلك وان كان مقلوبا هذا وفي ك
اللثام اختصاص الحكم بالقباء وفي صحيح عمر بن يزيد عن الصادق ع ان لم يكن معه رداء طرح قميصه على عنقه او قباءه بعد ان ينكسه واختاره في ... قلت هو الاقوى حملا لما في
النص من القباء على المثال ... منه يظهر قوة ما سمعته من كشف اللثام ثم ان صريح النص والفتوى ستر الكتفين به نحو الرداء لكن في محكي ... توشح به ولا يدخل كتفيه
للاحتياط خلافا لابي حنيفة ولا اعرف مستنده بل ظاهر الادلة خلافه والله العالم واما احكامه فمسائل **الاولى** لا يجوز لمن احرم بنسك ان ينشئ احراما
اخر قبله او بغيره حتى يكمل افعال ما احرم له بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص المشتملة على كيفية حج التمتع المصرحة بان
اهلال الحج بعد التقصير المحلل لاحرام العمرة والى الامر باتمام العمرة والحج الظاهر في عدم جواز ما ينافي قبل الاتمام بل وصحته وح فلو احرم قبل السعي عامدا او قبل اكماله
للعمرة كان مشرعا واحرامه الثاني باطلا ويجب عليه اكمال العمرة بل وكذا لو كان ناسيا وان لم يكن اثما فاما لو احرم متمتعا ودخل مكة واحرم بالحج قبل التقصير ناسيا
لم يكن عليه شيء من دم او قضاء التقصير او غير ذلك وكانت عمرته صحيحة واحرامه للحج صحيحا بلا خلاف محقق اجده في صحتهما كما اعترف به غير واحد بل ربما ظهر
من بعضهم الاجماع عليه بل هو صريح الفاضل في محكي الخ على تمامية العمرة مع انه حكى فيه وفي محكي ... وهي قولا لبعض الاصحاب ببطلان الاحرام الثاني والبقاء
على الاحرام الاول فان فيه الاول لو اخل بالتقصير ساهيا وادخل احرام الحج على العمرة سهوا لم يكن عليه اعادة الاحرام وتمت عمرته اجماعا وصح احرامه ثم نقل الخلاف
في وجوب الدم خاصة وعلى كل حال فهو الحجة مضافا الى المعتبرة المستفيضة المتضمنة بما سمعت كصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله ع في رجل متمتع نسي ان يقصر

حتى احرم بالحج قال يستغفر الله ولا شيء عليه وتمت عمرته وصحيح ابن الحجاج سألت ابا ابراهيم ع عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه
واحل ونسي ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة وطوافها وطواف الحج على اثره وصحيح معوية بن عمار سألت ابا عبد الله ع عن رجل اهل
بالعمرة ونسي ان يقصر حتى دخل بالحج قال يستغفر الله تعالى ولا شيء عليه وتمت عمرته الى غير ذلك من النصوص التي لا معارض لها سوى خبر ابي بصير الذي قاصر
عن المعارضة من وجوه فيحمل على صورة العمد او يطرح ولكن قيل والقائل الشيخ وبنو زهرة وحمزة والبراج والفاضل في ... على ما حكي عن بعضهم عليه دم لموثق
اسحق بن عمار قلت لابي ابراهيم ع الرجل يتمتع فينسى ان يقصر حتى يهل بالحج قال عليه دم يهريقه الذي يخص به ما في الصحاح السابقة بناء على حجيته ولكن حمله
على الاستحباب اظهر كما عن الصدوق والحلي والديلمي واكثر المتاخرين بل هو المشهور بينهم فيرجح على التخصيص خصوصا بعد شذوذ ظهور تلك الصحاح في
عدم وجوب شيء عليه الا انه مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط كما لا ينبغي تركه في كون الدم شاة كما عن الفقيه والمهذب والاشارة وان كان الخبر مط بل عن ابن حمزة ...
فيما بينه ... دم مط الا ان يدعي انسياقه منه وفي الفتاوى الى الشاة والله العالم هذا كله مع النسيان وان فعل ذلك عامدا قيل والقائل الشيخ وابنا حمزة وسعيد
والفاضل في جملة من كتبه بل في ... ذلك نسبته الى الشهرة بطلت عمرته وصارت حجته مبتولة لموثق ابي بصير بل في هي والمخ ذلك وقصر صحيح عن ابي عبد الله ع
المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة وخبر محمد بن سنان عن العلا بن الفضيل سألته عن رجل متمتع طاف ثم اهل بالحج قبل
ان يقصر قال بطلت متعته وهي حجة مبتولة وقيل والقائل ابن ادريس والفاضل في المختلف والشهيد في س يبقى على احرامه الاول وكان الثاني باطلا للنهي
عنه المقتضي لفساده ... وعدم جواز ادخال الحج على العمرة في ان التقصير منها بل هو معقد اجماع هي ... واما افعال العمرة بل هو ايضا ظاهر غيره فما في ... من
خروجه عنها لكونه محللا واضح الضعف فان حصول التحليل به لا ينافي كونه من افعالها مثل التسليم في الصلوة على الاصح وح فالاحرام قبله كالاحرام قبل السعي
من افعالها منهي عنه او غير مامور به على انه لو كان الاحرام صحيحا باعتبار كون التقصير خارجا عن العمرة لا يخرج صحة العمرة لا بطلانها وصيرورتها مبتولة كما
هو مقتضى النص والفتوى فلا محيص ح عن القول ببطلان الاحرام مضافا الى نوع خلاف ... ان نوى حج التمتع وعكس صلاة الظهر ان ادخل غيره والجبران
قصوره عن اثبات حكم مخالف للاصل مع عدم الصراحة لاحتمال الحمل على متمتع عدل الى الافراد ثم لبى بعد السعي كما في س بل قال لانه روى التصريح بذلك في رواية اخرى
ولعله اراد الموثق في رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدو له ان يجعلها عمرة فقال ان كان لبى بعد ما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له الذي في مسئلة
جواز الطواف للمفرد والقارن قبل المضي الى عرفات لكن ذلك لجميعه كما ترى ولذا كان ظ المص الميل الى غيره بقوله والاول هو المروي ضرورة كون الخبر الموثق والصحيح
الصالح المخرج به عن الاصل بناء على ان التقصير من اجزاء العمرة والا فبناء على خروجه عنها وانه محلل كما في لك يمنع ح مخالفة الفسخ للاصل لعدم كون ح ادخالا للعمرة
على الحج اللهم الا ان يقال ان ظاهر الادلة وقوع الحج بعد التقصير وان قلنا انه خارج عن العمرة وعلى كل حال فالخبر المزبور صالح للخروج به عن ذلك كله خصوصا بعد
الاعتضاد بالشهرة والخبر الاخر بعد احتمال الحمل المزبور او فساده ضرورة كون مفروض المسئلة في المتمتع الذي هو حقيقة في الملتبس بالمبدا والاعم منه
والماضي والعادل عن الافراد الى التمتع متمتع مجازا فالمتجه العمل به ولكن في الاجزاء به عن فرضه الذي هو التمتع اشكال باعتبار انه عدل اختيارا ولم
يات بالمامور به على وجهه ولذا كان خيرة ثاني الشهيدين وسبطه العدم ذلك وان احتمل الاجزاء ايضا لخلو الخبر الوارد في مقام الحاجة عن الامر بالاعادة ولا ريب
في ان الاول احوط ان لم يكن اقوى والجاهل كالعامد للاطلاق المقيد بخصوص الناسي لما عرفت نعم الظاهر قصر الحكم المزبور على خصوص مضمون الخبر
اما غيره فيبنى على مقتضى الاصل الذي سمعته من الحلي بقي شيء وهو ان الخبرين المزبورين لم يتعرضا لاستيناف احرام جديد للحج الافراد اذ الاجزاء بالاحرام
المزبور بعد ان لم يكن مامورا به بل منهيا عنه باعتبار ادخاله على العمرة لا وجه له كالاجزاء باحرام العمرة الذي كان منويا به غيره مع قوله ع فيهما
بطلت متعته المراد به بطلان عمرة تمتعه التي من افعالها الاحرام الا اني لم اجد نصا صريحا بتجديد الاحرام الا اني لم اجد مصرحا بتجديد الاحرام للحج الافراد مع
منفيا في مفروض المسئلة نعم في الذخيرة بعد ذكر الخبرين قال ومقتضاهما بطلان المتعة وليس فيهما خصوصا المعتبرة منهما تصريح بعدم الحاجة الى تجديد
الاحرام كما هو مذهب الجماعة وكيف كان فلعل عدم تجديد الاحرام لظهور الخبرين ولو من جهة قوله مبتولة والخلو عن ذكره في مقام البيان وغير ذلك في انقلاب
فعله الى حج الافراد وان كان ذلك باختياره بل وان اثم فيه الا انه كالانقلاب القهري الذي يجتزى فيه بالاحرام الاول ودليل ذلك الخبران ففيهما ايضا مخالفة للاصول
من هذه الجهة والله العالم **المسئلة الثانية** قد تقدم الكلام مفصلا في انه لو نوى الافراد ثم دخل مكة جاز ان يطوف واجبا للحج ويسعى ويقصر ويجعلها
ويجعلها عمرة ويتمتع بها ما لم يلب فان لبى انعقد احرامه وليس له العدول ح وقيل كما عن ابن ادريس لا اعتبار بالتلبية وانما هو بالقصد فلاحظ وتامل بل
وتقدم ايضا الكلام في المسئلة **الثالثة** وهي اذا احرم الولي بالصبي جرده من فخ على معنى انه يحرم به من الميقات ولكن لا يجرده عن المخيط الا من فخ او انه
لا يحرم به الا من فخ كما تقدم تحقيقه ذلك لعل ظاهر المص هنا الاول ولكن مقتضى قوله وفعل به ما يجب على المحرم وجنبه ما يجتنبه عدم الاقتصار على نزع
المخيط بل غيره من تروك المحرم ولم اجد به نصا صريحا لاحد بل مقتضى صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع انظروا الى من كان معكم من الصبيان فقدموه
الى الجحفة او الى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليه وصحيح زرارة عن احدهما ع قال اذا حج الرجل
بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي ويفرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون عنه قال يذبح عن الصغار
ويصوم الكبار ويتقى ما يتقي المحرم من الثياب والطيب فان قتل صيدا فعلى ابيه فداؤه فالمتجه الاقتصار على خصوص نزع المخيط مع الاحرام بهم عن الميقات
دون غيره من تروك المحرم نعم لو قلنا ان ابتداء الاحرام بهم من فخ لم يكن اشكال ح في جريان حكم الاحرام ح منه كما هو واضح وكيف كان فلو فعل الصبي
ما يجب به الكفارة او الفداء على المكلف لزم ذلك الولي في ماله كما في عد ومحكي ... بل قيل ... وان كان لا صراحة بل ولا ظهور في عبارتها ... خطاب
الصبي بالاجتناب خصوصا غير المميز منه وانما الواجب على الولي ان يجنبه فهو غرم ادخله هو عليه بالاحرام به كالنفقة الزائدة ولصحيح زرارة السابق لكن فيه

مثل الصيد خاصة مع ان الظاهر المصرّح والفاضل في د وغيرهما عدم الفرق بين ما يوجب الكفارة عمداً وسهواً كالصيد وما في معناه وما يوجب الكفارة عمداً لا سهواً الا ان المحكي عن الشيخ واكثر الاصحاب كما في د والذخيرة اختصاص الحكم بالاول قال في د اقتصاراً فيما خالف الاصل على موضع النص وهو الصيد اي وما في معناه مما يوجبها عمداً وسهواً اذ لا قائل بالوجوب فيه خاصة بل لعل الاجماع المركب على خلافه فيختص الوجوب بما يوجبها الا عمداً للقاعدة المزبورة التي لا يعارضها كون الولي المخاطب فان ذلك لا يوجب الكفارة عليه بعد الاصل وعدم تناول ادلتها كما اختاره في د ولكن قد يناقش بانها بان الولي هو السبب شرعاً في ترتيب ذلك كون عمد الصبي خطأ انما هو في الديات وخطأ الكفارات والفداء اشبه شيء بخطابات الاسباب وظهور كون الصيد على الاب في الذبح عليه والصوم عليه وغير ذلك مما تسمعه مما يظهر منه ترتيب هذه الاحكام للاحرام عليه دون الصبي خصوصاً عن المنتهى وبذلك كله يظهر لك شدة ضعف ما عن ابن ادريس من عدم الوجوب مطلقاً لان عمد الصبي خطأ فلا يجب عليه ما يجب في العمد وجوابها كما ان قاعدة الاقتصار تقتضي عدم وجوبه ايضاً فيما يجب على العامد والناسي لان الوجوب على الناسي على خلاف الاصل وانما وجب هنا بالنص والاجماع والخطاب الشرعي انما يتوجه على المكلفين خصوصاً دعوى ان عمده خطأ حتى في المقام ضرورة كون المسلم منه في الديات وبذلك ظهر لك ان الاقوال ثلاثة بل والرابع والخامس التفصيل بايجاب الفداء في مال المولى عليه لانه مال وجب بجنايته كما لو اتلف مال غيره وهو خيرة كره ومحتمل ط والكفارة على الولي ولا يجب على الولي ... فيهما عن صريح ط وكره ولا يخفى عليك ما فيهما بعد الاحاطة بما ذكرناه خصوصاً في الصيد فالمتجه ح ما هو ظاهر المصنف من ترتب الكفارة والفداء على الولي مطلقاً هذا كله فيهما واما بالنسبة الى غيرهما كما لو عقد له على امرأة كان باطلاً بل عن المنتهى ان جامعها حرمت عليه ولو جامع في الفرج عمداً قبل الوقوف بعرفات فسد حجه ووجب عليه بدنة دون الولي بل لعله لا خلاف في عدم وجوبه على الولي للاصل وغيره واما الوجوب عليه فلعله لعموم دليله لكن المحكي عن ط وف وير والجواهر العدم فسد به الحج لتعمده الجماع كما عن الجواهر نافياً للخلاف فيه اولاً لكون عمده خطأ ولأن الخطاب انما يتوجه الى المكلف ودعوى ان ذلك من باب الاسباب فيخاطب به بعد بلوغه لا حال صباه وكذا المجنون متوقفة على الدليل وعليه ففي وجوب مؤونة القضاء على الولي نظر اقربه الوجوب عند الشهيد قدس سره ولعله لانه السبب في وجوبه عليه وفيه تردد لكن يجزي القضاء كما لو وجب عليه كحجة الاسلام والمباشر اقوى من السبب فلذا وجب عليه صورة البدل دون مبدله وكيف كان فاذا قضى لم يجزه القضاء عن حجة الاسلام فيجب عليه الا اذا كان قد كمل في الفاسد قبل المشعر بناء على انه كالمدرك للذي قد عرفت البحث فيه ولو وجب القضاء وحج الاسلام اخر القضاء وان تقدم بل قيل لو نواه بطل وانصرف الى حجة الاسلام بل جوزنا القضاء في الصغر فشرع فيه وبلغ قبل الوقوف انصرف الى حجة الاسلام فقد يقال حمله ... الكلام في هذه المسائل وغيرها فلاحظ وتامل وكلما يعجز عنه الصبي يتولاه الولي من تلبيته وطواف وسعي وغير ذلك لما سمعته من النص مضافاً الى صحيح ابن الحجاج سألت اباعبد الله ع وكنا تلك السنة مجاورين واردنا الاحرام يوم التروية فقلت ان معنا مولوداً صبياً فقال مروا امه فلتلق حميدة فلتسألها كيف تفعل بصبيانها فاتتها فسألتها فقالت لها اذا كان يوم التروية فجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم ثم احرموا عنه ثم قفوا به في المواقف واذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه ثم زوروا به البيت ثم مروا الخادم ان يطوف به بالبيت وبين الصفا والمروة واذا لم يكن الهدي فليصم عنه وليه اذا كان متمتعاً وغيره من النصوص ويجب على الولي الهدي من ماله ايض لانه كالنفقة الزائدة او الصوم عنه اذا لم يجده كما سمعته في صحيح معوية وخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع يصوم عن الصبي وليه اذا لم يجد هدياً وكان متمتعاً كقول الباقر ع في خبر عبد الرحمن بن اعين الصبي يصوم عنه وليه اذا لم يجد هدياً وفي خبر الاخر متمتعاً فاحرمنا ومعنا صبيان فاحرموا ولبوا كما لبينا ولم نقدر على الغنم قال فليصم عن كل صبي وليه وفي موثق اسحق سألت اباعبد الله ع عن غلمان لنا دخلوا معنا بعمرة وخرجوا معنا الى عرفات بغير احرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم بناء على ارادة الصبيان من الغلمان وقد سمعت ما في صحيح زرارة السابق المراد من الكبار منه على ما صرح به غير واحد المميزون ومنه يستفاد الاجتزاء بصوم المميز منهم ولعله اليه اشار المص بقوله وروي اذا كان الصبي مميزاً جاز امره بالصيام عن الهدي ولو لم يقدر على الصيام صام عنه وليه مع العجز عن الهدي بعينه ما في غيره من النصوص من صيام الولي عنه والا فهو ليس كما ذكره بل لم نعثر على خبر بالمضمون المزبور نعم استدل له بعضهم على ذلك ايض بموثق سماعة سأل اباعبد الله ع عن رجل امر غلمانه ان يتمتعوا قال عليه ان يضحي عنهم قلت فانه اعطاهم دراهم فبعضهم ضحى وبعضهم امسك الدراهم وصام قال قد اجزء عنهم وهو بالخيار ان شاء تركها قال ولو انه امرهم فصاموا اجزء عنهم وفيه ان الظاهر ارادة المماليك من الغلمان فيه على انه ليس تمام المضمون المزبور بل قد ينافيه في ارادة المميزين من الكبار في الخبر المزبور وفيه تعين على الولي الذبح او الصوم اذا لم يجد ولو سلم فالمتجه التخيير جمعاً بعد عدم تحققنا ما ارسله المص بما وصل الينا من النصوص من ترتيب صوم الولي على عجز الصبي عن الصوم بل مقتضى اطلاق الامر في صحيحي معوية وابن الحجاج وغيرهما خلافه ولعله لذا في كشف اللثام بعد ان ذكر وجوب الهدي على الولي من ماله قال فان فقده صام او امر الصبي بالصوم واما ما عساه يظهر من صحيح معوية من اعتبار عدم وجدان الصبي الهدي في صوم الولي فلم نجد به قائلاً بل ظاهر الاصحاب على خلافه فيجب حمله على ارادة معنى عنهم من قوله منهم فيه وقد يظهر الى منه الاخبار بجميع ذلك وان كان لم يتحقق عنده ما قد عرفت فالاولى والاحوط ذبح الولي فان لم يجد صام من غير فرق بين المميز وغيره والله العالم **المسئلة الرابعة** اذا اشترط في احرامه ان يحله حيث حبسه ثم احصر تحلل بلا اشكال ولا خلاف نصاً وفتوى لكن الكلام في انه هل يسقط الهدي قيل والقائل المرتضى والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل في حصر يه وكره وقو وهي وصد وحكي على ما حكي عن بعضهم ثم يحل بمجرد الاحصار من غير ان يحتاج الى الهدي وهو ح فائدة الشرط بل في المنتهى الاول نسبه الى الاجماع عليه بل قال فيه لا فائدة لهذا الشرط الا ذلك واطلاق الاية محمول على من لم يشترط وهو المحكي عن حجة صحيح ذريح المحاربي عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج واحصر بعد ما احرم كيف يصنع قال فقال اوما اشترط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من احرامه عند عارض عرض له من امر الله تعالى فقلت بلى قد اشترط ذلك قال فليرجع الى اهله حلاً لا احرام عليه ان الله تعالى احق من وفى بما اشترط عليه فقلت عليه الحج من قابل قال لا وصحيح البزنطي سألت اباعبد الله ع عن محرم انكسرت ساقه اي شيء يكون حاله واي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء فقلت من النساء والثياب والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم وقال اوما بلغك قول ابي عبد الله ع وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي ولو بقاعدة تاخير البيان

عن وقت الحاجة لو كان واجباً من الاخبار يستفاد الاسقاط بل كل ما دل على مشروعية الشرط المزبور بناء على افادته ذلك وقيل والقائل الاسكافي والشيخ في محكي ف وط والمص في فع والفاضل في المخ وغيرهم لا يسقط وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها الاصل وعموم الاية وغيرها والاحتياط وقول الصادق ع في خبر عامر بن عبد الله بن جذاعة المروي عن الجامع من كتاب المشيخة لابن محبوب في رجل خرج معتمراً فاعتل في بعض الطريق وهو محرم قال ينحر بدنة ويحلق رأسه ويرجع الى رحله ولا يقرب النساء فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً فان برئ من مرضه اعتمر ان كان لم يشترط على ربه في احرامه وان كان قد اشترط عليه فليس عليه ان يعتمر الا ان يشاء فيعتمر ويجب ان يعود للحج الواجب المستقر او للاداء ان استمرت الاستطاعة في قابل والعمرة الواجبة كذلك في الشهر الداخل وان كانا متطوعين فهما بالخيار مؤيداً بما تسمعه من صحيح معوية في حصر الحسين ع وح ففائدة الاشتراط جواز التحلل كما عن ط وف والمهذب في المحصور ولكن في المصدود اي عند الاحصار كما عن ير وكره وهي بمعنى انه من غير تربص كما في فع وكشفه والمحكي عن شرح ترددات الكتاب لقول الصادق ع في صحيح معوية ان الحسين بن علي عليهما السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ علياً ع وهو بالمدينة فخرج في طلبه فادركه بالسقيا وهو مريض فقال يا بني ما تشتكي قال رأسي فدعا علي ع ببدنة فنحرها وحلق رأسه ورده الى المدينة بناء على انه كان قد اشترط باعتبار كونه مستحباً فلا يتركه الحسين ع فقد لح بالتاسي وبانه مشروع التعجيل لا في السقوط اذ احتمال سقوط الوجوب خاصة لم نعرف قولاً به بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه ونحوه صحيح رفاعة عنه لكن فيه انه ع كان ساق بدنة فنحرها وحلق رأسه وح يكون خارجاً عما نحن فيه اذ الظاهر عدم خلاف معتد به في عدم سقوط الهدي عنه بل عن الايضاح ان عليه اجماع الامة فيحمل التحرير فيه على البعث للنحر في محله ثم الحلق بعده وان كان بعيداً بل يمكن دعوى القطع بفساده وليس هو اولى من حمل سوق البدنة فيه على سوقها الاعلى كونه نحر فيه ان يكونا ح معاداً بن على المط نعم لا اشكال في ان حكم القارن البعث وان اشترط لصحيح محمد بن مسلم ورفاعة عن الباقر ع والصادق ع القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني يبعث بهديه قلنا هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج عنه وما عن الفقيه من عدم البعث فيه ايض واضح الضعف وانه من تحريف النساخ وعلى كل حال فيكون فائدة الشرط تعجيل التحليل في المحصور وبدونه لا يجوز ما لم يبلغ الهدي محله كما هو مقتضى الاية المحمول اطلاقها على غير صورة الشرط واجماع المرتضى لم يتحقق بل لعل المحقق خلافه والصحيحان لا صراحة فيهما بعدم الهدي بل ولا ظهور يجب يعارض خبر عامر وصحيح معوية وقاعدة تاخير البيان مع منع تحقق موضوعها في المقام يمكن ان يكون تركه بيانه للاتكال على الاية وغيرها ثم هذا لا ان على التعجيل الذي هو المختار وان كان مع الهدي لما سمعته من دليله بل قد يقال ان الشرط لا يدل على ازيد من ذلك فان المراد عدم لزوم البقاء على الاحرام بعد الحصر وانه يتحلل من احرامه بمحلله الشرعي لا انه يتحلل بتحليل خاص لا يحتاج معه الى هدي ولا غيره بل ربما ظهر من بعض العبارات عدم الاحتياج معه الى النية ويمكن القطع بعدمه فظهر لك من ذلك كله ان الاقوى كون فائدة الشرط التعجيل المزبور لا سقوط الهدي ولا غيره من الفوائد التي سمعتها واما ما في المتن من انه قيل يجوز التحلل من غير شرط فلم يظهر لي لمن اشار بالقول المزبور فان اصل التحليل للمحصور لا اشكال فيه ولا خلاف للاية والرواية وان اراد بجواز التعجيل من غير شرط فلم نعرفه لاحد من اصحابنا ويمكن ان يريد به الاشارة الى ان الشرط وجوده كعدمه ولا يترتب عليه الا الثواب كما هو المشهور بين العامة واحتمله ثاني الشهيدين وربما كان ظاهر ط وف والمهذب وان كان ستعرف ضعفه نعم وعلى كل حال فلا ريب في ان الاول وهو القول بان فائدته التعجيل اظهر مما سمعته من المرتضى بل من القول بانه لا فائدة فيه اصلاً سوى ترتب الثواب ومما في الايضاح فانه بعد ان ذكر قول والده في عد وفائدة الشرط جواز التحلل على رأي قال ان معنى كلام المص ليس المنع من التحلل اذا لم يشترط بل معناه ان التحلل لممنوع منه ومع العذر وعدم الاشتراط يكون جواز التحلل رخصة ومع الاشتراط يصير التحلل مباح الاصل سبب اباحته بالاصالة الاشتراط والعذر قال والفائدة تظهر فيما لو نذر ان يتصدق كلما فعل رخصة بكذا وفي التعليق وهو كما ترى مرجعه في الحقيقة الى عدم الفائدة للشرط في خصوص المشترط فيه من الحج والعمرة فيكون ح متعبداً محضاً كما عن اكثر العامة مضافاً الى عدم الفائدة ايضاً في ذكر خصوص الحصر اللهم الا ان يراد منه ما يعم الصد الى ظهور عبارة الفاضل والمص في كون الفائدة نفس التحلل لا كونه اصلياً في مقابل الرخصة ان امكن ذلك على ضرب من التجوز لكن لا يخفى عليك بعده وكيف كان فقد استدل له بعموم الاية وما يحكى من فعل النبي ص في المصدود وبخبر حمزة بن حمران سألت اباعبد الله ع عن الذي يقول حلني حيث حبستني قال هو حل حيث حبسه قال او لم يقل وحسن زرارة عنه ايض هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط وفيه ان الاية مع انها مساقة لبيان حكم اصل الحصر لا خصوص المشترط مقيدة بما عرفت وفعل النبي ص بعد ان كان مصدوداً لا محصوراً خارج عما نحن فيه وخبر حمزة وزرارة مع عدم صحة سند الاول منهما وموافقتهما للعامة واحتمال كونهما في المصدود لا دلالة فيهما الا على ثبوت اصل التحلل مع الشرط وعدمه وانه اخص من الاول الا انك زائد على انك قد سمعت التصريح به في النص مضافاً الى استبعاد الامر بالشرط المزبور مع عدم فائدة به ومن الغريب انه على ضعفه او فساده وافقه عليه الشهيد في س والمحقق الثاني في حاشية الكتاب في تفسير عبارة المص وما شابهها قال في الاول وحكمهما اي المتمتع وغيره في استحباب الاشتراط واحد وفائدته جواز اصل التحلل عند العارض كقول ابن حمزة والشرايع او جواز التعجيل للحصر كقول فع او سقوط الهدي عن المحصر والمصدود وغير السابق كقول المرتضى او سقوط قضاء الحج للمتمتع فان الموثقان كقول الشيخ في تهذيبه وابنه ضريس بن عبد الملك الصحيحة وقال في الثاني في قول المص وفائدة الاشتراط الخ جواب عن سؤال مقدر يرد على عدم سقوط الهدي عن المشترط صورته انه ح لا فرق بين المشترط وغيره في وجوب الهدي اذا احصر فلا فائدة للشرط ح وجوابه ان فائدته كون التحلل مستحقاً بالاصالة بعد ان كان رخصة ومن فوائده انه عبادة يترتب عليه الثواب في الجميع كما ترى فان العبارة كادت تكون صريحة خصوصاً بملاحظة كلام المصنف في ان الفائدة تعجيل التحليل بخلاف غير المشترط الذي يجب عليه الانتظار حتى يبلغ الهدي محله بل لعل ذلك هو مراد كل من عبر بانه يتحلل مع الشرط كما عن ط وف والمهذب وغيرها ضرورة ثبوت اصل التحلل للمحصور من غير شرط فليس المراد الا التعجيل والله العالم ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره الشهيد في س من اجزاء هو الرابع من الاقوال في الفائدة وقد ذكره الشيخ في موضع من يب مستدلاً عليه بصحيح ضريس بن اعين سألت اباعبد الله ع عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف الى اهله ان شاء قال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل وهو مع احتمال كون القائل ضريساً لا الامام ع يشكل بان الحج الفائت ان كان واجباً لم يسقط فرضه في

المدنى بان رفع الصوت بالتلبية للرجال كما هو المشهور بل في كشف اللثام الاجماع في الظاهر ولعله كذلك نظرا الى ما في بعض من انه واجب مع القدرة والامكان محمول على شدة الندب خصوصا وقوله في محكي التذكرة لم اجد من ذكره فرضا لكن عن المصباح في اصحابنا من قال الاجهار فرض الا انا لم نتحققه وان مال اليه بعض متاخري المتاخرين للامر به في النصوص المحمول على الندب بقرينة الشهرة وغيرها خصوصا في صحيح عمر بن يزيد واجهر بها كلما ركبت وكلما نزلت وكلما هبطت واديا او علوت اكمة او لقيت راكبا وبالاسحار والا وجب تكرارها في كل ذلك وهو مقطوع بعدمه وفي مرفوع حريز عن الصادق عليه السلام لما احرم رسول الله صلى الله عليه وآله اتاه جبرئيل عليه السلام فقال له مر اصحابك بالعج والثج والعج رفع الصوت بالتلبية والثج نحر البدن قال وقال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتى بحت اصواتنا الى غير ذلك من النصوص المشتملة على الامر به المحمول عليه على ما عرفت نعم في خبر ابي عبد الله عليه السلام وليس على النساء جهر بالتلبية ودون مرسل فضالة عنه عليه السلام ايضا ان الله تعالى وضع عن النساء اربعا الجهر بالتلبية والسعي بين الصفا والمروة ودخول الكعبة واستلام الحجر ومن هنا خص الحكم بالرجال مضافا الى مناسبته للستر ويستحب تكرارها خصوصا عند نومه واستيقاظه وعند علو الآكام ونزول الاهضام وبعد كل صلاة وبالاسحار وملاقاة راكب لانها شعار المحرم واجابة لنداء الله تعالى وذكر وتذكير للآخرة وفي مرسل ابن فضال من لبى في احرامه سبعين مرة ايمانا واحتسابا اشهد الله تعالى له الف الف ملك ببراءة من النار وبراءة من النفاق وفي مرسل الصدوق ما من محرم يضحي ملبيا حتى تزول الشمس الا غابت ذنوبه معها وللناسي قال جابر بن عبد الله ما سمعته سابقا وقد سمعت صحيح عمر بن يزيد وفي صحيح ابن سنان عنه عليه السلام ايضا كان يلبي كلما لقي راكبا او علا اكمة او هبط واديا وفي آخر الليل وفي ادبار الصلوات وفي صحيح معاوية بن عمار يقول هذا في دبر كل صلاة مكتوبة او نافلة وحين ينهض بعيرك واذا علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت راكبا واستيقظت من منامك وبالاسحار واكثر ما استطعت منها الى غير ذلك من النصوص بل عن … كره استحباب ذلك باجماع العلماء الا مالكا ويستحب عند اصطدام الرفاق نعم لم نجد فيما وصل الينا من النصوص خصوص النوم كما اعترف به في كشف اللثام … قبل الفاضلين التعرض للنوم ويمكن ان يكون وجهه ما يظهر من النصوص من استحباب تكريرها عند كل حادث كالنوم والاستيقاظ وملاقاة غيره ولعله لذا عبر الفاضل في عدد وجعل الاحوال المزبورة مثالا وان قال في كشف اللثام ارسل قبله بل العكس ذلك … ما عن المقنعة والمقنع وسم والفقيه من استحبابها ايضا عند صعود الدابة والنزول منها او … لصحيح عمر بن يزيد الثابت خصوصا بعد التسامح في ادلة السنن خصوصا مثل هذه السنة التي هي ذكر في نفسها والله العالم وكيف كان فان كان حاجا مفردا او قارنا استمر … تكرارها الى يوم عرفة عند الزوال لصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس وصحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية ونحوه صحيح معاوية بن عمار عنه عليه السلام ايضا وظاهرها الوجوب كما عن نص غيره … وحكي عن علي بن بابويه والشيخ واستحسنه بعض لظاهر الامر ولا ريب في انه احوط وان كان معتمرا تمتعا فاذا شاهد بيوت مكة كما صرح به غير واحد بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب لقول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي المتمتع اذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبية وفي حسن معاوية اذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين فان الناس قد احدثوا بمكة ما لم يكن فاقطع التلبية وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عز وجل ما استطعت ونحوهما في خبر سدير اذا رأيت ابيات مكة فاقطع التلبية الى غير ذلك من النصوص التي ظاهرها الوجوب بل عن الخلاف الاجماع عليه لا ما في خبر زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام سألته متى يقطع المتمتع التلبية فقال اذا دخل البيوت بيوت مكة لا بيوت الابطح وهو مع ضعفه يمكن حمله على ارادة الاشراف كما انه يمكن حمل صحيح البزنطي عنه عليه السلام ايضا سألته عن تلبية المعتمر متى يقطع قال حين يدخل الحرم على ارادة الجواز كما عن الفقيه والاستبصار على معنى عدم تأكد استحباب فعلها قبل دخوله وقال ابان بن تغلب في الحسن كنت مع ابي جعفر عليه السلام في ناحية من المسجد وقوم يلبون حول الكعبة فقال اترى هؤلاء الذين يلبون والله لاصواتهم ابغض الى الله من اصوات الحمير ولعله لانهم كانوا من العامة الذين لا حج لهم انما الكلام فيما سمعته في خبر حسن معاوية بن عمار من ان حد بيوت مكة قبل اليوم عقبة المدنيين وفي خبر الفضيل ابن يسار سألت ابا عبد الله قلت دخلت بعمرة فاين اقطع التلبية قال حيال العقبة عقبة المدنيين قلت فاين عقبة المدنيين قال بحيال القصارين وفي خبر ابي خالد مولى علي بن يقطين سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن احرم من حوالي مكة من الجعرانة والشجرة من اين يقطع التلبية قال يقطع التلبية عند عروش مكة وعروش مكة ذي طوى ويحمل على غير عمرة التمتع بل لعله ظاهر في ذلك وفي صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام انه سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية قال اذا نظر الى عروش مكة قال نعم   حدها عقبة المدنيين وعقبة ذي طوى ونحوه في اللمعة وشرحها ولكن قيد الاول بما اذا دخلها من اعلاها والثاني بما اذا دخلها من اسفلها … السيد والشيخ الجمع بينهما بان الاول لمن اتى على طريق المدينة والثاني لمن اتى على طريق العراق وتبعهما الحلي والديلمي وعن الصدوقين وابن سعيد تخصيص الثاني بمن اتى على طريق المدينة وعن ابن ابي عقيل وحد بيوت مكة عقبة المدنيين والابطح وفي المنتهى بعد ان حكى عن الجميع ما عرفت قال لم نقف لاحدهم على دليل وعن التذكرة والمهذب ان حد بيوت مكة من عقبة المدنيين الى عقبة ذي طوى وعن المصباح المنير ذو طوى واد بقرب مكة على نحو فرسخ في طريق التنعيم ويعرف الآن بالزاهر ونحوه عن تهذيب الاسماء الا انه قال موضع باسفل مكة ولم يحد ما بينهما بفرسخ او غيره قلت لا يخفى عليك كون الاحوط قطعها في جميع ما هو مظنة ذلك او مجاز له مع فرض عدم معلومية هذه الازمنة بالخصوص باعيانها لكون التكرار مستحبا والقطع واجبا وان كان المتجه عدم وجوب القطع الى حصول اليقين على ان عقبة المدنيين معروفة في هذا الزمان على ما جزم به بعض المترددين على طريق المدينة بل ذكر ان القطع به من شعار الشيعة يعرفه المخالف منهم فلا باس بالعمل بما تضمنته النصوص المعتبرة واما وادي طوى فالظاهر انه على غير الطريق المعروف في المدينة ولذا ذكر الشهيدان والسيد ما سمعت ويمكن ان يكون ما وقع من المفيد والصدوقين بطريق آخر من المدينة غير المتعارف وعلى كل حال فالامر في ذلك هين والله العالم هذا وقد سمعت من النص ما يدل على الاكثار من التكبير والتحميد والتهليل والثناء بعد قطع التلبية كما نص عليه بعضهم هذا كله في عمرة التمتع فان كان بعمرة مفردة قيل والقائل الصدوق وبعض المتأخرين قطع كان مخيرا في قطع التلبية عند دخول الحرم او مشاهدة الكعبة جمعا

القابل بمجرد الاشتراط بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في محكي المنتهى قال الاشتراط لا يفيد سقوط الحج في القابل لو فاته ولا نعلم فيه خلافا بل ولا اشكال لما ستذكره المصنف وان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشتراط فالوجه ارادة شدة الندب فيه من ترك الاشتراط كل ذلك مضافا الى ما فيه من المشقة بناء على ما فهم من كون المراد منه البقاء على احرامه الى القابل ليحج به وان كان فيه منع واضح والحاصل ما في … فانه بعد ان ذكر الفوائد المزبورة عدا ما سمعته من الفخر قال وكل واحد من هذه الفوائد لا تتأتى على جميع الافراد التي يجب فيها الاشتراط اما سقوط الهدي فمخصوص بغير السابق فلو كان قد ساق هديا لم يسقط واما تعجيل التحليل فمخصوص بالمحصور دون المصدود واما كلام … فمخصوص بالمتمتع وظاهر ثبوت التحليل بالاصل والعارض لا مدخل له في شيء من الاحكام واستحباب الاشتراط ثابت لجميع افراد الحاج ومن الجائز كونه تعبدا وما مورا به مترتبا على فعله الثواب ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه من النصوص المصرحة بفائدة الشرط والفتاوى وغيرها على انه موافق لكثير من العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم كطاوس وسعيد بن جبير والزهري ومالك بل ابن عمر منهم كان ينكر ذلك ويقول حسبكم سنة نبيكم ولانه عبادة واجبة باصل الشرع لا يفيد الاشتراط فيها كالصوم والصلاة وهو كما ترى مجرد قياس وافتراء على النبي صلى الله عليه وآله فالتحقيق ما عرفت وربما احتمل او قيل كون الفائدة التحلل من كل شيء حتى النساء كما سمعته في صحيح البزنطي بل ربما احتمل ارادة الفاضل ومن عبر كعبارته ذلك ايضا ولكن قد يدفعه صحيح معاوية بن عمار المتقدم في حديث حصر الحسين عليه السلام سئل الصادق عليه السلام ارأيت حين برئ من وجعه حل له النساء فقال لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قال فما بال النبي صلى الله عليه وآله حين رجع الى المدينة حل له النساء ولم يطف فقال ليس هذا مثل هذا النبي صلى الله عليه وآله كان مصدودا والحسين كان محصورا ويمكن قطع النظر فيه عن الشرط وكون السؤال عن المحصور اذا احل هل يحل له النساء كالمصدود كما يمكن بعيدا تقييد خبر البزنطي بما اذا لم يسق عنه وتسمع تحقيق الحال فيه في محله ان شاء الله هذا وفي الايضاح حكاية قول سادس او سابع وهو ان فائدته سقوط الهدي عن المصدود وجواز تحلل المحصور اما الاول فلانه لا يجوز له التحلل اشترط او لم يشترط لخبري زرارة وحمزة بن حمران ولا بد فيهما المحصور للاية فلو لم يسقط الهدي لم يكن له فائدة واما الثاني فلما روي ان النبي صلى الله عليه وآله دخل على ضباعة بنت الزبير فقال لها اما تريدين الحج فقالت والله ما اجدني الا وجعة فقال لها حجي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني وفي رواية قولي لبيك اللهم لبيك ومحلي من الارض حيث حبستني فان لك على ربك ما استثنيت ولكن تحلل هكذا بعينه وبوقوع بلوغه المحل للآية وان لم يشترط لم يحل حتى يدرك الحج او العمرة وفيه مضافا الى عدم معرفة القائل بذلك بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه ان الآية مطلقة لم تفصل بين الاشتراط بل لعلها ظاهرة في صورة عدم الشرط وسقوط التربص فائدة ولا باس بانتفاء الفائدة في الصد هذا وفي … بعد نقل الاقوال قال والذي يقتضيه النظر ان فائدته سقوط التربص عن المحصر كما يقتضيه قوله وحلني حيث حبستني وسقوط الهدي عن المصدود لما ذكرناه من الادلة مضافا الى ضعف دليل وجوبه مع الشرط كما ستعرفه في محله ان شاء الله بل لا يبعد سقوط الهدي مع الحصر ايضا كما ذهب اليه المرتضى وابن ادريس ولا ينافي ذلك قوله عليه السلام في حسنة زرارة هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط لان اقصى ما يستفاد ثبوت التحلل مع الحبس في الحالين ونحن نقول به ولا يلزم من ذلك تساويهما من كل وجه فيجوز افتراقهما بسقوط الدم مع الشرط ولزومه بدونه وتبعه على ذلك بعض من تأخر عنه ولا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا مواضع النظر فيه وما في الادلة التي ذكرها على سقوط الهدي في المصدود والتحقيق عدم سقوط الهدي مطلقا سيما القارن لما عرفت وسقوط التربص في المحصور مع الشرط والمصدود مطلقا اما الاول فلما سمعته من النصوص واما في المصدود فللاتفاق على جواز التعجيل له من غير شرط ولا يضر عدم الفائدة للشرط فيه بعد الاتفاق المزبور كما لا يضر ايضا في الفائت وان لم يحل وبذلك كله يظهر لك ما في المحكي عن ابن ادريس الذي قد كفانا مؤنته في المختلف واما ابن ادريس فلم يزد في الاستدلال على السيد الا تعجبه من الشيخ واستطرف كلامه فيه وتوهم جهله بالاحكام مناقضة الشيخ نفسه في مسألتين متتاليتين فقال ان الشيخ قال مسألة يجوز للمحرم ان يشترط ويكون ذلك صحيحا ويجوز ان يتحلل اذا عرض له عارض الى ان قال وقال بعض الشافعية لا تأثير لهذا الشرط ووجوده كالعدم الى ان قال مسألة اذا اشترط على ربه في حال الاحرام ثم حصل الشرط واراد التحلل فلا بد من نية التحلل والهدي وللشافعية قولان دليلنا عموم الآية والاحتياط قال ابن ادريس الشيخ يناظر ويخاصم في المسألة الاولى من قال ان الشرط لا تأثير له ووجوده كعدمه وانه لا يفيد شيئا ثم يستدل على صحته وتأثيره وفي الثانية يذهب الى ان وجوده كعدمه ولا بد من الهدي وان اشترط ويتمسك بعموم الآية وهذا عجب طريف فيه ما فيه اقول اي عجب فيما ذكره الشيخ واي استطراف فيه ولعله توهم ان الشيخ حيث اوجب الهدي جعل وجود الشرط كعدمه ولم يتفطن ان التحلل انما يجوز مع الاشتراط وانه لولاه لم يجز التحلل فهل هذا الا جهل منه وقلة تأمل لفتاوى الفقهاء وعدم تدبر لتحصيل مقاصدهم قلت هو كذلك مع فرض ان مراد الشيخ بالتحلل التعجيل لا اصله والله العالم ثم ان الشرط انما يصح ويترتب عليه الفائدة التي ذكرناها اذا كان على وفق ما يثبت شرعا مثل ان يقول حيث حبستني او ان عرض لي شيء او نحو ذلك مما جاء في النصوص نعم الظاهر صحته ايضا مع ذكر التفصيل كما لو قال ان مرضت او منعني عدو او قلت نفقتي او ضاق الوقت او نحو ذلك كما صرح به الفاضل وغيره ولا ينافي ذلك ذكر المحصور في كلامهم لامكان ارادة ما لا اعم من المريض قال في الصحاح كل من امتنع عن شيء فلم يقدر عليه فقد حصر عنه ولهذا قيل حصر في القراءة وحصر عن اهله ثم حكى عن ابي عمرو الشيباني ان حصرني الشيء واحصرني اي حبسني ولو ان المراد من الشرط الشرط الاعم من الحصر بمعنى المرض وقد سمعت ما في صحيح ضريس بن اعين المشتمل على ضيق الوقت فلاحظ او ان المراد من مشروعية الشرط مطلق المانع الشامل للمرض وغيره ويمكن ارادة الاصحاب من الحصر المثال وعلى كل حال فلا يصح اشتراط حله حيث شاء بعد عدم مشروعيته فلا يترتب عليه الفائدة المزبورة ولعل من ذلك اشتراط التحلل بحيث القصد اي من غير نية للتحلل ولا هدي وذلك لان الاحلال بغير اتمام لما احرم له وسقوط الدم خلاف الاصل ولو بالشرط فيقتصر فيه على محل النص والاجماع والمتيقن منهما الاحلال بالنية والهدي على حسب ما عرفت والله العالم

المسألة الخامسة اذا تحلل المحصور او المصدود لا يسقط عنه الحج في القابل ان كان واجبا مستقرا في ذمته او بقيت استطاعته وكذا العمرة بلا خلاف معتد به كما سمعته من هي ولا اشكال للاصل والعمومات وخبر المشيخة الذي قد سمعته سابقا نعم يسقط ان كان ندبا اشترط او لم يشترط اذ هو ليس من الفاسد الذي يوجب الحج … بل ينبغي … على حكم الندب الذي مقتضى الاصل عدم وجوبه بل لعل التعبير بالسقوط باعتبار ما يوجب المضي في النسك اذا احرم به مضافا الى ما سمعته من الخبر المروي عن كتاب المشيخة وعموم صحيح ذريح المحاربي نعم يبقى البحث في حرمة النساء على المحصور الا ان يطاف عنه … والا مع الشرط وباقي البحث فيه انتهى والله العالم هذا كله في كيفية الواجب واحكامه واما

بين ما سمعته من خبر الفضل بناء على انه في العمرة المفردة وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من اين يقطع التلبية
قال اذا رأيت بيوت مكة ذي طوى فاقطع التلبية ومرسل المفيد انه سئل عن الملبي بالعمرة المفردة بعد فراغه من الحج متى يقطع التلبية قال اذا رأى
البيت والمرسل في انه يقطع التلبية اذا نظر الى بيوت مكة وخبر ابن ابي نصر المروي عن قرب الاسناد سألت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل يعتمر عمرة المحرم
من اين يقطع التلبية قال كان ابو الحسن من قوله يقطع التلبية اذا نظر الى بيوت مكة وبين صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع من دخل مكة مفردا للعمرة
فليقطع التلبية حين تضع الابل اخفافها في الحرم وخبر معوية بن عمار عنه ع ايضا وان كنت معتمرا فاقطع التلبية اذا دخلت الحرم ومرسل زرارة عن ابي
جعفر ع يقطع التلبية المعتمر اذا دخل الحرم وحسن مرازم عن ابي عبد الله ع يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية اذا وضعت الابل اخفافها في الحرم وقيل
والقائل المتهجعلى ما في كشف اللثام ان كان ممن خرج من مكة للاحرام فاذا شاهد الكعبة وان كان ممن احرم من خارج فاذا دخل الحرم للجمع بين النصوص المزبورة
على ان قول الصادق ع في خبر معوية بن عمار من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر المسجد وفي صحيح عمر بن يزيد من خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل
معتمرا لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة ومن هنا انكر الشيخ على الصدوق القول بالتخيير الذي هو شرطه الثاني في الفرض عدمه فان ما تضمن قطعها
عند ذي طوى محمول على من جاء من طريق العراق وما تضمن قطعها عند النظر الى الكعبة محمول على من خرج من مكة وفيه مع انحلاف المتأخرين يمكن ان
يكون مراد الصدوق ما ذكره المص بقوله والكل جائز على الجمع بين النصوص وان اختلف افرادها ولا بأس به بناء على عدم وجوب القطع اما عليه فلا ريب في
ان الاولى مراعاة الاحتياط ويستحب له ايضا ان يرفع صوته بالتلبية اذا علا على طريق المدينة اذا علت راحلته البيداء وان كان راجلا فحيث يحرم المعرفة من ان ذلك
اولى الوجوه المذكورة في الجمع بينها كما سمعت الكلام فيه مفصلا فلاحظ وتأمل ويستحب التلفظ بما يعزم عليه من حج مفردا وتمتع او عمرة الى الحج او حج متعا او
عمرة متعة او حج وعمرة كما صرح به غير واحد للامر به في النصوص السابقة منها قول الصادق ع في صحيح معوية تقول لبيك بمتعة بعمرة الى الحج وفي صحيح عمر بن يزيد
تقول لبيك بحجة تمامها عليك ومنها ما سمعته من قول امير المؤمنين ع لبيك بحجة وعمرة وساله يعقوب بن شعيب في الصحيح كيف ترى ان اهل فقال ان شئت سميت
وان شئت لم تسم شيئا فقال كيف تصنع قال اجمعهما فاقول لبيك بحجة وعمرة معا الى غير ذلك من النصوص التي يستفاد من الاخير دعوة منها عدم وجوب ذلك مضافا الى
الاصل وان كان قد يوهمه المحكي عن غنية المص في المصباح ومختصره بل والاقتصاد الانتصار الا انه في غير محله كما ان ما عن الحلبيين والفاضل من النهي عن الاهلال بهما العمرة فلو
الاحرام بهما معا ينبغي ان يكون من الاجتهاد في مقابلة النص خصوصا بعد معلومية كون المراد التمتع بالعمرة الى الحج وان اختلفت العبارات في تأديته كما اشار
الى ذلك سابقا بل واشرنا سابقا الى اولوية الاضمار والاسرار بذلك عند التقية بل الحجب كما اومأت اليه النصوص وصرح به الاصحاب بل هو مقتضى عموم ما في التقية
ايضا لكن من المعلوم ان ذلك من حيث الجهر بها كما لا اصل قول ذلك على وجه لا يسمعه المخالف الا انه مع ذلك سهل هذا لو تماديتا من العبارة ونحوها استحباب
التلفظ بها في غير التلبية كما يومي اليه ما في بعض النصوص ايضا من الامر بقول اللهم اني اريد التمتع بالعمرة الى الحج وفي صحيح ابن عمار تقول اللهم اني اسألك الى قوله فان
عرض لي شيء يحبسني فحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي على كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وآله قبلها والله العالم ويستحب ايضا اشتراط ان
يحله حيث حبسه سوء الحرم بعمرة مفردة او تمتع او غيرهما وفي خصوص الحج ان يقول ان لم تكن حجة فعمرة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى
نعم انكره جماعة من العامة بل لعل كثرة ذكره في النصوص المعتبرة للاشارة الى خلافهم منها قول الصادق ع في خبر الفضل بن يسار المعتمر عمرة مفردة يشترط
على ربه ان يحله حيث حبسه ومفرد الحج يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة وفي صحيح ابن سنان اذا اردت الاحرام بالتمتع فقل اللهم اني اريد ما امرت به من
التمتع الى الحج بسنة ذلك فتقبله واعني عليه وحلني حيث حبستني بقدرك الذي قدرت علي وفي صحيح ابن عمار تقول اللهم اني اسألك الى قوله فان
عرض لي شيء يحبسني فحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي اللهم ان لم تكن حجة فعمرة الى غير ذلك من النصوص التي تقدم جملة منها وظاهرها
كون الشرط في خلال النية على وجه يكون انعقاد الاحرام على ذلك ويمكن الاكتفاء بذكره في التلبيات وفي حاشية الكركي المفهوم من الاخبار ان وقت الاشتراط
قبل النية لانه مذكور في الدعاء الذي يستحب عند ارادة الاحرام وفي بعض الاخبار ما يدل على ذكره في التلبية قلت ليس من ظرفنا ويمكن ذكره في خلال
النية كما في الشرط في الاعتكاف المندوب والظاهر اجزاء الجمع فان التلبية هي التي يعقد بها الاحرام وهو جيد لا ما ذكره اولا من كون المفهوم ضرورة
كون ذلك لا من النية لانه دعاء خارج عنها والا فلو فرض خروجه والفصل بينه وبين النية اشكل الاكتفاء للاصل وغيره فان المتيقن من النص
والفتوى كون الشرط في الاحرام بمعنى نيته في خلال نيته او خلال عاقده لا قبله اللهم الا ان يراد بالنية على حسب ما ذكره وربما كان المراد من قوله قبل
النية ما يقصد معه الامتثال او كونه شرطا في الاحرام ولو نوى الاشتراط ولم يتلفظ به فالظاهر عدم الاعتداد به لعدم صدقه عليه وكونه
خلاف المأثور مضافا الى اصالة عدم ترتب ما سمعته من الفائدة الا على الشرط المذكور لفظا ضرورة كون الاصل عدم التحليل من الاحرام الا
باتمام فعل ما احرم به واحتمال كونه تابعا للاحرام وهو ينعقد بالنية فتكفي ح في اشتراطه كما ترى خصوصا بعد ما سمعت انعقاده بالتلبية دونها
ويستحب ايضا ان يحرم في الثياب القطن بلا خلاف اجده فيه بل نسبه بعض الافاضل الى قطع الاصحاب وكفى بذلك حجة لمثله مضافا الى التأسي به ص
لما عرفت من انه احرم ع في ثوبي كرسف وقد سمعت قول الصادق ع في صحيح ابن عمار كان ثوبا رسول الله ص اللذان احرم فيهما يمانيين عبري واظفار وفيهما كفن
بل قيل والى قول امير المؤمنين ع البسوا القطن فانه لباس رسول الله ص وهو لباسنا وفي خبر ابي بصير وابن مسلم المروي عن خصال الصدوق البسوا ثياب القطن
فانها لباس رسول الله ص وهو لباسنا ولم يكن يلبس الشعر والصوف الا من علة وافضلها البيض التي ظاهر الاخبار الامر بلبسها وكونها خير الثياب
واحسنها واطيبها واطهرها ولكن فيه ايضا الاشكال السابق لولا ما في خبر الدعائم عن ابي جعفر ع يحرم المحرم في ثوبين نقيين ابيضين فان لم تجد فلا
بأس بالصبغ ما لم يكن بزعفران او ورس وطيب وكل المحرم لا يلبس مثل هذا من الصبغ ويستحب له ايضا اذا احرم بالحج من مكة رفع صوته بالتلبية اذا اشرف

على الابطح كما صرح به غير واحد من المتقدمين والمتأخرين لقول الصادق ع في حسن معوية بن عمار اذا كان يوم التروية انشاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك و
ادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم ع او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت
حين احرمت من الشجرة فاحرم بالحج ثم امض وعليك السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الرقطاء دون الردم فلب فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك
بالتلبية الذي يمكن ان يرجع اليه قوله ايضا في صحيح الحلبي وعبد الرحمن بن الحجاج ومعوية بن عمار وحفص بن البختري جميعا ان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت
لب خلف المقام وافضل من ذلك ان تمضي حتى تأتي الرقطاء وتلبي قبل ان تصير الى الابطح وغيره محكي الهداية بمضمون الصحيح الاول واورد عليه في الرياض بانه مناف
لما ذكره من اعتبار مقارنة التلبية للنية اذ الخبر صريح في خلافها الا ان يكون لم يعتبرها هنا وان اعتبرها ثمة كما هو ظاهر المحكي عن ترويجه وكذا جماعة غيره وعن المنتهى
منافي احرام الحج بما حكي عن ط ويه والجامع ولكن من انه ان كان ماشيا لبى من موضعه الذي صلى فيه وان كان راكبا لبى اذا نهض به بعيره فاذا انتهى الى الردم واشرف على
الابطح رفع صوته بالتلبية وح فينبغي القطع بعدم اعتبارها هنا خلافا فالمتجه ما لك حينئذ والكلام في التلبية التي يعقد بها الاحرام كما مر فيلبي سرا بعد النية
ويؤخر الجهر الى الابطح مثلا لا ينبغي التأمل في اتحاد مسئلة المقارنة في المقام وغيره ضرورة اتحاد كيفية عقد الاحرام في الجميع وقد عرفت بناء على ان الداعي لا ذلك ونحوه
من هذه النصوص بل ولا الفتاوى على عدم اعتبارها الحصول عند ارادة عقد الاحرام بها كما انك قد عرفت هناك عدم تأخر تلبية العقد عن الميقات الذي لا
يجوز تجاوزه بغير محرم ولكن ذلك لا يقتضي المقارنة على نحو مقارنة نية الصلوة لتكبيرها ولا صراحة في الخبر المزبور بتأخر تلبية العقد اذ يمكن استحباب تلبية اخرى
سرا عند الرقطاء والجهر بها عند الاشراف على الابطح بل مقتضى قوله فاحرم بالحج الخ الامر بعقد الاحرام ولو بتلبية سرا بل ينبغي الجزم بذلك بناء على ان الرقطاء خارج
عن مكة فانه قيل قد تتبعنا تواريخ مكة فلم نجد الرقطاء اسم موضع فيها نعم بناء على الرقطاء اسم موضع بمكة جاز تأخير التلبية للعقد اليها لانها من الميقات و
الفرض عدم اعتبار المقارنة نحو تكبيرة الاحرام بل المراد عدم الخروج عن الميقات قبل وقوعها وبذلك مما تقدم سابقا ظهر لك ان الامر هنا نحو ما سمعته
هناك وعن شرح القاضي للجمل اذا احرم بالحج يوم التروية فلا يلبي بعد عقد احرامه حتى ينتهي الى الردم وهو ظاهر في انها تلبية اخرى بعد عقد الاحرام ولعل
ذلك هو مراد الكتب السابقة ايضا بل في كشف اللثام اضافة الهداية وروض الجنان قال الا انه زاد قوله ويكرر التلبيات الاربع المفروضة قائما او قاعدا على باب
المسجد او خارجه مستقبل الحجر الاسود وهذه الزيادة صريحة او ظاهرة فيما قلناه وكيف كان فعن بعض الاستبصار الماشي يلبي من الموضع الذي يصلي فيه والراكب
يلبي عند الرقطاء او عند شعب الدب ولا يجهران بالتلبية الا عند الاشراف على الابطح جامعا به بين خبري زرارة سألنا اباجعفر ع متى يلبي بالحج قال اذا خرجت
الى منى ثم قال اذا جعلت شعب الدب عن يمينك والعقبة عن يسارك فلب وابي بصير عن الصادق ع ثم يلبي من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت مستهلا لهلال الجمع
بخبر عمر بن يزيد عنه ع فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك فلب ونحوها المصباح ومختصره لكن ليس فيهما شعب الدب وفيه ما لا
يخفى في الشاهد والمشهور عليه كما انه لا يخفى عليك ظهور خبر ابي بصير فيما قلناه بناء على كون المراد حين الاحرام منه وعن ق ثم يلبي مستترا فاذا نهض به بعيره اعلن بالتلبية
وان كان ماشيا فليلب من عند الحجر الاسود ويقول لبيك لبيك بحجة تمامها عليك ويقول وهو متوجه الى منى اللهم اياك ارجو واياك ادعو فبلغني املي واصلح
لي عملي فاذا انتهى الى الرقطاء دون الردم واشرف على الابطح فليرفع صوته بالتلبية حتى يأتي منى وهو صريح في انها غير التلبيات الاربع كما ان ما قبله وجه اخر للجمع
بين النصوص الا ان ذلك كله ظاهر في غير تلبية العقد كما لا يخفى على المتأمل ولا ريب في ان الاحوط مقارنة التلبية للنية في المسجد بل ان لم يقارنها فلا يؤخرها
الى الرقطاء لاحتمال خروجها عن الميقات هذا والردم موضع بمكة يرى منه الكعبة كما عن تهذيب الاسماء ومضافا الى بني جمح وهو لبني قرارة كما عن القاموس
وقيل انه مكان قد يعوم به الحاج من الابطح قبل الوصول الى الكعبة تشريفا لها وكانت فيه عمارة فرد منه في صنايب تلاوة والله العالم وكيف كان فيلحق بذلك
تروك او متروكات الاحرام وهي محرمات او مكروهات فالمحرمات عند المص هنا عشرون شيئا وفي س ثلثة وعشرون وفي م ثمانية عشر وفي ع والتبصرة اربعة
عشر ولكل وجه نعرفه انشاء الله مصيد البر كما في بعض النسخ منها نسخة ثاني الشهيدين وفي اخرى صيد بمعنى المصيد لقوله اصطيادا واكلا ولو صاده محل واشارة
ودلالة لصائده المحل والمحرم وان ضمنا معا في الثاني على ما في لك بخلاف العكس فانه يضمنه المحرم وان دل عليه المحل لكنه اثم بناء على انه من الاعانة على الاثم
وعلى كل حال لا يجوز الدلالة له بل مطلق الاعانة ولو باعارة السلاح او مناولته بل في هي نسبة تحريمها الى العلماء واغلاق عليه حتى يموت ويصيده غيره ذبحا
بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بينا بل الاجماع بقسميه عليه بل عن المنتهى انه قول كل من يحفظ عنه العلم وان كان المحكي عن الثوري واسحق الخلاف في الثاني
وعن الشافعي وابي حنيفة الخلاف في اكل ما صاده المحل وذبحه من دون امر ولا دلالة ولا اعانة الا ان خلاف مثل هؤلاء غير قادح وح فهو الحجة بعد قوله تعالى لا
تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما الدال على حرمة اصطياده واكله بل يمكن ارادة مطلق المدخلية في صيده ولو بنحو ما سمعته من
الاجماع وقول الصادق ع في صحيح الحلبي لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدل عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل
من اجلك فان فيه الفداء على متعمده ضرورة كونه تعليلا شاملا لمطلق المدخلية في اصطياده وفي صحيح منصور بن حازم المحرم لا يدل على الصيد فان دل
عليه فقتل فعليه الفداء وقال ايضا في خبر عمر بن يزيد واجتنب في احرامك صيد البر كله ولا تأكل ما صاده غيرك ولا تشر اليه فيصيده غيرك وفي صحيح معوية
بن عمار ولا تأكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان او عمد وحسنه
او صحيحه الاخر ما وطئته بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه وقال اعلم انه ليس عليك فداء شيء اتيته وانت جاهل به وانت محرم في حجك ولا في عمرتك الا الصيد
فان عليك فيه الفداء بجهالة كان او عمد وسأله الحلبي عن لحوم الوحش تهدى للرجل وهو محرم لم يعلم بصيده ولم يأمر به ايأكله قال لا وسئل البزنطي
الرضا ع في الصحيح عن المحرم يصيب الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطأ قال واي شيء الخطأ عندك قال قلت يرمي هذه النخلة فيصيب نخلة اخرى قال
نعم هذا الخطأ وعليه الكفارة قلت فانه اخذ طائرا متعمدا فذبحه وهو محرم قال عليه الكفارة قلت الست قلت ان الخطأ والجهالة والعمد ليسا سواء فبأي

شئ بنفصيل المتعمد عن الخاطى فى الاثم ولعب بد بنه الى غير ذلك من النصوص التى يمكن دعوى القطع بمضمونها ان لم تكن متواترة اصطلاحا فانه
الظاهر اختصاص الحكم بما هو المشار من النص والفتوى من كون الاشارة والدلالة مسببة للصيد على الحرام دلالة من يرى الصيد بحيث لا يفيد ذلك
شيئا ولا دلالة من لا يريد الصيد كما صرح به غير واحد للاصل وغيره بل قد يمنع كون مثله من الدلالة التى هى على ما قيل اعم من الاشارة باعتبار تحققها
بالكتابة وغيرها بخلاف الاشارة المختصة باجزاء البدن وان كان لا يخلو من نظر ولو ضحك او تطلع اليه ففطن غيره فصاده فان تعمد ذلك للدلالة عليه اثم
والا فلا للاصل فى الاخير بخلاف الاول الذى هو وان تبين ان المراد منه هنا مطلق المدخلية فى اصطياده واتلافه ولو على جهة الشرطية كما اومى اليه بقوله
ولا تشر اليه فيستحل من اجلك وكيف كان فلو ذبحه اى المحرم كان ميتة حراما على المحل والمحرم كما صرح به الشيخ والحلى والقاضى ويحيى بن سعيد والفاضلان
وغيرهم على ما حكى عن بعضهم بل هو المشهور شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف فيه عن بعض من عادته نقله وان ضعف بل فى محكى كرة الاجماع عليه بل
هو المراد ايضا مما فى نهاية وطي وسبق لذا الجواهر على ما حكى عن بعضها انه كالميتة بل فى الاخير الاجماع عليه ايضا كل ذلك مضافا الى خبر وهب عن جعفر عن ابيه
عن على بن ع اذا ذبح المحرم الصيد فهو ميتة حلال ذبحه او حرام وخبر اسحق عن جعفر ع ايضا ان عليا ع كان يقول اذا ذبح المحرم الصيد فى غير الحرم فهو ميتة لا
يأكله محل ولا محرم واذا ذبح المحل الصيد فى جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم المنجبرين بما عرفت المؤيدين باجتناب الامر بدفنه كمرسل ابن ابى عمير عن ابى
عبد الله ع قلت له المحرم يصيب الصيد فيفديه ايطعمه او يطرحه قال اذا يكون عليه فداء آخر قلت فما يصنع به قال يدفنه وحسنة معوية بن عمار عنه ايضا
اذا اصاب المحرم الصيد فى الحرم وهو محرم فانه ينبغى له ان يدفنه ولا يأكله احد واذا اصابه فى الحل فان الحلال يأكله وعليه هو الفداء وبان التذكية انما تحصل
بذكر الله على نحو لا معنى لذكره على ما حرمه فيكون لغوا او باخبار تعارض الميتة والصيد للمحرم المضطر سيما ما رجح منها الميتة على الصيد وان كان قد
يناقش بانها الاولى لجواز اطعامه وانا وجب فداء آخر وباشمال الاخر على لفظ ينبغى المشعر بالندب وعلى التفصيل المنافى للطرو بانه لا منافاة بين التذكية
والحرمة كتذكية المغصوب وبان الاظهر ترجيح الصيد على الميتة وليس الا لعدم كونه ميتة والا لكان العكس ضرورة عدم الحرمة الصيد فيه بل فى بعض النصوص
المرجحة له التعليل بانه ماله لانه يعطيه فداء بخلاف الميتة وهو كالصريح فى كونه مذكى والا لم يكن مالا وستسمع انتر زيادة تحقيق لذلك عند تعرض المص
له بل بما فى التهذيب ثم فى كتاب الاطعمة وعلى كل حال لغلا دلالة لهما على المطلوب لعدم ما عرفته اولا لكن عن الفقيه والمقنع والمختصر الاحمدى انه ان ذبحه فى الحل جاز
للمحل ان يأكله بل فى الاول انه لا بأس ان يأكل المحل ما صاده المحرم وعلى المحرم فداؤه نحو المحكى عن المفيد والمرتضى لكن يمكن ارادة عدم حرمة عين الصيد للمحرم على
المحل بمعنى ان له تذكيته واكله لان المراد الاكل مما ذكاه المحرم بصيده وعلى كل حال فقد مال اليه بعض متأخرى المتأخرين للطعن فى سند الخبر بن الاولين فلا
يصلحان معارضين لما دل على الحل من العموم وصحيح معوية بن عمار سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب صيدا وهو محرم أيأكل منه الحلال فقال لا بأس انما
الفداء على المحرم وصحيح حريز سألت ابا عبد الله ع عن محرم اصاب صيدا أيأكل منه المحل قال ليس على المحل شئ انما الفداء على المحرم وصحيح منصور بن حازم
قلت لابى عبد الله ع رجل اصاب صيدا وهو محرم أآكل منه وانا حلال قال انا كنت فاعلا قلت فرجل اصاب مالا حراما فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله وحسن الحلبى
او صحيحه عنه ايضا المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين وحسن معوية بن عمار المتقدم سابقا المراد بالاصابة فيه القتل بقرينة
الامر بالذى فى صدره فيتعدى الى الذبيح بشهادة السياق وهو لا يخ من قوة خصوصا مع ملاحظة ما فى بعض النصوص المرجحة له على الميتة عند الاضطرار التى اشرنا
اليها وح فيكون المراد من كونه ميتة بالنسبة للمحرم لا المحل الا ان الشهرة العظيمة والاجماعات المحكية الجابرة للخبرين المزبورين ترجح القول الاخر عليه وان
صحت اخباره خصوصا بعد عدم القطع فى دلالة البعض لاحتمال ارادة غير القتل من الاصابة فيكون المحل هو المذكى له وان كان الذى رماه المحرم وكون
الثانى الصيد للتسمية والصيد المصيد ثانيه اى يتصدق بفعله الصيد على مسكين او مساكين خصوصا بعد ضعف القرينة المزبورة باختلاف التعبير فى قوله
يدفنه على ما قيل فان بدلها فى اخرى يفديه او المراد جزاء الصيد او غير ذلك بل عن الشيخ احتمال التفصيل بين الذبح والتذكية بالرمى فالاول ميتة بخلاف
الثانى الذى يمكن حمل النصوص عليه بل قيل انه ظاهر اختيار المفيد فى المقنعة لكن يمكن دعوى الاجماع على كون المراد مطلق تذكية المحرم من الذبح نصا
وفتوى والله العالم هذا وقد قيل ان الظاهر جريان جميع احكام الميتة عليه فلا يجوز الصلوة فى جلده ولا غيرها من الاستعمالات خصوصا المانعات وفيه
فى المدارك واستشكل فيه للاشكال فى انه ميتة او كالميتة او الاحتمال ان يكون لحمه كلحم الميتة لا جلده لكنه استقرب بعد ذلك عدم الجواز وان كان لا يخفى عليك
ان فى النفس منه شيئا خصوصا مع ملاحظة ما سمعته من نصوص الترجيح له على الميتة والتعليل المزبور فيها والعمومات وعدم معروفية اشتراط كونه
محلا فى التذكية بل ظاهر تلك الادلة خلافه فلا بعد فى ارادة معنى كالميتة من قوله فيها فينصرف الى حرمة الاكل لا غيره فتدبر جيدا هذا كله فى ذبح المحرم اما
ذبح المحل للصيد فى الحرم فقد صرح غير واحد بحرمته ايضا وكونه كالميتة بل فى الحدائق الاتفاق للاصحاب عليه وهو الحجة بعد خبر وهب واسحق المتقدمين المجبورين
بذلك المؤيد بصحيح منصور بن حازم عن ابى عبد الله ع فى حمام ذبح فى الحل قال لا يأكله محرم واذا دخل مكة اكله المحل بمكة واذا دخل الحرم حيا ثم ذبح
فى الحرم فلا يأكله لانه ذبح بعد ان دخل مامنه وخبر شهاب عبد ربه قلت ابى انى اتسحر بفراخ اوتى بها من غير مكة فتذبح فى الحرم فاتسحر بها فقال بئس
السحور سحورك اما علمت ان ما دخلت به الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه واسكه وصحيح الحلبى عنه ايضا انه سئل عن الصيد يصاد فى الحل ثم يجاء به الى الحرم وهو
حى فقال اذا ادخل الحرم حرم عليه اكله وامساكه فلا تشترين فى الحرم الا مذبوحا قد ذبح فى الحل ثم ادخل الحرم فلا بأس به للحلال وصحيح معوية انه سئل
ابا عبد الله ع عن طير اهلى اقبل فدخل الحرم فقال لا يمس ان الله عز وجل يقول ومن دخله كان آمنا وغير ذلك من النصوص نعم لو ذبحه المحل فى الحل جاز اكله
فى الحرم للمحل حتى لو كان صيده بدلالة المحرم واعانته بدفع سلاح ونحوه بلا خلاف ولا اشكال للاصل والمعتبرة المستفيضة حد الاستفاضة التى سمعتها
انتر فى الكفارات نعم لا يحرم البيض الذى اخذه المحرم او كسره على المحل فى الحل للاصل وعدم اشتراط حله بتحقق تذكية او شئ مفقود هنا خلافا لعمدة

للمحكى عن ط والله العالم والجراد فى معنى الصيد البرى عندنا بل فى محكى كرة انه قول علمائنا واكثر العامة وفى المنتهى لا نعلم فيه خلافا الا عن ابى سعيد الخدرى
والشافعى واحمد فى رواية فقال الباقر ع فى صحيح ابن مسلم مر على ع على قوم يأكلون جرادا وهم محرمون فقال سبحان الله وانتم محرمون فقالوا انما هو من صيد البحر
فقال ارمسوه فى الماء اذن اى لو كان بحريا لعاش فيه وقال الصادق ع فى صحيح معوية الجراد من البر وكل شئ اصله من البحر ويكون فى البحر والبر فلا ينبغى للمحرم
ان يقتله فان قتله فعليه الفداء كما قال الله تعالى وفى صحيحه الاخر ليس للمحرم ان يأكل جرادا ولا يقتله قلت ما تقول فى رجل قتل جرادة وهو محرم قال تمرة خير من
جرادة وهو من البحر وكل شئ يكون اصله من البحر ويكون فى البر والبحر فلا ينبغى للمحرم ان يقتله فان قتله متعمدا فعليه الفداء كما قال الله تعالى وقال له ايضا
فى الصحيح الجراد يكون فى الطريق والقوم محرمون كيف يصنعون قال لا بأس عليهم اى مع عدم الاستطاعة كما فى خبر حريز عنه ايضا على المحرم ان يتنكب الجراد اذا
كان على طريقه فان لم يجد بدا فقتل فلا بأس وفى خبر ابى بصير سأله عن الجراد يدخل متاع القوم فيدوسونه من غير تعمد لقتله او يمرون به فى الطريق
فيطأونه قال ان وجدت معدلا فاعدل عنه وان قتل غير متعمد فلا بأس بناء على ارادة المحرمين منه وفى حسن معوية عنه ايضا اعلم ان ما وطئت من
الدبا او وطاه بعيرك فعليك فداؤه الى غير ذلك من النصوص التى تسمعها انش فى الكفارات لكن فى محكى ب ان منه بريا ومنه بحريا وهو مقتضى حمل
البحرى منه لانه لا يحرم على المحرم صيد البحر بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل عن هى دعوى اجماع المسلمين عليه وانه لا اختلاف فيه بينهم مضافا الى
قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وقول الصادق ع فى صحيح حريز ومعوية فى ب المرسلة فى ح والفقيه لا بأس بصيد المحرم السمك
ويأكل طريه ومالحه ويتزود قال الله تعالى احل لكم الخ قال مالحه الذى تأكلون وفصل ما بينهما كل طير يكون فى الاجام يبيض ويفرخ فى البر فهو من صيد البر
وما كان من الطير يكون فى البحر ويفرخ فى البحر فهو من صيد البحر وسنه ايضا ان صيد البحر هو ما يبيض ويفرخ فى الماء وان كان هو فى البر بل فى محكى المنتهى
نسبته الى اهل العلم عدا عطاء وحينئذ فالميزان لما يعيش من الطيور فى البر والبحر البيض والفرخ وان اشترك فى احدهما ومرسل ابن سماعة عن غير واحد عن ابان
عن الحلبى لا يأكل المحرم طير الماء محمول على المترشف فيه ولكن يبيض ويفرخ فى البر او على المشتبه وفيه اشكال خصوصا بعد قول الصادق ع فى
حسن معوية كل شئ يكون اصله فى البر والبحر فلا ينبغى للمحرم ان يقتله فان قتله فعليه الفداء كما قال الله عز وجل وقد يدفع بان المحرم صيد البر لا مطلق الصيد
فيبقى غيره على الاباحة اللهم الا ان يقال ان غير الاية المزبورة والرواية مطلقة فى حرمة الصيد المقتصر فى الخروج منه على صيد البحر لان المحرم خصوص
البر الذى هو وان وجد فى الاية لكنه موافق للمطلق فلا يصلح مقيدا فتدبر جيدا وبذلك يتجه حرمة كل صيد الا صيد البحر بل ومنه المتولد بين الصيد
وغيره اذا انتفى عنه الاسمان اما اذا الحق باحدهما يعتبر فى الحكم دون ما اذا انتفى عنه الاسمان وكان ممتنعا فانه صيد فيحرم بناء على عدم اختصاص الحرمة باللحم من الاشياء
الانواع المشهورة والا فغيره وذلك الحاق باحدهما ولو اختلف جنس الحيوان كالسلحفاة فان منها برية ومنها بحرية فلكل حكم نفسه ومع الاشتباه فالمتجه الحرمة بناء
على ما عرفت من الاصول التى تبعثه العموم ونحوه مما ذكرنا والمشتبه ثم ان الظاهر الحاق حكم التوالد بحكم البيض والفرخ بل لعله اولى بل يمكن ارادة ما يشمله من قوله
ويفرخ وح فالمدار فى كونه من صيد البر والبحر فى مثل الطير ونحوه ذلك كما ان مقتضى قوله ع ارمسوه فى الماء ان كل ما لا يعيش فى الماء يكون ذلك من البر
ايضا ثم ان مقتضى الحقيقة فى قوله يبيض ويفرخ فى الماء كون ذلك فى نفس الماء لا الحواشى ولا فى الاجام ونحوهما وربما يؤيده ذلك تصريح البعض بكون البط
من صيد البر بل نسبه فى المنتهى الى قول عامة اهل العلم مع انه غالبا ما يبيض ويفرخ حول الماء لا فى الماء نفسه وح فغالب الطيور المائية تكون من صيد البر لانه قد
ما يبيض ويفرخ فى نفس الماء كما انه بناء على هذا الميزان لا ينبغى الالتفات الى الحكم بكونه من صيد البحر عرفا بعد تمامية اعتبار الشرع عليه لكن لم يجد ذلك
منقحا فى كلامهم اذ من المحتمل كون ذلك ميزانا لغير المحكوم بكونه من صيد البحر عرفا بل من المحتمل الاكتفاء فى كونه صيد بحر بالبيض والفرخ فى حوالى الماء او فى الاجام
التى فيه وعود ذلك الا ان الاحتياط يقتضى اجتنابه والله العالم والمراد بالبحر ما يعم النهر قطعا بل عن التبيان ان العرب تسمى النهر بحرا ومنه قوله تع ظهر الفساد
فى البر والبحر والله العالم والنساء وطيا ولمسا وتقبيلا ونظرا بلا خلاف احده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج والرفث
هو الجماع بالنص الصحيح عن الصادق ع والكاظم ع قال الاول فى صحيح ابن عمار اذا احرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام الا بخير فان من تمام الحج و
العمرة ان يحفظ لسانه الا من خير كما قال الله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج والرفث هو الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل
لا والله وبلى والله وقال الثانى ع بعد ان سأله اخوه على فى الصحيح ايضا عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله الرفث جماع النساء والفسوق
الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وهو محرم ولعله
سقط من الخبر شئ كما احتمله فى الوافى ومن قرب الاسناد للحميرى وكفارة الجدال والفسوق شئ يتصدق به فيمكن كون الساقط هنا شئ وعن المنتقى انه يتصدق
بشئ يعرف به وهو كما ترى والى ما تسمعه من نصوص الدعاء المشتملة على احرام الفرج وكذا يحرم عليه النساء المساعقد لنفسه او لغيره بلا خلاف احده فيه ولا اشكال
فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكى منهما مستفيض ان لم يكن متواترا كالنصوص منها قول الصادق ع فى صحاح ابن سنان ليس للمحرم ان يتزوج ولا يزوج
فان تزوج او زوج محلا فتزويجه باطل وزاد فى احدهما وان رجلا من الانصار تزوج وهو محرم فابطل رسول الله صلى الله عليه وآله نكاحه كما ان فى آخر ليس ينبغى
الا ان المراد به التحريم قطعا وفى خبر ابى بصير للمحرم ان يطلق ولا يتزوج فان نكاحه باطل وفى مضمر ابن عمار لا يتزوج ولا يزوج فان نكاحه باطل وفى
خبر محمد بن قيس عن ابى جعفر ع قضى امير المؤمنين ع فى رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل ان يحل ان يخلى سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئا فاذا احل
خطبها ان شاء وان شاء اهلها زوجوه وان شاؤا لم يزوجوه الا انه ظاهر فى عدم حرمتها ابدا عليه بالعقد وهو محمول على الجاهل جمعا بينه
وبين قول الصادق ع فى خبر الخزاعى وابرهيم بن الحسين ان المحرم اذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاودان ابدا بشهادة خبر زرارة وداود بن
سرحان عنه ايضا فى حديث ان المحرم اذا تزوج وهو يعلم انه حرام لم يحل له ابدا المعتضد بالنسبة الى علمائنا فى محكى كرة وهى بل هو مفروغ منه وكما

النكاح كما تعرفه إن شاء الله ثم وسوسة بعض الناس في غير محلها كما أن ما عن ابن حمزة والثوري والحكم من جواز نكاحه لنفسه فضلاً عن غيره من جملة أحداثهم
في الدين بل الظاهر عدم الفرق بالحرمة في الأول بين المباشرة والتوكيل كما عن الشيخ وغيره التصريح به بل لو كان قد وكل حال الحل لم يجز للوكيل العقد
بعد حال الإحرام أما لو وكل حال الإحرام محلاً على العقد له حال الإحلال صح بناء على عدم اعتبار إمكان وقوع الموكل فيه من الموكل حال الوكالة
لأن التوكيل ليس نكاحاً وستسمع تحقيقه في التزويج الذي ذكره المصنف وكذا بين الفضولي والوكالة ولولا بين في الثاني بل قد عرفت صراحة النصوص
في بطلان العقد كما هو معقد محكي صريح الإجماع في قرب الغنية وكنز وظاهره في غيرهما نعم في قد الإرب جواز توكيل الجد المحرم محلاً أي في تزويج المولى عليه
بل مقتضاه الغنية وإن أوصى الوكيل والولي محرم ولعله لأنه والمولى عليه محلان والتوكيل ليس من التزويج المحرم بالنص والإجماع وفيه ما لا يخفى عليك فيما لو
أوقعه الوكيل حال الإحرام إذ الوكيل نائب الموكل ولا نيابة فيما ليس له فعله من التزويج المنهي عنه في النصوص الذي يشمل التوكيل ولذا قطعوا بحرمة
توكيل المحرم على التزويج لنفسه وبطلان العقد ولعله لذا كان خيرة محكي التذكرة عدم الجواز مدعياً عليه الإجماع على أنه لا وجه لتخصيص الجد بالذكر ولعله للظاهر
إلحاق المنقطع بالدائم هنا مع احتمال العدم وإجازة الفضولي حال الإحرام لو وقعت فيه حال الإحرام أيضاً كالمباشرة بل لا تؤثر لو وقعت فيه بعد الحل
للعقد الواقع فضولاً حال الإحرام بناء على الكشف كما لا تؤثر إجازة الغير للعقد الصادر من المحرم فضولاً بل لا تؤثر إجازته في حال الإحرام للعقد الفضولي
الواقع حال الحل في وجه من وجهي الكشف بل يحتمل مطلقاً بناء على أنه نوع تعلق في النكاح ممنوع منه كما تسمع الإشارة إليه في مرسل ابن شجرة ويحتمل الجواز لأنه
ليس تزويجاً حال الإحرام بناء على الكشف والأحوط الأول وإن كان الثاني لا يخلو من قوة والله العالم نعم الظاهر عدم إلحاق التحليل بالنكاح في الحكم المزبور
على إشكال والله العالم وكذا يحرم عليه شهادة على العقد أي النكاح للمحلين والمحرمين والمفترقين بلا خلاف محقق أجده فيه بل في ك نسبته إلى قطع
الأصحاب بل عن محتمل الغنية الإجماع عليه بل عن ف دعواه صريحاً للقول الصادق في مرسل ابن فضال المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يخطب ولا يشهد النكاح وإن
نكح فنكاحه باطل وفي مرسل ابن شجرة في المحرم يشهد نكاح المحلين قال لا يشهد ثم قال يجوز للمحرم أن يشير بصيد على محل المراد منه على الظاهر الإنكار
والتنبيه على أنه إذا لم يجز ذلك فكذلك لا يجوز الشهادة كما أنه يستفاد منه الشهادة على غير المحلين بالأولوية وعلى كل حال فوسوسة بعض متأخري المتأخرين فيه
لضعف الخبرين في غير محلها بعد ما عرفت وخلو المقنع وجمل العلم والعمل والكافي والاقتصاد والمصباح ومختصره وسم لا يقتضي الخلاف فيه نعم في ك ينبغي
قصر الحكم على حضور العقد لأجل الشهادة فلو اتفق حضوره لا لها لم يكن محرماً وفيه أن الشهادة الحضور فيحرم عليه وإن لم يحضر لها كما عن جامع التصريح
به وكذا يحرم عليه إقامتها أي إقامتها على العقد كما عن ظ وشرح تر والرياض نسبته إلى المشهور بل في الحدائق ظاهرهم الاتفاق عليه لاحتمال دخولها في الشهادة
المنهي عنها في الخبرين والفتاوى وفيه منع واضح لأن شهادتها غير الشهادة عليه والفحوى لإنكار المتقدم في أحد الخبرين ولكن في عدم الإشكال في ذلك ولعله
مما عرفت من عموم أدلة النهي عن الكتمان وثبوت توقف النكاح شرعاً عليها ووقوع مفاسد عظيمة إن لم يثبت بخلاف ابتدائه إذ لا يتوقف عليها
عندنا ولذا يصح العقد وإن حضره فيل ولا لها الخبر إلا أنه والخبر إذا صدق ولم يستلزم ضرراً لم يحسن تحريمه ولا لها أولى بالإباحة من الرجعة التي هي
إيجاد للنكاح في الخارج على أنه لا جابر للخبرين المزبورين في إرادة ذلك من الشهادة فيهما والنسبة إلى الشهرة لم نتحققها على أنك قد عرفت ظهور الخبرين في حضور
العقد لا الفرض ومرسل الإنكار مع أنه لا جابر له أيضاً لم يعلم إرادة ما يشمل الغرض منه ولعله أولى وإن كان الأول أحوط بل ربما يومي إليه النهي عن شهادته
إلى عدم إقامتها على التحريم وقيل يحرم إلا إقامتها ولو تحملها محلاً أو كان بين محلين لانتفاء المخصص وإن تأكد المنع إذا تحملها محرماً أو كان على محرمين بل قيل
لا تسمع لحرمتها وجرحه عن العدالة فلا يثبت بشهادته وفيه أنه تم لجواز الجهل والغفلة والتوبة وسماع العقد اتفاقاً بل يمكن القول بقبولها لو أداها محرماً
لغفلة ونحوها في محكي كرة ولو قيل إن التحريم مخصوص بالعقد الذي أوقعه المحرم كان وجهاً بل قال إنه ذلك معنى كلام الأصحاب على ما حكاه عنه ولده
وفي ك لا بأس به قصراً للمخالف للأصل على موضع الوفاق إن تم وإلا اتجه عدم التحريم مطلقاً وفيه أنه يمكن المنع بناء على أنه نوع تعلق في النكاح ولو خاف
المحرم من تركه إقامتها وقوع الزنى فلا شك في وجوب تنبيه الحاكم على أن عنده شهادة ليوقف الحكم على إحلاله ولو لم يندفع إلا بالشهادة وجب إقامتها بعد فرض إطلاق
دليل المنع وكيف كان فلا بأس به بعد الإحلال كما صرح به الفاضل وغيره على معنى ثبوت النكاح بإقامتها بعده وإن علم تحملها محرماً لإطلاق الأدلة
وما عرفت من عدم خروجه بذلك عن العدالة خلافاً للمحكي عن ظ من عدم ثبوتها إذا كان التحمل في حال الإحرام إما لفسقه وفيه ما عرفت أو لأن هذه الشهادة
شهادة مرغوب عنها شرعاً فلا تعتبر وإن وقعت جهلاً أو سهواً أو اتفاقاً وهو مجرد دعوى لا دليل عليها بل ظاهر الأدلة خلافها والله العالم وكذا يحرم
عليه تقبيل النساء بشهوة أو لا لها كما هو صريح بعض وظاهر آخر للقول الصادق في حسن أبي سيار يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقة إن قبل امرأته على غير شهوة
وهو محرم فعليه دم شاة وإن قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر الله وإن مس امرأته وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة ومن نظر
إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور وإن مس امرأته أو لازمها من غير شهوة فليس عليه شيء بناء على أن اقتضاء ذلك الحرمة وخبر علي بن أبي حمزة سألت
أبا الحسن عن رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وإن لم ينزل وليس له أن يأكل منها وحسن الحلبي وصحيحه عن الصادق سألته عن المحرم يضع يده من
غير شهوة على امرأته قال نعم يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها ومحملها قلت أفيمسها وهي محرمة قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة
قلت فإن قبل قال هذا أشد ينحر بدنة وخبر العلاء بن الفضيل سألت أبا عبد الله عن رجل وامرأة تمتعا جميعاً فقصرت امرأته ولم يقصر فقبلها
قال يهريق دماً وإن كانا لم يقصرا جميعاً فعلى كل واحد منهما أن يهريق دماً وبذلك كله يظهر لك المناقشة فيما في خبره من أن الظاهر تقييد
حرمة التقبيل بالشهوة وإن تبعه في الرياض حاكياً له عن جماعة للأصل المقطوع بما سمعت وخبر الحسين بن حماد سألت أبا عبد الله عن المحرم يقبل
أمه قال لا بأس به هذه قبلة رحمة إنما يكره قبلة الشهوة المحمول على إرادة إنما يكره ما يحتمل الشهوة بخلاف الأم وغيرها من المحارم المستفاد منه جواز

تقبيلها من التعليل المزبور والأصل خصصنا النصوص السابقة بقبلة امرأته وإن كان الظاهر إرادة الأعم منها ومن الأجنبية كما هو مقتضى الفتاوى
هذا ولكن قد تبين أنا لم نجد فيها من إطلاق تقبيل الامرأة كونه على وجه الاستمتاع والالتذاذ المقابل لتقبيل الرحمة وقوله في الخبر الأول من غير شهوة
محمول على إرادة عدم الإمناء بقرينة المقابلة لا كونه تقبيل رحمة ونحوه مما لم يكن استمتاعاً والتذاذاً بالمرأة الذي يمكن دعوى ظهور النصوص وكون
المدار عليه في منع المحرم كما تسمعه في المس والملاعبة ونحوها وبذلك يقوى إرجاع القيد في تجنبه المني إليه أيضاً ولكن الأحوط الإطلاق
والله العالم نعم الظاهر تقييده بقبلة الحائض بما إذا كان عن شهوة لكونه أشد حرمة ولفحوى التعليل المزبور وكذا يحرم عليه نظراً بشهوة كما صرح به
غير واحد وإن قيل خلت كتب الشيخ والأكثر عن تحريمه مطلقاً لما سمعته من كون المستفاد حرمة الالتذاذ بالنساء من النصوص بل ربما استدل عليه بخبر
معوية بن عمار عن أبي عبد الله سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وإن حملها من
غير شهوة فأمنى أو أمذى فلا شيء عليه وإن حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم وقال في المحرم ينظر إلى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه
بدنة وخبر أبي سيار السابق وفيه أنه إنما يدل على حرمة النظر بشهوة حتى ينزل ويمكن لا مطلقاً اللهم إلا أن يقال المعلوم عدم مدخلية الإمناء في الكفارة فليس
إلا النظر بشهوة فيتطرح في الدلالة على المطلق منه بفحوى ما دل من النصوص على حرمة المس والحمل إذا كان بشهوة لا بدونها كصحيح ابن مسلم أو حسنه
سأل أبا عبد الله عن الرجل يحمل امرأته أو يمسها فأمنى أو أمذى فقال إن حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو لم يمن وأمذى أو لم يمذ فعليه دم شاة
يهريقه وإن حملها أو مسها بغير شهوة فليس عليه شيء أمنى أو لم يمن أمذى أو لم يمذ وغيره من النصوص حتى نصوص الدعاء عند التهيؤ للإحرام المشتملة
على تحريم الاستمتاع عليه بالنساء بل لعله لا خلاف فيه في الأول كما اعترف به في كشف اللثام والمنتهى وإن تركه هنا لكن ذكره في الكفارات أيضاً لكفارته شاة
بل ربما كان مقتضى إطلاق بعض العبارات حرمته مطلقاً كما قضى بعض حرمة النظر كذلك أيضاً وإن كان هو واضح الضعف للأصل وما سمعته من النص
كضعف القول بجواز النظر إلى امرأته بشهوة المحكي عن الصدوق بل مال إليه في كشف اللثام للأصل المقطوع بما عرفت والموثق عن أبي عبد الله
في محرم نظر إلى امرأته بشهوة فأمنى قال ليس عليه شيء القاصر عن معارضة غيره من وجوه الذي حمله الشيخ على حال السهو وإن العمد بل نفي الشيء
عليه لا يدل على نفي الحرمة كحسن علي بن يقطين سأل الكاظم عن رجل قال لامرأته أو جاريته بعد ما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة اطرحي
ثوبك ونظر إلى فرجها قال لا شيء عليه إذا لم يكن غير النظر الخالي عن التقييد بالشهوة مع ذلك الذي قد عرفت جوازه بل الظاهر جوازه أيضاً في الأمة
للسوم والحرة المخطوبة بل الأجنبية في النظرة الأولى بناء على جوازها بخلاف ما إذا كان بشهوة فإنه يحرم في الجميع وفي المسالك فرق في تحريم النظر بشهوة
بين الزوجة والأجنبية بالنسبة إلى النظرة الأولى التي تجوز ناها وإلا فالحكم مخصوص بالزوجة فيلحق كان وجه الاختصاص عموم تحريم النظر إلى الأجنبية
على هذا التقدير وعدم اختصاصه بحالة الشهوة بل تبعه في كشف اللثام وفيه أن ذلك لا ينافي اختصاص تحريمه الإحرامي بالشهوة كما هو مقتضى الفتاوى
قال أبو بصير في الموثق سألت أبا عبد الله عن رجل نظر إلى ساق امرأته فأمنى قال إن كان موسراً فعليه بدنة وإن كان بين ذلك فبقرة وإن كان فقيراً فشاة
أما إني لم أجعل ذلك عليه من أجل الماء لكن من أجل أنه نظر إلى ما لا يحل له وفي حسن معوية بن عمار محرم نظر إلى غير أهله فأمنى قال عليه دم لأنه نظر إلى غير ما يحل له وإن
لم يكن أنزل فليتق الله ولا يعد وليس عليه شيء والله العالم وكذا في الحرمة على المحرم الاستمناء الذي هو أشد من الإمناء بلا خلاف أجده فيه لصحيح ابن الحجاج عن
الصادق سألته عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع أو يفعل ذلك في شهر رمضان فقال عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع
وخبر إسحاق بن عمار عن أبي الحسن قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فأمنى قال أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم بدنة والحج من قابل وغيرهما
من النصوص التي تقدم بعضها ويأتي آخر في الكفارات أيضاً بل الظاهر عدم الفرق بين أسبابه من الملاعبة والتخيل والخضخضة وغير ذلك كما صرح به غير
واحد حتى الشيخ في الجمل قال على المحرم اجتناب الرفث وهو الجماع وكل ما يؤدي إلى نزول المني من قبلة وملامسة ونظر بشهوة بناء على إرادة ما يقصد به الإمناء
كما في شرحها للقاضي فإن قلنا الواجب هو أن لا يجامع ولا يمني على أي وجه كان من ملامسة أو نظر بشهوة أو غير ذلك بل عن بعضهم إدراج اللواط ووطء
الدواب وإن كان فيه منع واضح ولذا قال في كشف اللثام إنهما يدخلان في الرفث إن لم ينزل إن كان فيه انجماع النساء في الصحيح عن الكاظم الذي يرجع إليه
مطلق الجماع في الصحيح الآخر مع أنه المنساق منه فلا يبعد القول ببقائه على الحرمة السابقة على الإحرام اللهم إلا أن يقال إنه يستفاد من النصوص
شدة التحريم في حال الإحرام في كل ما حرم الجائز منه للإحرام فإن الاستمناء لعبث بالزوجة كان جائزاً ولكنه حرم عليه في الإحرام فالأجنبية أشد
وهكذا بقية الاستمتاعات كما أومي إليه في النصوص السابقة وعلى كل حال فالظاهر أنه لا إشكال في الحرمة من جهة الإحرام في الفرض مع إرادة الاستمناء
بذلك لكن بشرط خروج المني منه كما في غيره من أفراد الاستمناء المدلول عليه بالصحيح السابق وغيره وإلا فالمقدمات من دون إنزال لا يترتب عليها كفارة الاستمناء
للأصل وغيره وإن اقتضاه ظاهر التعبير كما أن الظاهر عدم شيء عليه فيما لو سبقه المني من غير استمناء منه كما سمعته في النصوص السابقة مضافاً إلى الأصل
وإلى خبر أبي بصير سألت أبا عبد الله عن رجل سمع كلام امرأة من خلف حائط فتشاها وهو محرم حتى أنزل قال ليس عليه شيء ومرسل ابن أبي نصر عنه في محرم
استمع على رجل يجامع أهله فأمنى قال ليس عليه شيء وخبر سماعة في المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخلقة فيمني قال ليس عليه شيء والله العالم **فرعان**

الأول قد عرفت بطلان عقد النكاح الواقع في حال الإحرام فيسقط ما اقتضاه المهر قبل الدخول مع اتفاقهما على ذلك سواء كانا عالمين أو جاهلين
أو مختلفين أما مع الدخول فلها مهر المثل مع جهلها بما استحل من فرجها أما مع علمها فلا مهر لها لأنها بغي ح هذا كله مع اتفاقهما على وقوع العقد حال الإحرام
وأما إذا اختلفا أي الزوجان في العقد فادعى أحدهما وقوعه في الإحرام وأنكر الآخر فالقول قول من يدعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحة المحمول فعل المسلم عليها
[illegible] وغيره من أحوال الشك في العقد المفروض اتفاقهما على وقوعه كما في غير المقام من صور مدعي الصحة والفساد التي من الواضح كون مدعيها موافقاً للأصل

على ان مدعي الفساد يدعي وصفاً زائداً يقتضي الفساد وهو وقوع العقد حال الاحرام فالقول قول المنكر فيمينه لانه منكر للمفسد كما صرح بذلك الكركي في
حاشيته وثاني الشهيدين في لك لكن في ذلك المناقشة في الاول بانه انما يتم اذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الاحرام عالماً بفساد ذلك اما مع اعترافهما بالجهل
فلا وجه للحمل على الصحة وفي الثاني بان كلاً منهما مدعي وصفاً ينكره الآخر فتقديم احدهما يحتاج الى دليل وفيه ان اصل الصحة في العقد ونحوه لا يعتبر فيه العلم
لاطلاق دليله نعم اصل عدم وقوع المعصية من المسلم يعتبر فيه العلم وهو غير اصل الصحة التي هي بمعنى ترتب الاثر كما هو واضح وان مدعي الفساد المعترف بحصول
جميع اركان العقد المحمول باقراره على الصحة يدعي وقوع العقد حال الاحرام والآخر ينكره وان كان يلزمه كونه واقعاً حال الاحلال ولا ريب في ان الاصل عدم مقارنة
العقد للحال المزبور وذلك كاف في اثبات صحته من غير حاجة الى اثبات كونه في حال الاحلال بل يكفي احتماله فلا يكون مدعياً كالاول كل ذلك مضافاً الى ملاحظة
كلام الاصحاب وحكمهم بتقديم مدعي الصحة على مدعي الفساد فيما هو اعظم من ذلك كدعوى عدم البلوغ وكون المبيع خنزيراً او شاة ميتة مثلاً وغير ذلك
مما يرجع بالاخرة الى انتفاء اركان العقد فضلاً عن المقام فما ادري ما الذي اختلج في خصوص ما نحن فيه ثم انه قال في صورة الجهل يحتمل تقديم قول
من يدعي تأخر العقد مطلقاً لاعتضاد دعواه باصالة عدم التقدم ويحتمل تقديم قول من يدعي الى ان تثبت شرعاً والمسألة محل تردد وفيه انه خلاف
مفروض المسألة الذي هو مجرد دعوى الفساد لوقوعه في الاحرام ودعوى الصحة بعدم كونه كذلك من غير تعرض للتقديم والتأخر وانه لا وجه لاحتمال
تقديم مدعي الفساد فيما فرضه مع فرض كون مدعي الصحة يدعي تأخره عن الاحرام الذي هو مقتضى الاصل اللهم الا ان يكون ذلك من الاصول
المثبتة ضرورة عدم اقتضائه التأخر عنه لكن مقتضى ذلك مجهولية التقدم والتأخر بعد الاتفاق على عدم الاقتران والمتجه فيه جريان اصالة الصحة
فتأمل جيداً فان كلام الاصحاب في المقام وغيره مطلق بالنسبة الى الحكم بالصحة من غير التفات الى مسألة التاريخ والله العالم هذا وفي كشف
اللثام بعد ان حكم بتقديم قول مدعي الصحة في مفروض المسألة وان كان المدعي يدعي احرام نفسه قال وكذا ان وجه الدعوى الى تاريخ الاحرام
مع الاتفاق على تاريخ العقد فادعى احدهما تقدم الاحرام عليه لذلك ولاصل التأخر ولو ادعى احرام نفسه الا ان يتفقا على زمان ومكان
يمكن فيهما الاحرام فيمكن ان يقال القول قوله لانه ابصر بافعال نفسه واحواله اما ان اتفقا على تاريخ العقد فادعى تأخره امكن ان يكون القول للاصل
بل لتعارض اصلي الصحة والتأخر الموجب للفساد وتساقطهما فيبقى اصل عدم الزوجية بلا معارض وفيه ان البصيرة بافعال نفسه لا يقتضي ايثار
حق الآخر خصوصاً مع امكان الاطلاع على احواله باقراره وغيره مما يعلم منه انه كاذب في دعوى الاحرام والتعارض انما هو في افراد وقوعه لا بين اصالة التأخر
واصل الصحة كي يتجه ما ذكره بخلاف ما قلناه فان المتجه فيه الصحة لبقاء اصلها بلا معارض فتأمل جيداً وكيف كان فقد ظهر لك ان القول قول مدعي الصحة في
مفروض المسألة ونظائره ولكن ان كان المنكر المرأة ففي محكي ط كان لها نصف المهر ان لم يدخل بها لاعترافه بما يمنع من الوطء فيكون كالطلاق قبل الدخول
او لان العقد انما يملك نصف المهر ويملك النصف الآخر هو الوطء او الموت الا ان الجميع كما ترى ضرورة كون الاول قياساً كضرورة اقتضاء العقد ملكها
تمام المهر وانما ينتصف بالطلاق لدليله ومن هنا يظهر لك انه لو قيل لها المهر كله وان لم يكن دخل بها بل جزم به كل من تأخر عنه كان حسناً بل ربما احتمل كون
مراد الشيخ النصف بعد الطلاق واطلق بناء على الغالب من اختيار الزوج ذلك تخلصاً من غرامة الجميع ولا يقدح دعواه الفساد المقتضية لكون الطلاق
لغواً اذ هو وان كان كذلك لكنه في حقها باعتبار دعواها الصحة يؤثر لسقوط مطالبتها بالجميع ان لم تكن قد قبضته ولكن في كشف اللثام بعد ان حكم بان لها المهر
كاملاً ان دخل بها ام لا قال الا ان يطلقها قبل الدخول باستدعائها فانه يلزمه وان كان يزعم في الظاهر لغواً ويكون طلاقاً صحيحاً شرعياً فاذا تقدم الدخول
ينتصف المهر واما اذا لم تستدع الطلاق وتبرع فلها المهر كاملاً وان طلقها قبل الدخول فانه بزعمه لغو والعقد الصحيح يملك لها وفيه ان استدعائها
وعدمه لا مدخلية له في ذلك اذ الطلاق وان كان صحيحاً ممن يدعي الفساد في حق مدعي الصحة يترتب عليه حكمه والا فلا كما هو واضح هذا وفي ير وظاهر
الشيخ انفساخ العقد ح ووجوب نصف المهر ان كان قبل المسيس وجميعه بعده وفيه ان الاختلاف في الصحة والفساد لا يقتضي الانفساخ في حق مدعي الصحة
لا في المقام ولا في غيره وعلى تقديره هنا فلا دليل على الحاقه بالطلاق هذا كله اذا كانت هي المنكرة ولو كان هو المنكر للفساد فليس لها المطالبة بشيء من المهر قبل
الدخول مع عدم القبض كما انه ليس له المطالبة برد شيء منه مع قبضه اخذاً لها باقرارها واما بعد الدخول واكراهها او جهلها بالفساد او الاحرام فلها المطالبة
باقل الامرين من المسمى ومهر المثل لانه المستحق لها عليه ظاهراً قطعاً بعد دعواها الفساد التي يقدم عليها دعوى الصحة دون غيره ولعل اطلاق غير واحد
لها المهر ان كان دخل بها منزل على ذلك وعلى كل حال فظاهر الاصحاب في المقام مؤاخذة كل منهما ظاهراً باقراره في لوازم الزوجية وعدمها واما في الواقع فعلى
كل منهما حكمه في نفس الامر بفعله مع التمكن منه فعليها ان تخلص نفسها منه مع دعواها الفساد ببذل على الفراق ونحوه وعليه ان يخلص نفسه من لوازم
الزوجية المستحقة عليه ظاهراً مع دعواه الفساد بطلاق ونحوه وليس لاحد منهما المخالفة في حق الآخر في الظاهر بعد الحكم بصحة العقد ولعل هذا
هو مراد ثاني الشهيدين في لك وان كان في عبارته بعض القصور فانه قال حيث تكون المرأة المنكرة للفساد يلزم الزوج حكم البطلان فيما يختص به فيحكم
بتحريمها عليه لعموم اقرار العقلاء ولان الزوج يملك الفرقة فاذا اعترف بما يتضمنها قبل ولا يقبل قوله في حقها فلها المطالبة بحق الاستمتاع
والنفقة مما يمكن فعله منه كاداء النفقة يكلف به وما لا يمكن كالوطء فانه بزعمه محرم يتعارض فيه الحقان فلا يكلف
به بل ينبغي التخلص من ذلك بايقاع صيغة الطلاق ولو معلقة على شرط مثل ان كانت زوجتي فهي طالق الى ان قال وما يختص بها من احكام الزوجية على
دعواها يلزمها قبل الطلاق فلا يحل لها التزويج بغيره ولا الافعال المتوقفة على اذنه بدونه ويجوز له التزويج باختها وخامسة ونحو ذلك من لوازم
الفساد هنا بحسب الظاهر واما فيما بينهما وبين الله تعالى فيلزمهما حكم الواقع في نفس الامر ولو انعكست الدعوى وحلف الزوج استقر له النكاح
ظاهراً وعليه النفقة والمبيت عندها ويحرم عليه التزويج بالخامسة والاخت وليس لها المطالبة بحقوق الزوجية من النفقة والمبيت عندها ويجب

عليها

عليها القيام بحقوق الزوجية ظاهراً او يجب عليها فيما بينها وبين الله تعالى ان تعمل بما تعلم انه الحق بحسب الامكان ولو بالهرب او باستدعاء الفرقة الى ان قال و
انما جمعنا بين هذه الاحكام المتنافية مع امتناع اجتماعها في الواقع جمعاً بين الحقين المبنيين على المضايقة المحضة وعملاً في كل سبب بمقتضاه بحسب الامكان
ونحوه في حاشية الكركي وفيه انه اذا كان لا يكلف هو بوطئها لانه حرام بزعمه في الصورة الاولى ينبغي ان لا يكلف هي بتمكينه من نفسها في الصورة الثانية لانه
حرام بزعمها وايضاً له التزويج باختها وبالخامسة ان كان صادقاً فيما بينه وبين الله تعالى لكن لا يمكن منه في الظاهر بعد الحكم شرعاً بصحة العقد المانع من ذلك
وفي لك بعد ان حكى عن قطع الاصحاب ما سمعت ان اثبات هذه الاحكام مشكل جداً للتضاد خصوصاً تزويجه باختها مع دعواه الفساد اللازم منه جواز
تزويجها بغيره اذا ادعت ذلك وهو معلوم البطلان والذي يقتضيه النظر انه مع الحكم بصحة العقد شرعاً يترتب عليه لوازمه فيجوز لها المطالبة بحقوق
الزوجية ظاهراً وان ادعت الفساد ولا يجوز له التزويج باختها وان ادعى ذلك لحكم الشارع بصحة العقد ظاهراً واما في نفس الامر فيكلف كل منهما بحسب ما يعلمه من
حاله لكن لو وقع منهما او من احدهما حكم مخالف لما ثبت في الظاهر وجب الحكم ببطلانه كما هو مقتضى الادلة فيجوز لها المطالبة الخ ضرورة كونه منافياً
لاقرارها الذي هو ماض عليها بالنسبة الى حقها وغير ماض في حق الغير فليس لها الامتناع مع طلب الاستمتاع بها وليس لها مطالبته بذلك وعلى هذا يكون
المدار فيها وفيه كما عرفت والله العالم والموفق والمؤيد والمسدد **الثاني** اذا وكل محرم في حال احرامه محلاً او محل محلاً على عقد نكاح ثم احرم الموكل
فاوقع الوكيل فان كان قبل احلال الموكل بطل بلا خلاف بل ولا اشكال بعد ما سمعت من النص والفتوى على انه لا يتزوج ولا ينكح الصادق على
الفرض خصوصاً ما في صحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام عن امير المؤمنين المتقدم المشتمل على ملك المحرم بضع امرأة وان احتمل انه قضية في واقعة كان
الملك له فيها بنفسه لا بالتوكيل الا انه كما ترى وقال الصادق عليه السلام في خبر سماعة لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرماً وهو يعلم انه لا يحل له قال فان فعل فدخل
بها المحرم وهو يعلم انه لا يحل له قال فان فعل فدخل بها المحرم فقال ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى المرأة ان كانت محرمة بدنة وان لم تكن
محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة بل لا يخفى على المتأمل في النصوص ظهورها في منافاة
الاحرام لحصول النكاح حاله مباشرة او توكيلاً او ولاية فليس لولي الطفل والمجنون العقد لهما مباشرة وتوكيلاً وان كانا محلين حال احرامهما والله
العالم وان كان قد اوقع العقد بعده اي الاحلال صح بلا خلاف اجده ولا اشكال لاطلاق ادلة الوكالة وعمومها السالمين عن المعارض حتى لو كانت الوكالة
في حال الاحرام اذ لا دليل على بطلانها قبل الا ان يكون في حال احرام الوكيل لعله لعدم قابليته لايقاعه حال التوكيل ولكن لا يخلو من نظر او منع خصوصاً بعد
ان اعترف بصحة التوكيل محرماً على النكاح وح فالصور الاربع صحيحة مع عدم تقييد الايقاع حال الاحرام وتخيل عدم الصحة في زمان الاحرام لا ينافي صحة الوكالة
على الفعل بعده فلا اقل من بقاء الاذن الكافي في صحة النكاح لو سلم بطلان عقد الوكالة ضرورة كونه كالبطلان بالشرط الفاسد وليس هو كالجنون ونحوه
الرافع لاصل الاذن باعتبار انتفاء الولاية بلغو الموكل كما اوضحناه في محله وبه جزم هنا في صورة ما لو وكل المحرم الحلال على التزويج وان كان لنا نظر في
بطلان الوكالة المزبورة ضرورة كونه من المانع على نحو المانع في الموكل فيه كالحيض في طلاق الزوجة ونحوه والله العالم وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف
في انه يجوز للمحرم حال احرامه مراجعة المطلقة الرجعية المحرمة فضلاً عن غيرها وشراء الاماء في حال الاحرام بلا خلاف كما عن كره وفي الاعتراف به بل ولا اشكال
بعد عدم تناول النهي المزبور لمثله فيبقى على الاصل والعموم الذي منه قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن من غير فرق بين المطلقة تبرعاً والتي رجعت ببذلها
مضافاً الى خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام المحرم يطلق ولا يتزوج وخبر حماد بن عثمان عنه عليه السلام سألته عن المحرم يطلق قال نعم وصحيح سعد بن سعد عن ابي الحسن
الرضا عليه السلام سألته عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم وغيره بل الظاهر الصحة حتى لو كان القصد التسري وان حرم عليه المباشرة لهن حال الاحرام بل الاصح
الشراء وان قصد المباشرة حاله حين الاحرام وان اثم بالقصد المزبور لكنه لا يقتضي فساد العقد وان احتمله في كره لحرمة الغرض الذي وقع العقد له كشراء
العنب لاتخاذه خمراً لكن فيه انه ان تم ففيما اذا اشترط ذلك في متن العقد لا في الفرض الذي لم يكن الشراء منهياً عنه بخصوصه ولا علة في المحرم لعين المباشرة
فلا يكون تحريمها مستلزماً لتحريمه كما هو واضح ويجوز له مفارقة النساء بالطلاق والفسخ او غيرهما بلا خلاف ولا اشكال للاصل والنصوص ومحكي
الاجماع ويكره للمحرم الخطبة كما في عد ومحكي ط ولعله للنهي عنه في النبوي لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يشهد ولا يخطب والمرسل السابق المحمول عليها بعد القصور عن
اثبات الحرمة مؤيداً بانها تدعو الى المحرم كالصرف الداعي الى الربا فما عن ظاهر الحلبي من الحرمة واضح الضعف بل الظاهر عدم الفرق في الكراهة بين كونها
لنفسه ولغيره من المحلين لاطلاق الخبرين هذا والظاهر ثبوت الاحكام المزبورة للمرأة المحرمة كالرجل ضرورة عدم كونه من خواص الرجل بل لا يبعد ارادة الجنس
من المحرم في نحو قوله لا ينكح ولا ينكح قال في ير لا يجوز للمحرم ان يتزوج ولا يزوج ولا يكون ولياً في النكاح ولا وكيلاً فيه سواء كان رجلاً او امرأة ذهب اليه
علماؤنا اجمع وبه قال علي عليه السلام وفي عد وفي كشفها ولو كانت المرأة محرمة والرجل محلاً فالحكم كما تقدم من حرمة نكاحها وتلذذها بزوجها تقبيلاً ولمساً ونظراً او تمكيناً
له من وطئها وكراهة خطبتها وجواز رجعتها وشرائها ومفارقتها بل في الاخير الاتفاق على ذلك مضافاً الى عموم الادلة الصالح لشمول مثل ذلك اما غيره
فلعله الاجماع المزبور وما يستفاد من الادلة من حرمة الاستمتاع للمحرم رجلاً او امرأة وحرمة مباشرة عقد النكاح له ولغيره والا فقاعدة الاشتراك لا تأتي
في مثل ما ورد في النهي عن تقبيل الرجل المحرم امرأته ولا دليل شامل للمرأة فليس ح الا ما عرفت فيثبت عدم جواز تقبيلها الزوج لو كان محرماً على هذا
القياس والله العالم و الطيب حرام في الجملة بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين بل النصوص فيه متواترة فيه بل في المتن وعد وغيرهما هو على العموم وفاقاً
للمقنعة وجمل العلم والعمل وئم وير وكط وق ود وغيرها على ما حكي عن بعضها كما حكي عن الحسن والمقنع والاقتصاد وان كان المحكي عن اولهما انه نص على عشرة
من الطيب لكن عقبه بقوله وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران فهو انما تفسير للطيب فصريح بان النهي يعم الكراهة
وعن تاليهما انه قال وينبغي ان يجتنب في احرامه الطيب كله واكل طعام يكون فيه طيب بل في جرة نسبته الى الاكثر المتأخرين بل في تلي الى الاكثر بل في الرياض

ايسر الى الشهرة العظيمة لقول الباقر ع في صحيح زرارة من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم فان كان ناسيا فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب
اليه والصادق ع في صحيح معوية لا تمس شيئا من الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في طعامك وامسك على انفك من الرائحة الطيبة ولا تمسك عنه
من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة فمن ابتلى بشيء من ذلك فعليه غسله وليتصدق بقدر ما صنع وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك
والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح وصحيح حريز لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا من الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلى بشيء من ذلك فليتصدق
بقدر ما صنع بقدر شبعه من الطعام وفي خبر حسن الحلبي المحرم يمسك على انفه من الريح الطيبة ولا يمسك على انفه من الريح الخبيثة ونحوه في
صحيح هشام مع زيادة لا باس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك على انفه وقال له ع ابنه الحسن زيادة الاشنان فيه الطيب
اغسل به يدي وانا محرم فقال اذا اردتم الاحرام فانظروا مزاودكم واعزلوا الذي تحتاجون اليه وقال تصدق بشيء كفارة للاشنان الذي غسلت به يدك
وفي خبر سئلت لابي جعفر ع ما تقول في الملح فيه زعفران قال لا ينبغي للمحرم ان ياكل شيئا فيه زعفران ولا يطعم شيئا من الطيب وفي صحيح ابن مسلم عن احدهما ع
في قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم حفوف الرجل من الطيب وفي خبر الحسن بن زياد قلت لابي عبد الله ع وضأني الغلام ولم اعلم ان بدستان فيه طيب
فغسلت يدي وانا محرم فقال تصدق بشيء من ذلك قال الصدوق كان علي بن الحسين عليهما السلم اذا تجهز الى مكة قال لاهله اياكم ان تجعلوا في زادنا شيئا من
الطيب ولا الزعفران ناكله او نطعمه وفي خبر النضر بن سويد عن الكاظم ع ان المراة المحرمة لا تمس طيبا وسئل الصادق ع حماد بن عثمان انه جعل ثوبا احرامه
مع اثواب جمرت فاخذ من ريحها فقال فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها وما نص على ان الميت المحرم لا يمس شيئا من الطيب خصوصا ما روي ان
محرما وقصت به ناقته فقال النبي ص عليه واله لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا الحديث والنبوي الحاج اشعث اغبر المنافي للتطيب وتعليل عدم الباس بالقول
الطيبة انها ليست بطيب الى غير ذلك من النصوص الدالة منطوقا ومفهوما التي لا يقدح ما في سند بعضها بعد الاعتضاد والانجبار بما عرفت كما لا يقدح
التعبير بلفظ لا ينبغي في بعضها خصوصا اذا قلنا بانها للقدر المشترك بين الحرمة والكراهة ضرورة توجه الجمع ح بينها وبين غيرها بارادة الحرمة المستفادة
من النهي في غيره بل يمكن القول بظهورها في ارادة الحرمة هنا للاجماع على حرمة الطيب في الجملة المانع عن ارادة الكراهة منه وخصوصا بعد التعبير بهن في ارادة
الذي لا خلاف في حرمته ودعوى كونها المرادة الا ما خرج كما ترى نحو دعوى ارادة القدر المشترك ولو بقرينة ما تسمعه من المعارض ضرورة توقف ذلك
على رجحانه على احتمال الحرمة منها وتاويل المعارض بما ستعرف انه بل هو ارجح من وجوه كما تسمع انشاء الله واشتمال صحيح حريز على الريحان بعد تسليم كراهته
لا ينافي الحرمة في الطيب خصوصا بعد استقلاله بنهي اخر بناء على ان قوله ولا يمس لا زائدة اذا قلنا كونه كالعام المخصوص فتحصل انهم قد استثنى المص
وغيره من ذلك فقال ما خلا خلوق الكعبة وهو ضرب من الطيب ما يعر فيه صفرة كما عن المغرب والمعرب وعن نهاية انه طيب معروف مركب من الزعفران
وغيره من انواع الطيب تغلب عليه الحمرة والصفرة وعن ابن جزلة المتطبب في منهاج ان صفته زعفران ثلثة دراهم قصب الذريرة خمسة دراهم اشنة درهمان نفل
وقرنفل من كل واحد درهم يدق ناعما وينخل ويعجن بماء ورد ودهن ورد حتى يصير كالدهن هو التسمم المطحون ان يعصر ويستخرج دهنه وعلى كل
حال فقد استثناه غير واحد بل في المحكي الاجماع عليه لصحيح حماد بن عثمان سئل الصادق ع عن خلوق الكعبة وخلوق القبر يكون في ثوب الاحرام فقال لا
باس بهما هما طهوران وساله ايضا ابن سنان في الصحيح عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال لا باس ولا يغسله فانه طهور ولعله لما زاد بن سعيد خلوق القبر ولا
باس به بل في ... ويزيد زيادة زعفرانها ايضا لاشتمال الخلوق عليه ولصحيح يعقوب بن شعيب سئله عن المحرم يصيب ثوبه الزعفران من الكعبة
وخلوق القبر يكون في ثوب الاحرام فقال لا باس بهما هما طهوران وخبر سماعة سأله ايضا عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة وهو محرم فقال لا
باس وهو طهور ولا يتقه ان يصيبك بل في كره وهي جواز الجلوس عند الكعبة وهي مجمرة ... ولكن في ... عن الشيخ لو دخل الكعبة وهي مجمرة بطيب
لم يكن له الشم وان كان لم يحفظه بل في كشف اللثام الذي ظفرت به حكايته لرفيع عن الشافعي ثم قال فيه ايضا واجاب صاحب المسالك حيث حرم غير خلوق
اذا طيب به الكعبة بالتجمير وغيره اقتصارا على المنصوص قال لكن لا يحرم عليه الجلوس فيها وعندها حال ... وانما يحرم الشم ولا كذا الجلوس في سوق العطارين
وعند المتطيب قد يحرم ... زعفرانها منصوص بل قيل منه ومن غير منصوص فانفى الباس عن الريح الطيبة بين الصفا والمروة الذي سمعته ان
مطلق ما يطيب به الكعبة بالتجمير وغيره لا باس ولعله لعسر تجنبه او منافاة القبض على الانف لاحرامها بل لعل الاذن في ذلك فيها مع عدم الامر بالاجتناب
والامساك على الانف ولتحفظ عن اصابة الثياب ظاهر في عدم الباس بل لعل قوله هو طهور مع اشعاره بالتعليل شيء منه انه من التطهير الذي امر الله
تع ابراهيم واسمعيل للطائفين وغيرهم وليس استثناء الجلوس عندها وفيها بخلاف الجلوس في سوق العطارين والمتطيب وفي ما ذكرناه وما ذكره من
حصر التحريم في الشم يقتضي عدم الفرق بينها وبين السوق والمتطيب كما هو واضح بل يمكن ان يكون ذلك من الضرورة التي لا خلاف في الجواز معها
بل في كشف اللثام الاتفاق عليه لنفي العسر والحرج في الدين وصحيح اسمعيل بن جابر وكانت عرضت له ريح في وجهه من علة اصابته وهو محرم قال فقلت
لابي عبد الله ع ان الطبيب الذي يعالجني وصف لي سعوطا فيه مسك فقال استعط وفي خبر الاخر عنه ايضا سالته عن السعوط للمحرم وفيه طيب فقال
لا باس المحمول على حال الضرورة جمعا وكيف كان فقد بان لك وجوب اجتناب المحرم الطيب شما وتطيبا واكلا ولو في الطعام لعموم الادلة واطلاقها
مضافا الى خصوص بعض النصوص السابقة بل في كره نسبته الى اجماع علماء الامصار لكن ينبغي اعتبار عدم استهلاكه فيه على وجه يعد انه اكل له ومستعمل اياه
ولو بقاء الحمرة التي هي المقصد الاعظم من الزعفران لونه ايضا اما اذا استهلك على وجه لم يبق شيء من صفاته لم يحرم للاصل بعد عدم صدق اكله واستعماله
وربما يؤيده في الجملة صحيح عمران الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن المحرم يكون به الجرح فيتداوى بدواء فيه الزعفران فقال ان كان الزعفران الغالب على الدواء
فلا وان كانت الادوية الغالبة فلا باس فما عن ... وهي موضع من كره من حرمة اكل ما فيه طيب بان زال ... العموم النهي عن اكل ما فيه طيب

زعفران

زعفران او ورس واضح الضعف بعد ما عرفت من منع تناول العموم له ولم نجد في النصوص المعتبرة ما يدل على حرمة ما فيه طيب على وجه يتناول المستهلك منه ما
الغريب عن دعوى الاجماع في كره على ذلك مع انه مظنة العكس ولا فرق عندنا بين ما مسته النار وغيره خلافا للمسالك واصحاب الراي ولا بين ما مسه الناس
يبقى وصفاته ام لا والتحقيق ما عرفت من حرمة اكله اذا لم يكن مستهلكا نعم لو اضطر الى اكل ما فيه طيب او لمس الطيب قبض على انفه بقدر الضرورة
بقدرهما وعملا بالنصوص كما انه لو اضطر الى شمه خاصة اقتصر عليه دون اكله والاسقاط الشارع مع حالة الضرورة التي لا ينبغي التامل في الجواز معها
وان كان قد يشعر به نسبة ذلك في ... الى الصدوق لكنه في غير محله كالتامل في الحرمة بعد ما ذلك فانه في كره انه لو وجد المتمتع مستعرا باحتمال الجواز الا انه ايض
في غير محله وعلى كل حال فقد يقال والقائل الشيخ في يب وابن حمزة في الوسيلة انما يحرم على المحرم المسك والعنبر والزعفران والعود والكافور والورس بل عن ق
الاجماع على انه لا كفارة في غيرها وعن الجمل والعقود والمهذب والاصباح والاشارة حصره في خمسة باسقاط الورس بل في الغنية نفي الخلاف عن حرمتها وقد
يقتصر بعض كما سمعته من الصدوق في المقنع على اربعة المسك والعنبر والزعفران والورس بل هو المحكي عن يب وابن سعيد لصحيح معوية السابق وخبر
عبد الغفار عنه ع ايضا الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس وخلوق الكعبة لا باس به ومنه يعلم كون المراد منه ذلك بالنسبة الى المحرم لا ان المراد حصر
الطيب في نفسه بل في صحيح معوية الاخر عنه ايضا الرجل يدهن باي دهن شاء اذا لم يكن فيه مسك ولا عنبر ولا زعفران ولا ورس قبل ان يغتسل للاحرام قال
انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح وبذلك يظهر لك انه لا وجه لاسقاط الورس من سمعت وان قال الصادق ع في خبر ابن ابي يعفور الطيب المسك والعنبر
اولى بل لعل الحصر المزبور في النصوص المذكورة فيما عداه باعتبار قلة استعماله الا لحاجة كما انه يجوز ترك العود في نصوص الاربعة لاختصاصه غالبا بالتجمير
وكونها مما تستعمل لنفسه وبما ذكرنا ظهر لك حجة القول بالستة والخمسة والاربعة وعلى كل حال فيخص او يقيد ما دل على حرمة مطلق الطيب او يحمل على الكراهة
كما عساه يشعر بها ما عرفت من قول ينبغي ونحوه ولكن مع ذلك الاولى الا ظهر من ذلك كله خصوصا القول بالاربعة الذي هو في غاية الندرة حتى ان الشيخ
الذي قال به في يب قد رجع عنه في ط الى العموم وفي ف الى الستة ومنه يعلم المناقشة في الحصر في الصحيح بالاربعة المشتمل على ما لا يقول به احد من الكفارة ما
لا بد من صرفه عن ظاهره بالنسبة الى الكافور والعود لما عرفت فيكون مجازا اما النسبة الى ذلك وهو ليس باولى من ابقاء العموم على حاله وحمله على ما هو غلظ
تحريما والمختص بالكفارة بل لعله اولى وان كان التخصيص بالترجيح احرى من المجاز حيث ما تعارضا فان ذلك حيث لا يلزم الا احدهما واما اذا لزم المجاز
على تقدير فلا ريب في ان اختيار فرد منه يجامع العموم اولى من الذي يلزم معه التخصيص كما لا يخفى بل لعل كثرة النصوص المزبورة مع عمل المشهور وعضدها
واشتمال بعضها على التعليل بانه لا ينبغي للمحرم التلذذ بذلك المناسب لمعنى الاحرام ولما ورد في دعائه من احرام الانف وغيره فيكون الظن بها اقوى وعلى ما
قد على نفي الكفارة فيما عدا الستة لا ينافي الحرمة بعد تسليمه كان اجماع ابن زهرة لا ينافي حرمة غيرها كل ذلك مضافا الى معلومية عدم الحصر المزبور مع
فرض ارادة ما يشمل الدهن من الطيب ضرورة المفروغية من حرمته قال في كره اجمع علماؤنا على تحريم الادهان في حال الاحرام بالادهان الطيبة كدهن
الورد والبان والزنبق وهو الذي سيتعرض له المص اللهم الا ان يكون المراد هناك خصوص الادهان دون الشم والاكل فانه من مفروض البحث هنا
وباقي الشم والاكل فانه من مفروض البحث هنا باقي انشاء تمام الكلام فيه وان كان قد عرفه في كره بانه ما تطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك والعنبر والكافور
والزعفران وماء الورد والادهان الطيبة كدهن البنفسج والورس والمعتبر ان يكون معظم الغرض منه التطيب او يظهر فيه هذا الغرض و
قال الشهيد يعني به كل جسم ذي ريح طيبة بالنسبة الى معظم الامزجة او الى مزاج المستعمل غير الرياحين وفي لك هو الجسم ذو الريح الطيبة المتخذ للشم غالبا
غير الرياحين وفي لك هو الجسم ذو الريح الطيبة المتخذة للشم غالبا غير الرياحين كالمسك والعنبر والزعفران وماء الورد هذا وقد قيل ذكر الفاضل
ان اقسام النبات الطيب ثلثة الاول ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه كالشيح والقيصوم والخزامى والفواكه كلها من الاترج والتفاح والسفرجل واشباهها
وهذا ليس بمحرم ولا يتعلق به كفارة اجماعا قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباهه وانت
محرم وسئله عمار الساباطي عن المحرم يتخلل قال نعم لا باس به قلت له ايأكل الاترج قال نعم قلت فان له رائحة طيبة قال ان الاترج طعام وليس هو من الطيب
ومنه وغيره يعلم ان الامر بالامساك عنه في مرسل ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عنه ع ايضا لضرب من الندب قال سئلته عن التفاح والاترج والنبق
وما طاب ريحه قال يمسك عن شمه ويأكله الثاني ما ينبته الادميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسي والمرزنجوش والنرجس وقد اختلف
الاصحاب في حكمه فقال الشيخ انه غير محرم ولا يتعلق به كفارة واستقربه في تحريمه والظاهر كونه من الرياحين التي ستعرف الكلام فيها الثالث
ما يقصد شمه ويتخذ منه الطيب كالياسمين والورد والنيلوفر وقد وقع الاختلاف في حكمه ايض واستقرب الفاضل ايض حرمته لان الفدية تجب فيما
يتخذ منه فكذا في اصله وفي محكي ط الطيب على ضربين احدهما تجب فيه الكفارة وهي الاجناس الستة التي ذكرناها المسك والعنبر والكافور والزعفران
والعود والورس والضرب الاخر على ثلثة اضرب اولها ينبت للطيب ويتخذ منه الطيب مثل الورد والياسمين والخيري والكادي والنيلوفر فهذا يكره ولا
يتعلق باستعماله كفارة الا ان يتخذ منه الادهان الطيبة فيدهن بها فيتعلق بها كفارة ثانيها لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه الطيب مثل الفواكه كالتفاح
والسفرجل والنارنج والاترج والدارصيني والمصطكي والزنجبيل والشيح والقيصوم والاذخر وحبق الماء والسعد ونحو ذلك وكل ذلك لا يتعلق
به كفارة ولا هو محرم بلا خلاف وكذلك حكم انوارها واورادها وكذا ما يعتصر منها من الماء والاولى تجنب ذلك للمحرم الثالث ما ينبت للطيب ولا يتخذ منه
الطيب مثل الريحان الفارسي ولا يتعلق به كفارة ويكره استعماله وفيه خلاف هو نحو ما سمعته عن كره الا ما عرفت من الحرمة في مثل الورد وعلى كل
حال فلا يخفى عليك عدم عد شيء منها من الطيب عرفا كما ان الرياحين ايض مركب وان كان قد يظهر من استثناء محكي المصباح ومختصره الفواكه من الطيب
وكذا ما في التلخيص مع زيادة الرياحين دخولها في الطيب الا انه في غير محله ويمكن ارادة المنقطع من الاستثناء وح يتخلص من ذلك كله ان ماكان من الطيب

مزالادهان لا اشكال في حرمته على المحرم كما عرفت وتعرف كما ان الاقوى حرمة مطلق الطيب من غيرها كالمسك والعنبر والعود والزعفران وقصب الذريرة وغيرها مما هو طيب عرفا ويتطيب به عادة ولو للطعام كالزعفران الذي يمكن كونه في القديم يتطيب به خصوصا الاربعة وخصوصا العود منها وخصوصا الكافور واما غيره مما هو طيب الرائحة وليس من الطيب الرائحة وليس من الطيب عرفا فقد عرفت ان منه ما كان منه طعاما كالتفاح والسفرجل والاترج ونحوها وكذا ما كان نبتا برا طيب الرائحة كالشيح والقيصوم ونحوهما خصوصا بعد اندراجها في الرياحين وقلنا بالجواز فيها واما غير ذلك مما هو طيب الرائحة وليس طعاما ولا دهنا ولا مثل الشيح والقيصوم فالظاهر جوازه ايضا للاصل وغيره كصحيح العلاء سئل الصادق عليه السلام امر حلق ذبح وانح ليطلي راسه بالحنا وهو متمتع فقال نعم من غير ان يمس شيئا من الطيب وسئله ابن سنان في الصحيح عن الحنا فقال ان المحرم ليمسه ويداوي به بعيره وما هو بطيب وما به باس وفي مرسل الصدوق انه يجوز ان يضع الحنا على راسه انما يكره المسك وضربه ان الحنا ليس بطيب بل خبر عمار المتقدم كالصريح في ان المحرم الطيب لا مطلق ذي الرائحة الطيبة التي قد يعسر اجتنابها اوقات الربيع في الحرم وغيره خصوصا الرياحين منها بل لعل السيرة القطعية على خلافه وكذا الفواكه وان قال في س انه اختلف فيها الا انه لم نتحققه ويمكن ان يريد بعضه من الاختلاف في الرياحين وحينئذ فيحمل الامر بامساك الانف عن الرائحة الطيبة على الندب المشترك اذا كان المراد ما يشمل الطيب وغيره وكيف كان فقد كفينا للنادم من الوجوه التسعة في الاجسام الطيبة الريح لا نعرف بها قائلا بل ولا ما خذا لبعضها فانه بعد ان استظهر من المصنف الفاضل والشهيد خروج الرياحين من الطيب ومن الشيخ في المصباح دخول الفاكهة فيه لاستثنائها منه وكذا في ق والتلخيص مع زيادة استثناء الرياحين قال الاول حرمتها مطلقا الثاني حرمتها الا الفواكه الثالث حرمتها الا الرياحين الرابع حرمتها الا الفواكه والرياحين الخامس حرمتها الا الفواكه والرياحين ولا ينبت للطيب ولا يتخذ منها الطيب من نبات الصحراء كالاذخر والاباذير خلا الزعفران السادس حرمتها الا الفواكه والاباذير غير الزعفران وما لا يقصد به الطيب ولا يتخذ منه السابع اباحتها الا الستة الثامن اباحتها الا الاربعة التاسع اباحتها الا الخمسة وفي الاربعة وجهان ولعله لذلك كتب فيما حضرني من نسخة كتبها بيده في الحاشية عوضا عن ذلك على الظاهر وبالجملة فلا كلام في حرمة الاربعة والورس منها اظهر من العود وفيما زاد اقوال منها حرمة خمسة ومنها حرمة ستة ومنها حرمة الطيب ط وفي شموله الفواكه وجهان وكذا في شمول الرياحين وفي شمول الاباذير كالقرنفل والدارصيني وكذا في شموله او شمول الرياحين لما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه الطيب كالحناء والعصفر ونبات البر كالاذخر والشيح ثم ذكر النصوص الدالة على جواز الحنا للمحرم التي ذكرناها وهو وان كان في جملة منه نظر واضح ايضا الا انه اولى من كلام السابق وعلى كل حال فالتحقيق ما عرفت ثم انه لا اشكال في جواز اجتياز المحرم في موضع يباع فيه الطيب مثلا او يجلس عند متطيب اذا لم يكتسب جسده ولا ثوبه من ريحه وكان قابضا على انفه كما صرح به غير واحد للاصل بعد عدم صدق عنوان النهي من المس والاكل والاستعمال وفي صحيح ابن بزيع رايت ابا الحسن عليه السلام كشف بين يديه طيب لينظر اليه وهو محرم فامسك بيده على انفه من رائحته وحينئذ فلا باس ببيعه وشرائه وغيرهما مما لا يندرج في عنوان النهي نعم يجب الامتناع عن شمه بقبض الانف ونحوه لحرمة ذلك عليه وللخبر المزبور المعتضد بالامر في النصوص السابقة بذلك عن الرائحة الطيبة خلافا للمحكي عن ظاهر ط والاستبصار وئر والجامع فلا يجب للاصل بعد منع اندراج اصابة الرائحة في الطريق في موضع النهي بخلاف الشم والمباشرة والاكل المؤيد له ولما سمعته من خبر هشام بن الحكم لا باس بالريح الطيبة الخ وهو كما ترى ضرورة انقطاع الاصل بما عرفت واختصاص الخبر المزبور بالمكان المخصوص للضرورة وغيرها بل لعله يعم الاجتياز في الطريق المزبور مثلا كالمباشرة والتناول وغيرهما المؤدي الى الشم هذا كله في الرائحة الطيبة اما الرائحة الكريهة فالمشهور حرمة امساك الانف عنها بل عن ابن زهرة نفي الخلاف فيه للنهي عنه فيما سمعته من النصوص المعتبرة التي منها صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام المحرم اذا مر على جيفة فلا يمسك على انفه فلا وجه للمناقشة باحتمال الارادة نفي الوجوب في مقابل وجوبه في الطيب بعد ما سمعته من نفي الخلاف والشهرة ويجب ان يزيل ما اصابه منه فورا كما صرح به الفاضل للحرمة الاستدامة كالابتداء في سائر المحرمات بغسله او غسله بالة ولكن في محكي ئر ومنتهى التصريح بجواز ازالته بنفسه ولعله لقول احدهما عليهما السلام في مرسل ابن ابي عمير في محرم اصابه طيب لا باس ان يمسحه بيده او يغسله ولانه مزيل للطيب تارك له لا متطيب كالغاصب اذا خرج من الدار المغصوبة بنية تركها ولذا امر قوله عليه السلام لمن رأى عليه طيبا اغسل عنك الطيب كخبر اسحق بن عمار عن المحرم يمس الطيب وهو نائم لا يعلم قال يغسله وليس عليه شيء وعن المحرم يدهنه الحلال

بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه قال يغسله ايضا وليحذر ولكن لا ريب في ان الاحوط ما سمعته من س بل يمكن القول بتعينه بعد معلومية حرمته بالاجماع بتتبعها النصوص ولو بالباطن كباطن الجرح والاكتحال والاحتقان والاستعاط على وجه لا يخرج عنه بمثل النصوص المزبورة ويمكن حملها على حال الضرورة بل لعل قوله في الاخير يغسله وليحذر اشارة منه الى ستره ولو كان معه ماء لا يكفيه لغسل الثوب في الطهارة ولم يمكن قطع رائحة الطيب بشيء غير الماء ففي س صرفه لغسله ويتيمم للطهارة المائية بدلا ولا بدل للغسل الواجب بل في س وصرفه الماء في غسل اولى من الطهارة وازالة النجاسة فيتيمم وهو صريح في عدم الفرق بين الحدث والخبث لكن لا يخلو من اشكال اذ لا بدل له ايضا واحتمال ان وجوب الطهارة له لان وجوبها قطعي ووجوب الازالة والحال هذه مشكوك فيه لاحتمال استثنائه للضرورة كما في الكعبة والمسعى والاحتياط يقتضي تقديم النقد على التيمم لتحقق فقد الماء حالته قلت لا يخفى عليك ما في ذلك كله والمتجه التخيير هذا وقد عرفت سابقا وجوب اجتنابه في مطلق استعماله للتطيب ولو بجعل ما فيه طيب من غير ان يمس ثوبه ولا بدنه ولكن تظهر رائحته عليه بجعله وكذا التبخير ولبس ثوب مطيب بصبغ فيه او غمس ونحو ذلك مما يكون به متطيبا بل عن كره اجماع علماء الامصار على حرمة ثوب فيه طيب لخبر حماد بن عثمان السابق ومفهوم خبر الحسين بن ابي العلاء عن ثوب المحرم يصيبه الزعفران ثم يغسل قال لا باس به اذا ذهب ريحه وخبر اسمعيل بن الفضل عن المحرم يلبس الثوب قد اصابه الطيب فقال اذا ذهب ريح الطيب فلا باس فليلبسه وغير ذلك وكذا يحرم الجلوس عليه وفي حانوت عطار مثلا فتثبت به الرائحة لذلك كما في الخ خبر حماد بن عثمان السابق المشتمل على الكتاب ثوبي الاحرام من الثياب المجمرة الذي امر فيه بنشرها حتى يذهب ريحها بل في محكي كره وهي وير لو داس بنعله طيبا فعلق بنعله اثم وكفر وما عن ق من انه يكره للمحرم ان يجعل الطيب في خرقة ويشمها فان فعل فعليه الفداء يراد به الحرمة بقرينة الفداء كما ان ما عنه وكره من كراهة القعود عند العطار الذي يباشر العطر فان جاز عليه امسك على انفه وعن ط زيادة ويكره الجلوس عند الرجل المتطيب اذا قصد ذلك غير انه لا يتعلق به فدية ونحو عن كره في الحكم بكراهة الجلوس الى متطيب ومباشر الطيب محمول على غير المكتسب لذلك وغير الشام ولذا قال في محكي كره ولا يجوز الجلوس عند رجل متطيب ولا في سوق العطارين لانه يشم الطيب نعم لو فرش فوق ثوب مطيب ثوبا يمنع رائحته ثم جلس ونام عليه جاز للاصل بعد عدم اندراجه في موضع النهي بل يمكن القول بالاكتفاء بثوب به مع عدم العلوق به خلافا للاصبهاني فقال لا يكفي حيلولة ثياب بدنه وفي محكي كره استعمال الطيب عبارة عن شمه او الصاق الطيب بالبدن او الثوب وتشبث الرائحة باحدهما قصدا للعرف قال فلو تحقق الريح دون العين كما لو جلس في حانوت عطار او في بيت يجمره ساكنوه وجبت الفدية ان قصد تعلق الرائحة به والا فلا وللشافعي في اطلاق القول بعدم وجوب الفدية ولو احتوى على مجمرة لزمت الفدية عندنا وعنده ايضا وقال ابو حنيفة لا تجب الفدية ولو مس جرم العود فلم يتعلق به رائحته فلا فدية وللشافعي قولان ولو حمل مسكا في فارة مضمومة الراس فلا فدية اذا لم يشمها وبه قال الشافعي ولو كانت غير مضمومة فللشافعية وجهان وقال بعضهم ان حمل الفارة تطيب ولا يخفى عليك منافاة بعضه لبعض ما ذكرناه كما ان ما عن س من انه لو كان الطيب يابسا مسحوقا فان علق ببدنه منه شيء فعليه الفدية فان لم يعلق بحال فلا فدية وان كان يابسا غير مسحوق كالعود والعنبر والكافور فان علق ببدنه رائحته فعليه الفدية ونحوه عن ط الا انه ليس فيه ذكر المسحوق وعن غيره زيادة وان لم يعلق فلا شيء عليه بخلاف الورس كذلك فالجملة ايضا والتحقيق ما عرفت ضرورة كون المدار في المنع على ما يندرج في عنوان النهي من المس للتطيب والاكل والشم بعد قاعدة الشم وتفرع عنه حرمة الشم دون غيرها والله العالم ولبس المخيط للرجال بلا خلاف اجده فيه كما عن الغنية والتذكرة والمفاتيح وغيرها على ما حكي عن بعضها بل عن كره وموضع اخر من هي اجماع العلماء كافة عليه بل عن الاخير منهما عن ابن عبد البر انه لا يجوز لبس شيء من المخيط عند جميع اهل العلم وفي الاول عن ابن المنذر اجمع اهل العلم على ان المحرم ممنوع من لبس القميص والعمامة والسراويل والخف والبرنس لما ثبت عن ابن عمر ان رجلا سئل رسول الله صلى الله عليه وآله ما يلبس المحرم من الثياب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما اسفل من الكعبين وفي س يجب تركه على الرجال وان قل الخياطة في ظاهر كلام الاصحاب وربما استدل له بما تسمعه من نزع ازرار الطيلسان الذي هو كما ستعرف لا خياطة فيه الا بالازرار فليس ح الا ان الخياطة وان قلت ما فيه ولكن تسمع ما فيه نعم ما سمعته من معاقد الاجماعات كاف في جعل العنوان لبس المخيط وان لم اجده في شيء مما وصل الينا من النصوص الموجودة في الكتب الاربع وغيرها كما اعترف به غير واحد حتى الشهيد في س حيث قال لم اقف الى الان على رواية بتحريم غير المخيط انما نهي عن القميص والقباء والسراويل

وهو كما ترى فان النصوص المتقدمة سابقا في ثوبي الاحرام وفي جواز لبس القباء مقلوبا ولبس السراويل مع الضرورة وفي المقام انما تدل على النهي عن ثوب تزره او تدرعه وعن لبس السراويل والخفين والقميص بل في صحيح زرارة عن احدهما عليهما السلام سألته عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال كل ثوب الا ثوبا يتدرعه وفي صحيح معاوية وحسنه عن ابي عبد الله عليه السلام لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوبا تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل الا ان يكون لك ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلان وفي صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المحرم يلبس الطيلسان المزرور فقال نعم في كتاب علي عليه السلام لا تلبس طيلسانا حتى تنزع ازراره وقال انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل فاما الفقيه فلا بأس ان يلبسه وفي صحيح يعقوب بن شعيب سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزرور فقال نعم وفي كتاب علي عليه السلام لا تلبس طيلسانا حتى تنزع ازراره فحدثني انه انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل وهي كما ترى ظاهرة في كون المانع الادراع والزر لا كونه مخيطا ويشهد اليه ما تقدم سابقا من طرح القميص على العاتق ان لم يكن له رداء ولبس القباء منكوسا من غير ادخال اليدين في الكمين ولعله لذلك لم يذكر في المقنعة اجتناب المحرم المخيط وانما ذكر انه لا يلبس قميصا بل قد ينقدح الشك من صحيحي الطيلسان فيما سمعته من دعوى ظهور كلام الاصحاب في حرمة المخيط وان قلت الخياطة ضرورة ظهورهما في الجواز وان كان فيه ازرار مخيطة بل قد يدعى انصراف المخيط الى غير ذلك خصوصا بناء على استفادة حرمته ولو بمعونة الاجماع المزبور مما ورد من الثوب الذي يدرع والقميص والسراويل والخف ونحو ذلك بناء على انها مثال لكل مخيط نحوها دون الخياطة القليلة في الازار والرداء بل قد يدعى انسياق الموضوع على الخياطة مما شابه الاشياء المزبورة بل لعل اطلاق الازار والرداء يشمل المخيطين وغيرهما ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في اجتناب مطلق المخيط نعم قد يشك في اندراج ما يشتمل الكف نحو ... في الانثيين من المخيط المسمى في الفارسية بـ ... من حيث عدم كونه من اللباس المعتاد المخيط الذي هو نحو الاشياء المزبورة بل لعل الحاقه بالهميان المشدود على الوسط والمنطقة وعصابة القروح اولى من الحاقه بالخفين فالاقوى جوازه اختيارا والاحوط تركه وكيف كان فلا يعتبر في حرمة المخيط كونه مخيطا بالابرة لاطلاق الادلة المزبورة خلافا للمحكي في س عن ظاهر ابن الجنيد من اشتراطه حيث قيد المخيط بالضام للبدن قال في س نعني الاول يحرم التوشح بالمخيط والتدثر فيه انه يمكن عدهما عليه مضافا باعتبار عدم صدق اللبس على الثاني فانه العنوان في معقد الاجماع لا حرمة المخيط مطلقا ولذا صرح هو ونحوه ... وظهور قوله يدرعه في كون المحرم الادراع بدلا التوشح ونحوه ولعله لذا نفى الكفارة فيه الفاضل في محكي عد على اشكال في ح جيدا فانه قد يقال ان مثله لبس هذا وفي ك الحق الاصحاب بالمخيط ما اشبهه كالدرع المنسوج وجبة اللبد والملصق بعضه ببعض وقال في كره الحق اهل العلم بما نص النبي صلى الله عليه وآله ما في معناه فالجبة والدراعة وشبههما ملحق بالقميص والتبان والران وشبههما ملحق بالسراويل والقلنسوة وشبهها مثل البرنس والساعدان والقفازان وشبههما مثل الخفين قال اذا عرفت هذا فيحرم لبس الثياب المخيطة وغيرها اذا شابهها كالدرع المنسوج والمعقود كجبة اللبد والملصق بعضه ببعض حملا على المخيط ولمشابهته له في المعنى من الترفه والتنعم وفي ك وغيرهما ان الاجود الاستدلال عليه بالنصوص المزبورة المتناولة باطلاقها لهذا النوع اذ ليس فيها المخيط حتى يكون الحاق غيره به خروجا عن المنصوص وهو جيد في خصوص المتخذ منها على حد يصدق عليه الثوب والقباء والسراويل ونحوها بناء على عدم انصرافها للمخيط فيهما اما اذا لم يكن كذلك ولا دلالة الاخبار بها فينبغي الجواز من عدم صدق الدرع والقميص والسراويل عليها فان اراد الملحق المنع في خصوص الاشياء المزبورة اتجه ذلك والا فلا مناص عن دعوى كون هذا التلبيد والالصاق البعض بالبعض ملحقا بالخياطة وح ان تم اجماعا فذاك والا كان للمنع فيه مجال نعم قد يلحق بحرمته لبس غير المنسوج منها في الاحرام بناء على عدم انصراف الامر بلبس ثوبي الاحرام الى المنسوج دون غيره فيمنع ح لذلك لكن فيه ان من المتجه جواز لبسه منهما لعدم المانع وان لم يكتف بهما في ثوبي الاحرام ولعله لا يخلو من قوة ضرورة عدم صدق المخيط على شيء منهما وعدم معلومية الاجماع على الحاق مطلق التلبيد والالصاق وان لم يكن على هيئة المخيط وانما المسلم منه ما كان على هيئة المخيط ولكن بالنسج والتلبيد والالصاق ونحو ذلك على وجه يكون قميصا وقباء وسراويل وجبة وشبهها الا ان مطلق التلبيد والالصاق ملحق بالخياطة وان لم يكن على هيئة شيء مما عرفت ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط فان عباراتهم لا تخلو من تشويش بالنسبة الى ذلك والله العالم ثم انك قد عرفت سابقا تصريح الفاضل والشهيد بحرمة عقد الرداء وقد يستدل عليه بل عن الاول منهما الاحتجاج عليه وتخليله ويدل على الاول منهما النهي عن زر الثوب الذي يدخل فيه الرداء بالاولوية كما انه يدل على الثاني منهما انه خياطة او ملحق بها بل في لك انه ملحق بالخياطة مما اشبهها من العقد والزر والخلال للرداء ولذا كان في

مالا

ما لا يخفى واما الازار فقد صرح الفاضل وغيره ايضا بجواز عقده لما سمعته سابقا من بعض النصوص المعتضدة بالاصل وبالاحتياج اليه لستر العورة فيباح كاللباس للمرأة لكن قد سمعت النهي عنه ايضا في مكاتبة الحميري وكذا صرح الفاضل والصدوق وابن حمزة ويحيى بن سعيد والشهيد وغيرهم بجواز لبس المنطقة وشد الهميان للاصل وان كانا مخيطين لصحيح يعقوب بن شعيب سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يصير الدراهم في ثوبه قال نعم ويلبس المنطقة والهميان وخبر يعقوب بن سالم قلت لابي عبد الله عليه السلام تكون معي الدراهم فيها تماثيل وانا محرم فاجعلها في همياني واشده في وسطي فقال لا بأس اوليس هي نفقتك وعليها اعتمادك بعد الله عز وجل وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله عليه السلام المحرم يشد الهميان في وسطه فقال نعم وما خيره بعد نفقته وصحيح ابي بصير سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يشد على بطنه العمامة قال لا ثم قال كان ابي عليه السلام يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها فانها من تمام حجه وخبر الاخرس سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته قال يستوثق منها فانها من تمام حجه بل في المنتهى وكره ان جواز لبس الهميان قول جمهور العلماء وكرهه ابن عمر ونافع وانه تشتد الحاجة اليه فلو لم يجز لزم الحرج ثم في اولهما ايضا انه لو امكن ادخال سيور الهميان بعضها في بعض وعدم عقدها فعل لانتفاء الحاجة الى العقد ولو لم يثبت بذلك كان له عقده وفيه ان النص مطلق بل قد يمنع اندراجه في لبس المخيط هذا وظاهر صحيح ابي بصير حرمة شد العمامة لكن في صحيح عمران الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال المحرم يشد على بطنه العمامة وان شاء يعصبها على موضع الازار ولا يرفعها الى صدره الا ان الاحوط مع ذلك اجتنابه هذا كله في الرجال اما في النساء ففيه خلاف ولكن الاظهر والاشهر الجواز اضطرارا واختيارا بل هو المشهور شهرة عظيمة بل لا يبعد دعوى الاجماع معها لندرة المخالف الذي هو الشيخ في النهاية مع ان عبارته معروف فيه نسبة على انه قد رجع عنه في ظاهر محكي ط في القميص بل عن موضع آخر منه مطلق المخيط بل عبارته فيها غير صريحة قال ويحرم على المرأة في حال الاحرام من لبس الثياب جميع ما يحرم على الرجل ويحل لها جميع ما يحل له ثم قال بعد ذلك وقد وردت رواية بجواز لبس القميص للنساء والاصل ما قدمناه واما السراويل فلا بأس بلبسهن له على كل حال بل لعل قوله والاصل ما قدمناه صريح في الجواز لكن عن بعض النسخ والافضل ما قدمناه كل ذلك مضافا الى الاجماع صريحا في كره وهي ومحكي المخ والتنقيح على ما حكي عن بعضها فضلا عن ظاهر المستفاد من غير واحد قال في الاول يجوز للمرأة لبس المخيط اجماعا لانها عورة وليست كالرجل ولا نعلم فيه خلافا الا قولا شاذا للشيخ لا اعتداد به وهو كالصريح في انعقاد الاجماع بعد الشيخ وعن موضع آخر منه ايضا وقال بعض منا شاذ لا يلبس المخيط وهو خطأ محض ولعله لذا استدل في المخ بالاجماع على جوازه مع نقل خلافه وفي محكي ... الاظهر عند اصحابنا ان لبس الثياب المخيطة غير محرم على النساء بل عمل الطائفة وفتواهم واجماعهم على ذلك وكذا عمل المسلمين الى غير ذلك من العبارات الظاهرة والصريحة في معلومية الحكم كل ذلك مضافا الى خصوص المعتبرة المستفيضة المتقدمة في مسألة جواز لبس الحرير لهن وبذلك يخص قاعدة الاشتراك والمحرم في بعض النصوص بناء على ارادة الجنس منه لنا ولهن نعم في جملة منها ما في الصحيح وغيره النهي لهن عن القفازين الذي حقيقته الحرمة المحكي عليها الاجماع في صريح ف والتنقيح وظاهر المنتهى وكره فاحتمال بعض متأخري المتأخرين ارادة الكراهة من النهي المزبور لانهما اما من جنس الثياب بناء على تفسيرهما بانهما شيء يعمل لليدين يحشى بقطن ويكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المرأة في يديها وعن الازهري قال ثم القفاز اسم شيء تلبسه نساء الاعراب في ايديهن يغطي اصابعهن وايديهن مع الكف يعني كما يلبسه حملة الجوارح من البازي ونحوه قاله التوحيدي وغيره وعنه ايضا ... ابن جني ان القفازان تتخذها المرأة الى المرفقين فهو سترة لهما واذا لبست برقعها وقفازيها وخفيها فقد تكنفت والقفاز يتخذ من القطن فيحشى بطانة وظهارة من الجلود واللبود الى غير ذلك مما يدل على انه من الثياب التي دلت الادلة على جوازها لهن او من جنس الحلي لليدين والرجلين كما عن ... فيتحد حكمهما معه وهو جواز اللبس لغير المحرمة واضح الضعف ضرورة تقديم الخاص على العام بل هو ارجح من الجمع بالكراهة من وجوه كما هو محرر في محله وخصوصا في المقام ولفظ الكراهة يراد به النهي في بعض الاخبار لا يصلح قرينة عليها بالمعنى المصطلح لكونه في الاخبار للاعم منها ومن الحرمة ولو سلم فيكفي الاجماعات المذكورة قرينة على ارادة الحرمة منه مضافا الى النهي على حقيقته ثم ان في خبر ابي عيينة عن الصادق عليه السلام النهي لهن عن البرقع مع القفازين وفي خبر يحيى بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه انه كره للمحرمة البرقع والقفازين بل افتى به في كره مستدلا عليه بالخبر الثاني مبنيا على ارادة الحرمة من الكراهة فيه ولو بقرينة كونها كذلك في القفازين ولكن لم يحضرني الآن موافق له على تحريم ذلك بل لعل ظاهر اقتصار غيره على القفازين خلافه لعله للاصل بعد عدم اجتماع شرائط الحجية في الخبرين المزبورين سيما بعد ظهور الاقتصار على القفازين من غير واحد على خلافه والله العالم اما الغلالة ... ثوب تتقي بلبسه تحت الثياب الحائض نجاسة دمها ... لبسها اجماعا كما اعترف به في كره وهو الحجة لان الشيخ في المبسوط مع المخيط كالرجال لكن قال انه يجوز للحائض ان تلبس تحت ثيابها غلالة تتقي ثيابها من النجاسة كل ذلك مضافا الى الاصل وقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان تلبس المرأة الحائض تحت ثيابها غلالة وكذا

ايضا في جواز لبس السراويل لهن كما عرفت به في ان الشيخ في بعد صرح بجوازها لهن كما سمعته سابقا في كلامه وفي الصحيح عن محمد بن الحلبي انه سئل ابا عبد الله ع عن المراة اذا احرمت تلبس السراويل فقال نعم انما تريد بذلك الستر واما الخنثى المشكل فقد صرح الفاضل وغيره بالجواز لها للاصل بعد عدم العلم بكونها رجلا وفيه انه يمكن ارادة الجنس من المحرم في النصوص فيشمل الخنثى وتخص المراة بالخروج ولكن يمكن عليه منعه كمنع اقتضاء قاعدة الشغل بعد القول بالاعم وكذا الاطلاق ايضا في انه يجوز لبس السراويل للرجل اذا لم يجد ازارا كما عرفت بل لا يعرف فيه خلاف بل في كره اجماع العلماء عليه لصحيح معوية بن عمار وحسنة المتقدمين ايضا وقول ابي جعفر ع في خبر حمران المحرم يلبس السراويل اذا لم يكن معه ازار وفي محكي المنتهى نفي الفدية عليه بل في كره نسبته الى علمائنا بل في هي اتفق عليه لعلمائنا الا مالكا وابا حنيفة وهو الحجة لاطلاق اخبار المقام مع الاصل الذي يمكن قطعه بما دل على وجوبها مع الضرورة كصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع عن المحرم يحتاج الى ضروب من الثياب يلبسها فقال ع لكل صنف منها فداء وخبر العيص سئل ابا عبد الله ع عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم ومن اضطر الى لبس ثوب يحرم عليه مع الاختيار جاز له لبسه وعليه دم شاة بل نبله بناء على انه من الصادق ع او صحيح من غيره في تنحول الفرض بل صحيح زرارة عن ابي جعفر ع من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة اللهم الا ان يقال انه عند الضرورة ينبغي له لبسه لكن يضعفه قوله ففعل ذلك ناسيا ولعل خلو اخبار المقام للاتكال على وجوده في غيرها فما في ك من انه لا ريب في بطلان القول بوجوب الفدية لانه اثبات شيء لا دليل عليه لا يخفى عليك ما فيه اللهم الا ان يمنع تناول النص للمفروض باعتبار ظهوره في المحرم دون المقام الذي هو من ولي الامر فاقد الازار وفيه انه اعم من ذلك نعم ظاهر النصوص بل صريحها كالفتاوى ومعقد نفي الخلاف والاجماع عدم وجوب فتقه كما عن العامة والاصحاب من انه عند قوم من اصحابنا لا يلبس حتى يفتق ويجعل كالمئزر وانه احوط واضح الضعف مع انا لم نعرف القوم المزبورين بل لا حاجة معه الى قيد الاضطرار ولا الى احتمال الفدية بعد خروجه عن كونه مخيطا اللهم الا ان يراد فتقه في الجملة والله العالم وكذا يجوز له لبس طيلسان له ازرار كما صرح به الصدوق والشيخ والفاضل وغيرهم بل ظاهر الجميع جوازه اختيارا بل كاد يكون صريح كره والمنتهى و س وخصوصا الاخير لكن في د ولا يزر الطيلسان او اضطر اليه وقد يشعر باشتراط الضرورة وفيه انه منافي الاطلاق ما سمعته من النصوص المعتضدة بظاهر الفتاوى بل ظاهرها وظاهر خبري معوية بن عمار المتقدمين عدم وجوب نزع ازاره ولكن لا يزره على نفسه كما هو ظاهره ايضا او صريحها بل في ذلك ومنه يستفاد بالايماء عدم جواز عقد ثوب الاحرام الذي يكون على المنكبين وزره او عقد الثوب فالظاهر انه كاللبس المخيط فيجب الفدية ولكن فيه نظر او منع وعلى كل حال فهو خارج عن حكم المخيط بناء على انه منه لو لا قلة الخياطة فيه او عن الثوب الممنوع على المحرم في النصوص او عن حكم الملحق به وان كان هو لا خياطة فيه لانه على ما في ك ثوب منسوج محيط بالبدن وعن مغرب المطرزي ومعربه تهذيب الاسماء انه معرب تالشان وعن المطرزي هو من لباس العجم مدور اسود قال وعن ابي يوسف في قلب الرداء في الاستسقاء ان يجعل اسفله اعلاه فان كان طيلسانا لا اسفل له او خميصة اي كساء يثقل قلبها حول يمينه على شماله قال وفي جمع التفاريق الطيالسة لحمتها قطن وسداها صوف وعن مجمع البحرين هو ثوب محيط بالبدن ينسج للبس خال عن التفصيل والخياطة وهو من لباس العجم والمنافي الجمع للعجم لانه فارسي معرب تالشان والله العالم ولا يكتحل بالسواد على قول المفيد والشيخ وسلار وبني حمزة وادريس وسعيد وغيرهم للمعتبرة المستفيضة التي منها قول الصادق ع في صحيح معوية لا يكتحل الرجل والمراة المحرمان بالكحل الاسود الا من علة وفي صحيح حريز وحسنه لا تكتحل المراة المحرمة بالسواد ان السواد زينة وسئله الحلبي في الحسن كالصحيح عن الكحل للمحرم قال اما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض بل ظاهر التعليل المزبور حرمته وان لم يقصد الزينة باعتبار كونه زينة في نفسه وان لم يقصد مؤيدا ذلك بالنبوي الحاج شعث اغبر لكن في الانتصار والجمل والعقود وق والغنية وقع على ما حكي عن بعضها انه مكروه بل عن الشيخ دعوى اجماع الفرقة عليه للاصل بعد حمل النهي المزبور عليه لقول الصادق ع في خبر هرون بن حمزة لا يكحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران وليكتحل بكحل فارسي بناء على ارادة الاسود منه وفيه منع مع انه لا معارضة لمعارضة النصوص المزبورة من وجوه فالتاويل فيه اولى اما صحيح فضالة وصفوان عنه ايضا لا باس ان يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فاما للزينة فلا فاقصى العموم اللازم تخصيصه بما سمعت كما ان اقصى الحرمة للزينة فلا ينافي الحرمة وان لم يقصدها مع احتمال ارادة ما يتسبب لها وان لم يقصدها مع احتمال ارادة وكذا ما في خبر ابي بصير عنه ع ايضا تكتحل المراة المحرمة بالكحل كله الا الكحل الاسود للزينة كما عن الفقيه والمقنع بلام واحدة وان قيل هو ظاهر في التخصيص بل قيل يمكن ارادة المحرمة منه في الحال فتح وعلى كل حال ففي ك لا فدية فيه على القولين لعله للاصل كما انه صرح في محكي هي بجواز الاكتحال بما عدا الاسود من انواع الكحل الا ما فيه طيب بلا خلاف نعلمه وقد يتوهم كراهته لحسن الحلبي عن الصادق ع قال سئل رجل وانا حاضر فقال اكتحل اذا احرمت قال لا ولم تكتحل قال اني ضرير البصر فاذا اكتحلت نفعني واذا تركته ضرني قال فان جعل مع الكحل غيره قال ما هو قال اخذ خرقتين فاربعهما فاجعل على كل عين خرقة واعصبهما بعضا الى قفاه فاذا فعلت ذلك نفعني واذا تركته ضرني قال فاصنعه منه يستفاد الجواز للضرورة وان كان بالاسود قال الصادق ع لا باس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور اذا اشتكى عينه والله العالم او بما فيه طيب كما هو المشهور بل في كره وهي الاجماع عليه وهو الحجة بعد عموم المنع عن استعمال الطيب وخصوص المعتبرة المستفيضة التي منها صحيح معوية المتقدم وصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق ع يكتحل المحرم ان هو رمد بكحل ليس فيه زعفران ومرسل ابان عنه ايضا المنجبر بما عرفت اذا اشتكى المحرم عينيه فليكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا طيب فما عن الاسكافي والشيخ في الجمل والقاضي في المهذب وشرح جمل العلم والعمل من الكراهة واضح الضعف وان احتج له بالاصل بعد دعوى خروجه عن استعمال الطيب عرفا الاختصاص بالظواهر الا انه كما ترى ضرورة انك قد عرفت الاجماع بقسميه على حرمته ولو بالباطن على انه لو سلم فالنص الخاص منا كاف فلا اشكال ح في الحكم المزبور بل قد يقطع به وكذا الحرمة وان اضطر اليه لعله لما سمعته من النصوص الناهية عنه مع الحاجة منطوقا ومفهوما وان كان هو واضح الضعف ايضا العموم ما دل على الاباحة منها على وجه لا يخرج عنه بمثل ذلك والنصوص المزبورة محمولة على الاندفاع بغير ذلك ثم ان ندبه فدية الطيب على الظاهر كما صرح به ح لك وهل يعتبر في الحرمة وجود الرائحة في الطيب كما هو مقتضى الحسن المزبور بل افتى به في خبره بل ربما يؤيده امكان منع صدق اسم الطيب مع ذهاب الرائحة ولا يعتبر لصدق المسك والزعفران على فاقدهما او جهان الاخ او لهما من قوة وقد تقدم نحوه فيما مزج بالطعام والله العالم وعلى كل حال فيستوي في ذلك الرجال والمراة بلا خلاف ولا اشكال بل في النصوص السابقة ما يدل عليه كذا لا يجوز لهما في حال الاحرام النظر في المراة على الاشهر كما عن الصدوق والشيخ وابي الصلاح

وابني ادريس

وابني ادريس وسعيد بل نسبه غير واحد الى الاكثر لقول الصادق ع في صحيح حماد لا تنظر في المراة وانت محرم فانها من الزينة وفي صحيح حريز لا تنظر في المراة وانت محرم لانه من الزينة وفي حسن معوية لا ينظر المحرم في المراة لزينة فان نظر فليلب ومنه يستفاد استحباب التلبية بعد الاجماع على عدم الوجوب وعلى كل حال فلا اشكال في الحرمة ولكن عن الجمل والعقود وله والمهذب والغنية انه مكروه كالمحكي في فع بل قيل ف ولكن يحتمل ارادة الحرمة منها للاستدلال عليها بالاجماع وطريقة الاحتياط فيكون حجة اخرى للحرمة مضافا الى النصوص المزبورة وغيرها التي لا داعي الى حمل النهي فيها على الكراهة نعم في خبره ينبغي تقييد الحكم بما اذا كان النظر للزينة جمعا بين الاخبار المطلقة والمقيدة وفيه انه لا منافاة كما سمعته في الكحل ولا باس بما يحكى الوجه مثل الماء وغيره من الاجسام الصيقلية بل لا باس بالنظر في المراة في غير المعتاد فعله للزينة والله العالم ولا يجوز للمحرم لبس الخفين ونحوهما مما يستر ظاهر القدم اختيارا كما في الانتصار والجمل والعقود وله والمهذب وفع وعد ود وغيرها على ما حكي عن بعضها في خبره نسبته الى قطع المتأخرين بل في ك الى الاصحاب بل في الغنية نفي الخلاف قال فيها ان يلبس ما يستر ظاهر القدم من خف وغيره بلا خلاف بل ظاهره نفيه بين المسلمين فضلا عن ارادة الاجماع منه للمعتبرة المستفيضة التي منها صحيح معوية السابق عن الصادق ع المشتمل على قوله ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلان وصحيح الحلبي اي محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك والجوربين يلبسهما اذا اضطر الى لبسهما والخبر عن المحرم يلبس الجوربين قال نعم والخفين اذا اضطر اليهما الا انها جميعها مختصة بالخف والجورب لذا اقتصر عليهما في محكي المقنع ويه بل في كشف اللثام وفي يه على الخف فط وق والجامع عليهما على التمثيل لم يتعرض لشيء من ذلك في المصباح ومختصره ولا في ئ ولا في جمل العلم والعمل ولا في المقنعة ولا في سم ولا في الغنية لكن قد سمعت ما في الغنية وفي مع ما بقيه لكن لعله الشهرة العظيمة في التعدية عنهما الى غيرهما مما يكون لبسه ساترا لظهر القدم خصوصا مع قوة احتمال خروجهما في النص والفتوى مخرج الغالب في استعمالها وخلو الكتب المزبورة عنه لا ظهور فيه في الخلاف نعم الظاهر اختصاص الحرمة بما كان لباسا ساترا لظهر القدم بتمامه فلا يحرم الساتر لبعضه وان لم يجز النعل دعوى ان حرمة الجميع تقتضي حرمة البعض ممنوعة بعد ان كان العنوان في الحرمة المجموع الذي لا يصدق على البعض وح فما في ضه من ان الظاهر ان بعض الظهر كالجميع الا ما يتوقف عليه لبس النعلين واضح الفساد خصوصا بعد ما في كشف اللثام ولا يحرم عندنا الا ستر ظاهر القدم بتمامه باللبس مشعرا بالاجماع عليه وهو كذلك بملاحظة فتاوى الاصحاب وح فلا يحرم ستر بعضه كما ذكرنا ولا ستر جميعه بغير اللبس كالجلوس والقاء طرف الازار وكونه تحت الغطاء في النوم للاصل بعد الخروج عن النص والفتوى بل ان لم يكن اجماعا امكن الاختصاص بما شابه الخف والجورب من لباس القدم ذي الساق دون غيره لانه المناسب لكونهما مثالا للغير بل يمكن اعتبار ستر الظاهر والباطن فيه لان الغالب فيهما ذلك الا اني لم اجد من اعتبر شيئا من ذلك بل لعل ظاهر الاصحاب خلافه كما ان ظاهرهم حرمة ذلك على المحرم بخصوصه خارجا عن مسئلة المخيط ولذا يذكرونه مستقلا عنه ولولاه لامكن القول بانه منه على معنى كون المحرم الخف لما فيه من الخياطة ويلحق به ما شابهه ان لم يكن فيه خياطة كالجورب ونحوه بل في هي الاستدلال عليه بذلك وح يتجه اختصاصه بالرجال لما عرفته من جوازه لهن كما جزم به الشهيد هنا كما عن الحسن حلاله للمراة وط من عموم المنع والظاهر منهما الوسيلة لعموم الاخبار والفتاوى وقاعدة الاشتراك ولكن فيه ما لا يخفى عليك بناء على ما ذكرناه من كونه من مسئلة المخيط التي قد عرفت البحث فيها مع الشيخ ايضا بل لعل المنع منا بناء على منعه المخيط على النساء مؤيدا ذلك بالاصل وفحوى تعليل اباحة السراويل بل يشمله قوله في صحيح العيص تلبس ما شاءت من الثياب بناء على الخف منه مضافا الى ما دل من النصوص على ان احرامها في وجهها وان كان فيه ذلك غيرها فافي نحو قوله ع احرام الرجل في راسه وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف كما اعترف به في هي في انه اذا اضطر جاز لبسه بل الاجماع محصله محكي في كشف اللثام ومحكي تر والخ عليه وهو الحجة بعد النصوص المصرحة بذلك في الخف والجورب الملحق بهما غيرهما كالشمشك ونحوه بل قيل هو اولى لكن عرفت ولم عدم جواز الشمشك مع الضرورة ايضا ان كان هو كما ترى ضرورة قوة عموم ادلة الضرورة وخصوصها في المقام وان قال في كشف اللثام وكانه يريد انه بدل النعل اذ ذلك لا يجدي في اختصاص الشمشك بذلك كما هو واضح هذا وفي ك ولا فدية في لبس الخفين عند الضرورة عند علمائنا نص عليه في كره ولعله للاطلاق الادلة وعدمها في نظائره ولكن عن بعضهم وجوبها في لبسه لو للضرورة الا بما عرف من السراويل والقباء ولا ريب في انه احوط وان كان الاول اقوى وكيف كان فان اضطر جاز بلا خلاف ولا اشكال ولكن قيل و القائل الشيخ في محكي ط وابنا حمزة وسعيد له والجامع والفاضل في محكي الخ والشهيد في س ولك والكركي في حاشية الكتاب يجب عليه ان يشقهما ح ولعله لقول الباقر ع في خبر محمد بن مسلم في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظاهر القدم والمرسل عن بعض الكتب لا باس للمحرم اذا لم يجد نعلا واحتاج ان يلبس خفا دون الكعبين والصادق ع في خبر ابي بصير في رجل هلكت نعلاه فلم يقدر على نعلين قال له ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك وليشقه من ظاهر القدم والنبوي العامي فان لم يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما حتى يكونا اسفل من الكعبين للاحتياط وحرمة لبس ما يستر ظاهر القدم بلا ضرورة ولا ضرورة اذا امكن الشق وهو مع قول المص انه قول متروك مشعرا بالاجماع على خلافه بل عن ابن ادريس الاجماع صريحا على ذلك لا جابر للخبرين الموافقين لاكثر العامة ومنهم ابو حنيفة على وجه يصلحان مقيدين لاطلاق النصوص المزبورة الواردة في مقام البيان المعتضدة باطلاق فتوى المقنع وتر ويه والمهذب على ما حكي عنها وصريح غيرها كالمحكي عن تر وبما رواه الجمهور عن علي ع من عدم الشق بل وانه قال قطع الخفين فساد يلبسهما كما هما بل ربما كان ذلك منه اشارة الى انه لا دليل ما اعتد به يدخل به تحت الاسراف والتبذير ضرورة عدم فائدة في ذلك بعد حرمة اللبس اختيارا معه ايضا وبما روي عن عايشة ايضا من ان النبي رخص للمحرم ان يلبس الخفين ولا يقطعهما بل عن صفية كان ابن عمر يفتي بقطعهما فلما اخبرته بحديث عايشة رجع بل عن بعضهم الظاهر ان القطع منسوخ وذلك لان حديث ابن عمر الذي روي فيه القطع كان بالمدينة والحديث الاخر كان في عرفات الى غير ذلك من المؤيدات لما ذكرناه فلا باس بحمل النصوص المزبورة على ضرب من الندب ثم ان ظاهر هو كره كون الشق هو القطع حتى يكونا اسفل من الكعبين الذي رواه العامة وافتى به الشيخ في محكي ف والاسكافي بل عن الفاضل في وتوسع من هي ذكره القطع بوجوب هذا القطع وعن موضع اخر من هي انه اولى خروجا من ف واخذا بالتقية وقال ابن حمزة شق ظاهر القدمين وان قطع الساقين كان افضل وهو صريح في المغايرة وقد سمعت المرسل عن الباقر ع في بعض الكتب فالمتجه التخيير بينهما وان كان الاحوط الجمع بين القطع المزبور وشق ظاهر

القدم ولا اسراف ولا تبذير ولا اضاعة مع كون ذلك للاحتياط الذي هو من اغراض العقلاء وعلى كل حال فالظاهر ان القطع او الشق واجب او مندوب في حال الضرورة لانه طريق
لجواز اللبس باعتبار عدم كونه ح ساترا لتمام الظهر فان اسم الخف والجورب باق معهما والمراد كونه لباسا ساترا قوة او من شانه وان لم يكن ساترا فعلا لانهما ح نحو قلب
القباء ولبسه منكوسا في حال الضرورة لانه شيء يقتضي الجواز اختيارا ومن هنا نص عليه في محكي ف وكره وهي وغيرها على انه مع وجود النعلين لا يجوز لبس الخفين
ولا مقطوعين الى ظهر القدم لكونه ح كالجوربين للتمسك في كشف اللثام وكذا اذا وجب الشق او وجد نعلين لم يجز لبس خفين مشقوقين اذا لم يجز في الشرع لبسهما
الا اضطرارا مع ايجاب الشق نعم ان لم يجب الشق كان النعل اولى كما في ير لا متعينة والموجود في ير بعد ان اوجب الشق قال ولو وجد نعلين فهما اولى من الخف المشقوق
والظاهر ارادة الاولوية الواجبة لتصريح النصوص باشتراط جواز لبس الخفين اي ولو مشقوقين بعدم النعل بل مقتضى اطلاقها عدم الفرق في النعل بين المخيطة وغيرها
ولا باس باستثناء ذلك من المخيط والله العالم وعلى كل حال فمما ذكرنا ظهر لك انه لا وجه لدعوى وجوب الشق مقدمة للتخلص من حرمة ستر ظهر القدم ضرورة كون المراد
مما في الفتاوى حرمة لباس الساتر شانا فلا يجوز لبسه ولو على وجه لا يكون به ساترا على انه لا يكفي شقه عن ظهر القدم في جواز لبسه اختيارا فتامل جيدا والله العالم و
الفسوق بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص مضافا الى الكتاب وانما الكلام في المراد به ففي المتن وتفسير علي بن ابراهيم و
المقنع وبه وطء والانتصار وير والجامع ونفع وط والمقنعة وفي على ما حكي عن بعضها هو الكذب ورواه الصدوق في معاني الاخبار عن زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله
عن الرفث والفسوق والجدال قال اما الرفث فالجماع واما الفسوق فهو الكذب ما تسمع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ والجدال هو قول
الرجل لا والله وبلى والله وسباب الرجل الرجل والعياشي في تفسيره عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن
الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرفث الجماع والفسوق الكذب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله وعن الفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع والفسوق
الكذب فاستغفر الله عنه وتصدق بكف من طعام وفي كشف اللثام انه رواه العياشي في تفسيره عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن ع وعن محمد بن مسلم وفي التبيان
ومجمع البيان وروض الجنان انه رواه اصحابنا وفي فقه القرآن للراوندي انه رواه بعض اصحابنا وبذلك ينجبر السند المحتاج الى جبر وفي جمل العلم والعمل والغنية
وشرحها الكذب والسباب واليه يرجع ما عن الحسن من انه الكذب والبذاء واللفظ القبيح وان كان قد جعل في ذيل صحيح معوية من جملة الرفث الكلام القبيح
فيما ستسمعه لانه يمكن ارادة غير السب منه الذي هو فسوق ايضا لقول الصادق ع في صحيح معوية اذا احرمت فعليك بتقوى الله تعالى وذكر الله تعالى وقلة
الكلام الا بخير فان تمام الحج والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله تعالى فان الله تعالى يقول فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرفث الجماع والفسوق
الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله مؤيدا بما في الخبر من ان سباب المسلم فسوق بل لعل اليه يرجع ما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه من انه الكذب والمفاخرة
بناء على ان المفاخرة لا تنفك عن السباب لانها انما تتم بذكر فضائل لنفسه وسلبها عن خصمه او سلب رذائل عن نفسه واثباتها لخصمه وهو معنى السباب وعن الجمل والعقود انه
الكذب على الله وعن الغنية والمهذب والاصباح والاشارة انه الكذب على الله تعالى ورسوله واحد الائمة ع بل في الاول منها انه عندنا كذلك وهو مع كونه منافيا لما سمعت
من النصوص لم نعثر لهم على دليل سوى اشعار الاجماع المزبور المحقق خلافه وكونه المبطل للصوم لا يقتضي كونه المراد من الفسوق وكذا ما عن التبيان من ان الاولى حمله على
جميع المعاصي التي نهي المحرم عنها وعن الراوندي في فقه القرآن متابعته اذ هو كالاجتهاد في مقابلة النصوص المعتبرة والفتاوى بل عن الشيخ انه غلط من خصه بما يحرم على
المحرم لاحرامه بحيث يحل له لو لم يكن محرما بان تخصيصه لا دليل عليه وما ادري ما السبب الداعي الى الاعراض عن النصوص التي يمكن الجمع بينها بانه عبارة عن جميع ما ذكر فيها
من الكذب والسباب والمفاخرة على الوجه المحرم بناء على انها غير السباب الذي هو وان جعل في رواية الشحام من الجدال الا انه يمكن وقوعه على وجوه منها ان يجمع فيه
الجدال فيه فلا مانع من ان يكون فسقا وجدالا بل وكذا المفاخرة التي جعلت من الرفث في صحيح معوية المفسر فيه الفسوق بالكذب والسباب فانه بعد ذلك بفاصلة قال
قال واتق المفاخرة الى آخره ما ستسمعه اذ هي ايضا تارة يكون فسوقا اذا كانت على وجه السب واخرى لا تكون كذلك واحتمال تفسير الفسوق بها خاصة مع انه لا قائل به
وان قيل انه حكاه الشهيد في بعض حواشيه لا شاهد له فان الصحيح المزبور لم يشتمل على تفسير الفسوق بها والله العالم ومن الغريب ما في لـ من ان الجمع بين الصحيحين يقتضي
المصير الى ان الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء الاولى نفي المفاخرة والثانية نفي السباب ضرورة عدم كون ذلك جمعا اذ هو طرح لكل منهما والجمع ما ذكرناه من تحكيم
منطوق كل منهما على مفهوم الاخرى فيكون الفسوق عبارة عن الكذب والسباب والمفاخرة وقال فيها ايضا بعد ان حكى الاجماع على تحريم الفسوق في الحج وغيره وان الاصل
الآية قال ويتحقق الحج بالتلبس باحرامه بل بالتلبس باحرام عمرة التمتع لدخولها في الحج وفيه ان المستفاد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل وبعض النصوص كونه من محرمات
الاحرام ولو للعمرة المفردة ولا منافاة بين الحرمة فيه وكونه محرما في نفسه كما هو واضح ثم ان الظاهر كونه كغيره من المحرمات فيه التي لا تقتضي فساده فما عن المفيد من كون الكذب
مفسدا للاحرام واضح الضعف وان كان قد يستانس له بملاحظة الصحيح عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله قال اتمامهما ان لا رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج ونحوه آخر الا ان من المعلوم عدم ارادة الفساد من عدم الاتمام كما هو واضح وعلى كل حال فلا كفارة فيه لما رواه الحلبي ومحمد بن مسلم في الصحيح انهما قالا لابي
عبد الله ع ارايت من ابتلى بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله له حدا يستغفر الله تعالى ولكن قد سمعت ما عن فقه الرضا وعن الحسن انه لا كفارة في الفسوق
سوى الكلام الطيب في الطواف والسعي وفي ذيل صحيح معوية بن عمار المشتمل على تفسير الفسوق بالكذب والسباب واتق المفاخرة وعليك بورع يحجزك عن المعاصي
فان الله عز وجل يقول ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق قال ابو عبد الله ع ان التفث ان تتكلم في احرامك بكلام قبيح فاذا دخلت
مكة فطفت بالبيت تكلمت بكلام طيب فان ذلك كفارة لذلك الحديث وقد سمعت صحيح علي بن جعفر عن اخيه الذي ذكرناه في حرمة وطي النساء وكيف كان فلا
فائدة مهمة في البحث عن المراد بالفسوق بعد القطع بتحريمه على جميع التفاسير وعدم وجوب كفارة فيه سوى الاستغفار وعدم بطلان الاحرام به الا في النذر ونحو
ونحو ذلك من الامور النادرة والله العالم والجدال كتابا وسنة واجماعا بقسميه وهو على ما في اكثر كتب الاصحاب او جميعها واكثر النصوص التي تقدم جملة
منها هو قول لا والله وبلى والله ومنها صحيح معوية بن عمار سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يقول لا لعمري وهو محرم فقال ليس بالجدال انما الجدال قول الرجل

لا والله وبلى والله واما قوله لا ها الله فانما طلب الاسم وقوله يا هناه فلا باس به واما قوله لا بل شانيك فانه من قول الجاهلية وفي صحيحه الآخر عنه ايضا والجدال
وهو قول الرجل لا والله وبلى والله واعلم ان الرجل اذا حلف بثلثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به واذا حلف
يمينا واحدة كاذبة فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به الحديث وفي صحيحه الآخر ان الرجل اذا حلف بثلثة ايمان ولاء في مقام واحد فقد جادل وعليه حد
الجدال دم يهريقه ويتصدق به وفي صحيح ابن مسلم عن الباقر ع سالته عن الجدال في الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل
وهو صادق فقال عليه شاة والكاذب عليه بقرة وفي صحيحه الآخر وصحيح الحلبي عنه ايضا من ابتلى بالجدال ما عليه فقال اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب
دم يهريقه شاة وعلى المخطي بقرة ونحوه غيره وفي خبر ابان بن عثمان عن ابي بصير على ما في يب قال اذا حلف الرجل ثلثة ايمان وهو صادق وهو محرم فعليه
دم يهريقه واذا حلف يمينا واحدة كاذبا فقد جادل فعليه دم يهريقه ورواه في ئة عن ابي بصير عن احدهما ع اذا حلف ثلثة ايمان متتابعات الخ وخبر ابي بصير الآخر عن ابي
عبد الله ع اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور وفي خبره الثالث سالته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله فيقول والله لاعملنه فيحالفه
مرارا يلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال انما اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان فيه معصية وفي خبر يونس بن يعقوب سالت ابا عبد الله ع عن المحرم يقول لا والله
وبلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا الى غير ذلك من النصوص المتفقة كالفتاوى على اعتبار اليمين في الجدال الذي لا ريب في تحققه عرفا بدونه ضرورة كونه الخصومة
لا خصوص المتاكدة باليمين لكن في كشف اللثام وكانه لا خلاف عندنا في اختصاص الحرمة بها وحكى السيد الاجماع عليه ويؤيده مع ذلك اصالة البراءة من غيره بل في
الغنية والجدال وهو عندنا قول لا والله وبلى والله بدليل اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط وقول المخالف ليس في لغة العرب ان الجدال هو اليمين ليس بشيء لانه ليس
بممتنع ان يقتضي العرف الشرعي ما ليس في الوضع اللغوي كما نقوله في لفظ الغائط بل ظاهر الاخير منها بل وسابقه اعتبار الكذب وكونه في معصية مع ذلك فلو
جادل صادقا لم يكن عليه شيء ويؤيد ذلك باصالة البراءة وبنفي الضرر والحرج في الدين وبانه ربما وجب عقلا وشرعا الا ان عموم النص والفتوى وخصوص نص الكفارة
على الصادق بخلافه ولعله لذا قال الجعفي على ما في ئر الجدال فاحشة اذا كان كاذبا او في معصية فاذا قاله مرتين فعليه شاة بل في عد في دفع الدعوى الكاذبة اي اشكال
اشكال بل في كشف اللثام هو اي عدم الحرمة اقوى ولا ينافيه وجوب الكفارة وفي الدروس ولو اضطر الى اليمين لاثبات حق او نفي باطل فالاقرب جوازه وفي الكفارة
تردد اشبهه الانتفاء وقال ابن الجنيد يعفى عن اليمين في طاعة الله في صلة الرحم ما لم يدأب في ذلك وارتضاه الفاضل وتبعه الكركي وثاني الشهيدين وسبطه وغيرهم و
في الانتصار عدم خلو ذلك عن اشكال او منع مع عدم تمكن الوصول الى حقه الضروري الى مباح لما مثله وخصوص نفي الكفارة المصرح بخلافه في النصوص المعتبرة التي منها
يستفاد عدم جواز من حيث الجدال في الاحرام لان الاصل فيها وجوبها لما عدم المعصية فيه نعم قد يشك في ثبوتها مع الضرورة المزبورة مع احتماله الا انه من باب
الاشتباه ولا ريب في انه احوط وكذا الاشكال فيما في ير فانه بعد ان حكى عن بعض الاصحاب تخصيص الجدال بهاتين الصيغتين قال والقول بتعديتهما الى ما يسمى يمينا اشبه
ضرورة كونه بعد حمل المطلق في النصوص على المقيد كالاجتهاد في مقابلة النص الحاصر للجدال فيهما والمصرح بعدم كون قول لعمر الله ونحوه جدالا والمعتضد باصل
البراءة ونحوه وبالفتاوى ومعقد الاجماع المزبور وقريب منه ما عن الانتصار وجمل العلم والعمل من انه الحلف بالله لكنه هو اعم من الصيغتين بل بما ابدعه من لفظ الجدال
لكل ما كان في خصومة واحتمال الحصر في الاخبار الاضافية والتفسير باللفظين للتخصيص بالرد المؤكد بالحلف بالله لا بغيره وقول الصادق ع في حسن معوية المتقدم
ونحو ما لا ان الجميع كما ترى ضرورة ظهور النص والفتوى ومعقد الاجماع في اختصاص الجدال بما سمعت ومجرد الاحتمال لا ينافي حجية الظهور والمراد من اطلاق النصوص
المزبورة اليمين التي هي جدال وانما اطلقت لان المقصود فيها بيان ما يوجب الكفارة منها والتفصيل بين الصادقة والكاذبة وبذلك يظهر ما في لك والرياض فانه بعد
ان ذكر عن الاكثر تفسيره بالصيغتين قال وفي الغنية الاجماع عليه لكن يحتمل رجوعه الى تفسير الجدال بالخصومة المؤكدة باليمين بمثل الصيغتين لا اليهما وعن المرتضى
الاجماع عليه ايضا وبمثل ذلك يمكن الجواب عن الصحاح المستفيضة وغيرها المفسرة للجدال بهما بارادة الرد بذلك على من جعل الجدال مطلق الخصومة لا الخصومة
المؤكدة باليمين او مطلقها بل وربما يستفاد ذلك من الصحيح عن المحرم يريد العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله الخ فان تعليل نفي الجدال بذلك دون فقد
الصيغتين واضح شاهد على انه لولا ارادة الاكرام لثبت الجدال بمطلق والله كما هو فرض السؤال وعلى هذا فيقوى القول بانه مطلق الحلف بالله تعالى وما يسمى
يمينا كما عليه هنا الماتن والشهيد في س الخ اذ قد سمعت عبارة الغنية التي يبعد فيها الاحتمال المزبور اذ لم يكن ممتنعا وعلى تقديره فهو احتمال لا يصلح للاستدلال
على ما ذكره والتعليل في الصحيح المزبور لا ينافي وجود علة اخرى على انه قد فقد لفظ لا او بلى يمكن عدم اعتبارهما فلا يثبت به مطلق ما يسمى يمينا على انك قد سمعت
ما في الغنية من كونه وضعا شرعيا فلا يبعد اعتبار خصوصه نعم لا يعتبر لفظ لا او بلى نحو قوله انما الطلاق ان تطلق فان صيغة القسم هو قول والله واما لا وبلى
فهو المقسم عليه فلا يعتبر خصوص اللفظ في مؤداه ولو بشهادة الصحيح المزبور بل يكفي المرادف ونحوها فيه وان لم تكف في لفظ الجلالة فتامل جيدا والله العالم
بل قد يشكل ما عن ظ س وهي وكره من العموم لما يكون في خصومة وغيره بعد صدق الجدال بدونها بل لعل قوله لا والله وبلى والله اشارة الى ذلك فان المراد النفي من
واحد والاثبات من آخر ومن هنا جزم في ير بانه لا كفارة في اللغو من ذلك لانه كالساهي ثم ان الظاهر عدم اعتبار وقوع الامرين في تحقق الجدال فيكفي احدهما
وفاقا لجماعة منهم الفاضل والاصبهاني حاكيا له عن هي وكره بل قال وبه قطع في ير ولعله للصدق عرفا بعد معلومية ارادة ما ذكرناه منهما الا ان في لهما معا من او
اومن الاثنين معتبر في الجدال فتلخص مما ذكرنا كون الجدال الحلف بالله بالصيغة المخصوصة لا مطلق اليمين ولا غيرها ولا مطلق الحلف بالله وان لم يكن بالصيغة
المزبورة ويبقى الكلام في الكفارة وياتي البحث عنها ان شاء الله والله العالم وقتل هوام الجسد دوابه كما في نفع وعد وان كانت على ثوبه حتى القمل الذي عن الاكثر النص
عليه والصئبان ونحوها مباشرة او تسبيبا بالزيبق ونحوه وفاقا للمشهور نقلا في لـ وجزم وان كنا لم نتحققها في العنوان المزبور كما لم نتحققه في شيء مما وصل
الينا من النصوص نعم في صحيح حماد بن عيسى سالت ابا عبد الله ع عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما ونحوه صحيح ابن مسلم عنه ايضا
وستسمع ما في صحيح حريز وغيره من جواز القاء الشعر للقمل وقال هو ع ايضا في حسن ابي العلاء في المحرم لا ينزع القملة من جسده ولا من ثوبه متعمدا ومن فعل

شيئا من ذلك خطأ فليطعم مكانها طعاما يقدمه بيده اللهم الا ان يقال ان القتل اولى من الالقاء والنزع وفي كشف اللثام واذا وجبت الكفارة بالقتل خطأ
ففي العمد اولى وفيما ان الموجود في نسخة معتبرة وان ضعل بالعين المهملة والامر سهل ويستند الى خبر ابن الجارود والمجبر بالشهرة المزبورة سئل رجل ابا جعفر ع
عن رجل قتل قملة وهو محرم قال بئسما فعل قال فما فداؤها قال لا فداء لها انتما بعد القول بالفصل بينها وبين غيرها واوضح منه صحيح زرارة سألته عن
المحرم هل يحك راسه ويغتسل بالماء قال يحك راسه ما لم يتعمد قتل دابة ولا باس بان يغتسل بالماء ويصب على راسه ما لم يكن ملبدا فان كان ملبدا فلا يفيض على
راسه الماء الا من الاحتلام الظاهر في حرمة ارادة القمل ونحوه من الدابة فيه منع يحتاج لانه لا يصح سفويه عنه ايضا الحكي عن المقنع الفتوى بمضمونه قال اذا احرمت
فاتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة مويد ذلك كله بما فاته لعله المرتبة المراد من المحرم الذي هو اشعث اغبر بل العمل ملغوية ... يجوز قتل شيء
من الدواب ويشملها ايضا وكذا ما عن ... ان مما يجتنبه المحرم قتل شيء من الحيوان عدا الحية والعقرب والفارة والغراب ما لم يخف شيئا منه بل عن ط لا يجوز له قتل شيء من القمل
والبراغيث وما اشبههما ولكن مع ذلك كله يجوز ابن حمزة قتل القمل اذا كان على البدن مع تحريم القائه عنه لعله للاصل وصحيح معوية سأل الصادق ع ما تقول في محرم
قتل قملة قال لا شيء عليه في القمل ولا ينبغي ان يتعمد قتلها بناء على ارادة الكراهة من قوله لا ينبغي فيه مضافا الى عموم لا شيء فيه للعقاب ايضا وصحيحه الاخر عنه
ايضا لا باس بقتل القملة في الحرم وغيره مرسل ابن فضال لا باس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم بعد منع اولوية القتل من الالقاء المصرح به في النصوص المزبورة
وعلى تقدير ما انه معارض بالنصوص المزبورة التي مقتضاها جواز الالقاء بطريق اولى خصوصا بعد ملاحظة خبر حمزة مولى خالد انه سأل الصادق ع عن المحرم يلقي
القملة فقال القوها ابعدها الله غير محمودة ولا مفقودة وظهور الصحيح الاخر في كون المستثنى منه بجنس المستثنى فلا يشمل محل النزاع كل ذلك مضافا الى موافقة
نصوص الحرمة للعامة بخلاف نصوص الجواز وفيه ان الاصل مقطوع بظاهر خبر ابن الجارود وصحيح زرارة المنجبر سندا ولهما بما عرفت بل لعله يتعين حمل لا ينبغي في الصحيح
الاول على ارادة الحرمة وارادة نفي الكفارة من لا شيء فيه بناء على استحبابها كما ان لها ايضا ينبغي تخصيص الاخر والمرسل بغير المحرم خصوصا بعد معلومية شذوذ خلاف
ابن حمزة الذي سمعت اشتراطه الجواز بما اذا كان على البدن مع ان مقتضى النصوص المزبورة الجواز مطلقا فهي ايضا شاذة لا عامل بها على اطلاقها كما ان قوله شاذ لا
لخصوص الاولوية المزبورة واضحة لوجه ضرورة عدم النهي عن الالقاء الا للتعريض لتلفها ولا منافاة الرفق ونحو ذلك مما هو متحقق في القتل ولا ينافيها الفرق
في الكفارة ان قلنا به كوضوح منع المعارضة المزبورة خصوصا بعد ظهور اتفاق الاصحاب على حرمة الالقاء بل عن ابن زهرة نفي الخلاف عنه مضافا الى النصوص السابقة
المصرحة بذلك بوجوب الفداء والاتيه على وجه لا يعارضها الخبر المزبور المحتمل لصورة الايذاء بل قيل يمكن ان يكون القوها بالقاء من الالقاء اي لا تلقوها وان كان
بعيدا ودعوى ظهور كون المستثنى منه بجنس المستثنى على وجه تقتضي تخصيص العام واضحة المنع ايضا خصوصا بعد ما عرفت من اطلاق الدابة في الصحيح الاخر على ما يشمل
القمل والخلاف للعامة لا يجدي في مقابلة عمل الخاصة وبذلك يظهر لك حرمة قتل القمل والقائه وانتفاء جماعة من القدماء على ان ذلك لا يقتضي اباحته الا دل بل
يمكن اكتفاؤهم بذكره عنه بل الظاهر الحاق غيره به لمفهوم صحيح زرارة السابق وغيره في القتل اما الالقاء فقد يشكل ان لم يفهم بالفحوى منه بما سمعته من النص الصريح في جواز
عموما في الدواب خصوصا في بعضها اللهم الا ان يقال ان حرمة القاء القمل لانها من الجسد كما سمع التصريح به في صحيح معوية وغيره وغالب هوام الجسد كذلك لكن قد يتوقف في
الصئبان الذي هو بيض القمل باعتبار انه ليس دابة اللهم الا ان يقال انه من التابع للقمل في كونه من الجسد نعم يقوى عدم كون البرغوث منها خلافا لبعضهم عن القاضي حرمة
قتله البق وما اشبه ذلك اذا كان في الحرم وجوزه في غيره وعن ابن حمزة يحرم عليه ان يقتل شيئا من الجراد والزنابير مع الاختيار فاما البق والبراغيث فلا باس بقتله
في غير الحرم وعن ابن سعيد لا يقتل المحرم البق والبرغوث في الحرم ولا باس في الحل مع اطلاقه قبل ذلك حرمة قتل القمل والبرغوث عليه لعل الاقوى حل قتله مع قصده
اياه او ايذائه له كما دل عليه خبر زرارة عن احدهما ع سألته عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اراده قال نعم وعن نسخة اذا اذاه والصحيح المروي عن اخر ع عن المحرم
يقتل البقة والبرغوث اذا اذاه قال نعم اما اذا لم يرده او لم يؤذه فالاحوط ان لم يكن اقوى عدم قتله خصوصا اذا كان في الحرم للعموم في الصحيح السابق لكن لا يقاوم
المرسل المزبور على وجه يخصص به وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في انه يجوز نقله اي هوام الجسد من القمل ونحوه من مكان الى اخر من جسده مساو للاول او احرز
منه للاصل وقول الصادق ع في الصحيح المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده فاذا اراد ان يحوله من مكان الى اخر فلا يضره بل مقتضى اطلاقه عدم
اشتراط كون المنقول اليه كالمنقول عنه او احرز كما صرح به بعضهم وان كان هو احوط نعم قد يتوهم ... تحويله الى مكان يعرض فيه للسقوط لانه في معنى الالقاء
والله العالم وكذا يجوز القاء القراد والحلم بفتح الحاء واللام جمع حلمة كذلك وهو القراد العظيم كما عن الجوهري وفي كشف اللثام عن الاصمعي اول ما يكون القراد يكون
قمقاما ثم حمنانا ثم قرادا ثم حلما ولكن ستسمع ما في الحرم المنافات لذلك وعلى كل حال فيجوز القاؤهما عن نفسه بلا خلاف ولا اشكال للاصل بعد ان لم يكونا
من هوام الجسد للصحيح السابق وصحيح ابن سنان سأل الصادق ع ارايت ان وجدت علي قرادا او حلمة اطرحهما فقال نعم وصغار لهما انهما رقيا في غير مرقاهما بل وعن بعيره في القراد
كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا للاصل والاخبار الكثيرة التي لا معارض لها منها قول الصادق ع في صحيح معوية ان القى المحرم القراد عن بعيره فلا باس ولا يلقي الحلمة
وفي حسن حريز ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا تلقها والق القراد وخبر عمر بن يزيد قال لا باس ان ينزع القراد عن بعيره ولا ترمي الحلمة
ومنهما يستفاد عدم جواز القاء الحلمة كما عن الشيخ وجماعة خلافا للمحكي عن الاكثر فيجوز للاصل المقطوع بما عرفت والصحيح الاول الظاهر في النفس بل قيل ظ التعليل
فيه يقتضي المنع عنه في البعير بل في الرياض وربما يستفاد منه المنع عن القاء كل ما يرى في الجسد من نحو البرغوث ولعله المراد من هوام الجسد في نحو المتن فيتضح له
المستند لا يضر تخالف حكم المتن والنص في الاطراح والقتل لاحتمال التعدي من احدهما الى الاخر بفحوى الخطاب كما صرح به جمع وفيه ان المراد من التعليل عدم
اعتبار الجسد لذلك غالبا بخلاف القمل ونحوه فلا وجه لاستفادة كون البرغوث ايضا من هوام الجسد باعتبار كونه يربى والا لكان البق منه ايضا فلا ريب
في خروج البرغوث عن ذلك كما عرفت الكلام فيه نعم قد يظهر من تعليل الفرق بين القراد والحلمة عدم القاء ما يتكون من الجسد ان كان لم يظهر لنا وجه الحكمة
فيه لكن ابا عبد الله ع سئل الصادق ع عن المحرم يعالج دبر الجمل فقال يلقي عنه الدواب ولا يدميه يمكن حمله على صورة المعالجة وخوف الضرر من البقاء كما يمكن

حمل كلام الاكثر على الحلم الذي هو من القراد لا اطلاق الادلة لا المتكون من جسد البعير الذي قد صرحت به النصوص المزبورة والله العالم ويحرم لبس
الخاتم للزينة كما قطع به الاكثر على ما في كشف اللثام بل في خبره في شرح قوله في د ولبس الخاتم للزينة لا للسنة قال لا اعرف خلافا بين الاصحاب في الحكمين المذكورين
وان كان فيه ما ستعرف لخبر مسمع عن ابي عبد الله ع سألته ايلبس المحرم الخاتم قال لا يلبسه للزينة المنجبر بما عرفت والمعتضد بالتعليل في صحيحي حماد وحريز المتقدمين
سابقا في الاكتحال بالسواد والنظر في المراة وبالمرسل في ... لا يلبسه للزينة وبما ورد من كون الحاج اشعث اغبر وغير ذلك مما يدل على عدم الزينة للحاج المنافي للزينة
نعم لا خلاف اجده في انه يجوز لغير الزينة كالسنة ونحوها للاصل والمفهوم السابق واطلاق قول ابي الحسن في خبر نجيح لا باس بلبس الخاتم للمحرم المقتصر في تقييده على
خصوص ما كان للزينة بل في صحيح ابن بزيع رايت العبد الصالح وهو محرم وعليه خاتم وهو يطوف طواف الفريضة الذي ينبغي حمله على غير الزينة وعلى كل حال فلا ريب في
ان ذلك اولى من احتمال الجمع بين النصوص بالكراهة كما عن جزء المصنف في نع قال الاول بل هو المحكي عن الجامع ايضا من وجوه منها الموافقة للشهرة بين الاصحاب هذا
وفي جزء ان الظاهر ان المرجع في التفرقة بين ما كان للسنة او الزينة الى القصد كما قاله جماعة من الاصحاب اذ ليس ههنا هيئة تختص باحدهما دون الاخرى ونحوه في لك وحاشية
الكركي ولا باس به ولا ينافي ذلك تعليل الكحل المقتضي حرمة كل زينة وان لم تكن مقصودة بعد تخصيصه بالمفروض لقوة دلالته وانجباره بفتوى الاصحاب نعم يمكن دعوى
الحرمة في المشترك مع قصد الزينة وان قصد معها غيرها على نحو الضم بل وعلى وجه الاستقلال ايضا اما اذا كان ما معا العلة فقد يقوى الجواز للاصل بعد عدم
صدق اللبس للزينة والله العالم ولبس المراة الحلي ولو المعتاد للزينة كما صرح به غير واحد بل لعله المشهور بل في ... نفي الاشكال فيه ولعله للمفهوم السابق المعتضد بما
سمعت وبمفهوم صحيح ابن مسلم عن ابي عبد الله ع المحرمة تلبس الحلي كله الا حليا مشهورا للزينة وحسن الكاهلي عنه ايضا تلبس المراة المحرمة الحلي كله الا القرط المشهور والقلادة
المشهورة بناء على ان الزينة لا تكون الا بالمشهور اي الظاهر والا اشكل الاستدلال بها على تمام المقصود بل الا دل منافية لضرورة اقتضائها السببية للمقيد بكون الحلي
خصوص المشهور للزينة لا غيره الا انه سهل الخطب بعد علم قائل بذلك فوجب حمله على ما لا ينافي ما دل على تحريمه مطلقا للزينة معتضدا مضافا الى ما عرفت بخبر النضر بن سويد
عن ابي الحسن سألته عن المراة المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين ولا حليا تتزين به لزوجها ولا
تكتحل الا من علة ولا تمس طيبا ولا تلبس حليا ولا فرندا ولا باس بالعلم في الثوب وبغير ذلك والله العالم واما ما اعتادت لبسه منه فيما لم يعتد لبسه منه ففي المتن على الاولى ولعله يرجع
الى ما في فع وحكي عن المقنعة والاستبصار والجمل والعقود والجامع من انه مكروه وفي عد وغيره وظاهر ... الحرمة بل في لك انه المشهور لمفهوم قول الصادق ع في صحيح حريز اذا
كان للمراة حلي لم تحدثه للاحرام لم تنزع عنها وقوله في حسن الحلبي المحرمة لا تلبس الحلي ولا المصبغات الا صبغا لا يردع كالاطلاق قول ابي الحسن في خبر النضر لا تلبس حليا وما
يشعر به صحيح ابن الحجاج الاتي ولعل الكراهة مع فرض عدم قصد الزينة للاصل اطلاق ما دل على جواز لبسها الحلي وخصوص خبر مصدق بن صدقة تلبس المحرمة الخاتم من
ذهب وصحيح يعقوب بن شعيب تلبس المسك والخلخالين بعد انتفاء قصد الزينة في غير المقام من مفهوم الاول وما سمعته من كراهة المصبغات في الثاني ولعل التحقيق
ان حرمته عليها اذا كان زينة عرفا وان لم تقصدها لما سمعته من مفهوم تعليل الكحل والمراة ولا ينافيه قوله تتزين به لزوجها بناء على ظهوره في القصد اذ هو بعد تسليمه
يكون احد الافراد ولا مفهوم له معتد به يصلح للمعارضة ح يكون المحرم عليها كلما قصدت به الزينة حال الاحرام ولو بالمعتاد وكلما كان زينة في نفسه ان لم تقصدها و
كيف كان فلا باس بما كان معتادا لها ولم تقصد به الزينة بلا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام الاتفاق عليه وفي صحيح ابن الحجاج سألت ابا الحسن ع عن المراة يكون عليها
الحلي والخلخال والمسكة والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها انتزعه اذا احرمت او تتركه على حاله قال تحرم فيه وتلبسه
من غير ان تظهره للرجال في مركبها ومسيرها ولكن يدل على انه يحرم عليها اظهاره لزوجها كما هو صريح الفاضل وظاهر المحكي عن الشيخ والحلي ولعله لما سمعته في خبر النضر
الا انه لا ينافي اطلاق الصحيح المزبور الشامل له ولغيره من الرجال ولو الخادم ولا باس فيه وان كان هو محرما قبل الاحرام نعم هو دال على عدم الباس في اظهارها بما كانت
لابسة له وان كان من الزينة الا ان الممنوع بمقتضى صحيح حريز السابق احداث الزينة في حال الاحرام لا الاحرام حالها وكونه كذلك في غيره من الموانع لا يقتضي كونه كذلك هنا
بعد النصوص المزبورة التي لا ينافيها تعليل الكحل بما الذي هو احداث زينة ايضا بل ولا صحيح ابن مسلم وحسن الكاهلي الذي يمكن ارادة التزين بما تلبسه من الحلي لزوجها
الشهرة فيها الا في لبس الحلي وان لم تحصل به زينة لستره مثلا بثوب او غيره وعلى كل حال يكون الحاصل حرمة احداث الزينة لها حال الاحرام وحرمة اظهار ما كانت
متزينة به قبل الاحرام للرجال في مركبها ومسيرها وربما يرجع الى ذلك ما في اللمعة قال وللتختم للزينة ولبس المراة ما لم تعتده من الحلي واظهار المعتاد منه للزوج فمنه
جيدا فان المسئلة في غاية الغشوشية في كلامهم والله العالم واستعمال دهن فيه طيب فانه محرم بعد الاحرام بلا خلاف ولا اشكال في هي اجمع علمائنا على انه يحرم الادهان
في حال الاحرام بالادهان الطيبة كدهن الورد والبان والزنبق وهو قول عامة اهل العلم ويجب فيه الفدية اجماعا ويمكن حمل المتن وغيره على ارادة الادهان بما
ذكروه من الاستعمال خصوصا بعد اقتصار النصوص هنا على الادهان فينبغي للشارح حينئذ خارجا عن البحث هنا وح فالبحث فيه ما عرفت سابقا من عموم الطيب وخصوص الصحيح وغيره
خروج الادهان كما اشرنا اليه سابقا ولعل الاول اولى وعلى كل حال فلا اشكال كما لا خلاف في حرمة الادهان به بعده بل وقبله اذا كان يبقى ريحه الى الاحرام كما في عد
ومحكي بر وير بل في لك نسبته الى الاكثر لحرمة الطيب للمحرم ابتداء واستدامة ولقول الصادق ع في حسن الحلبي وصحيحه لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولا
غيره من اجل ان رائحته تبقى في راسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل وخبر علي بن ابي حمزة
سألته عن الرجل يدهن بدهن فيه طيب وهو يريد ان يحرم فقال لا تدهن حين تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر يبقى ريحه في راسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت
حين تريد ان تحرم قبل الغسل وبعده فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل خلافا للمحكي عن الجمل والعقود ولذا والمهذب من الكراهة لجوازه ما دام محلا
غايته وجوب الازالة فورا بعد الاحرام وهو كالاجتهاد في مقابلة النص نعم لا باس بغير المطيب قبل الاحرام بل عن كره الاجماع عليه بل ولا به اذا لم يبق الحجة للاصل
والنصوص بل ظاهرها كالفتاوى عدم الفرق بين ما تبقى عينه وغيره فما عن بعضهم من احتمال المنع في الاول قياسا على المطيب واضح الضعف ثم لا يخفى عليك
ان تحريم الادهان بالمطيب الذي يبقى اثره انما يتحقق مع وجوب الاحرام وتضيقه ... وقته والا لم يكن الادهان محرما وان حرم انشاء الاحرام قبل زوال اثره كما هو

موواضح وكذا لا يجوز للمحرم الادهان بما فيه طيب من الدهن اختيارا بعد الاحرام وفاقا للمنتهى بل عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه بما سمعته من النهي عنه في النصوص المزبورة
مضافا الى ما تقدم سابقا من قول الصادق عليه السلام في حسن معوية لا تمس شيئا من الطيب وانت محرم ولا من الدهن وغيره من كون الحاج اشعث اغبر ونحو ذلك فما عن صريح
المفيد وظاهر المحكي عن الجمل والعقود وفي وشم للاصل المقطوع بما سمعت وصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام سألته عن محرم تشققت يداه فقال يدهنهما بزيت او بسمن
او اهالة وصحيح هشام عن ابي عبد الله عليه السلام اذا خرج بالمحرم الجراح او الدمل فليبطه وليداوه بسمن او زيت الظاهرين في حال الاضطرار الذي اشار اليه المص بقوله و
يجوز اضطرارا بل لا اجد فيه خلافا بل الاجماع بقسميه عليه لما نص من الاخبار على جواز الادهان بعد الغسل قبل الاحرام كصحيح الحسين بن ابي العلاء سأل الصادق عليه السلام
عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل قال نعم فادهنا عنده بسليخة بان وذكر ان اباه كان يدهن بعد ان يغتسل للاحرام وانه يدهن بالدهن ما لم يكن فيه غالية او
دهن فيه مسك او عنبر وصحيح هشام سأله عن الدهن بعد الغسل للاحرام فقال قبل وبعد ومع ليس به بأس بناء على كون الظاهر بقاؤه عليه الى الاحرام وتساوي الابتداء
والاستدامة وهما معا ممنوعان نعم قد يستفاد الكراهة من صحيح ابن مسلم قال ابو عبد الله عليه السلام لا بأس بان يدهن الرجل قبل ان يغتسل للاحرام وبعده وكان يكره الدهن
الخاثر الذي يبقى هذا كله في الادهان بغير المطيب اما اكله فلا اشكال في جواز اكله اختيارا للاصل بل الاجماع بقسميه ولا فدية بالادهان به وان اثم للاصل بخلاف
المطيب فيجب لمن اضطر اليه على ما ذكره الفاضل وغيره بل قد سمعت دعوى الاجماع منه على اصل وجوبها للصحيح معوية في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج
قال ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين وان كان تعمد فعليه دم شاة ويأتي انشاء الله تمام الكلام فيه و ازالة الشعر قليله وكثيره حتى الشعرة ونصفها عن الراس
او اللحية او الابط او غيرها بالحلق او القص او النتف والنورة او غيرها بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في كره وهي اجماع العلماء مضافا الى كون بعض
افراده نوعها الى قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والى مفهوم قوله تعالى ايضا فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او
نسك والى قول ابي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة من حلق او نتف ابطه ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم ونحوه صحيحه الاخر عنه ايضا والصادق
عليه السلام في صحيح حريز اذا نتف الرجل ابطيه بعد الاحرام فعليه دم وفي حسن الحلبي ان نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئا فعليه ان يطعم مسكينا في يده بناء
على اقتضاء وجوب الفدية الاثم بالفعل وفي صحيح معوية سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحك راسه قال باظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر وفي صحيح الحلبي سأله
ايضا عن المحرم يحتجم قال لا الا ان لا يجد بدا فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم وفي خبر عمر بن يزيد عنه ايضا لا بأس بحك الراس واللحية ما لم يلق الشعر وبحك الجسد ما لم
يدمه وغير ذلك من النصوص نعم مع الضرورة من اذية قمل او قروح او صداع او حر او غير ذلك لا اثم بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى
الاصل وعموم ادلتها والى نفي العسر والحرج والضرر والاية وصحيح حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال مر رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من راسه فقال اتؤذيك
هوامك فقال نعم فنزلت الاية فامره رسول الله صلى الله عليه وآله بحلق راسه وجعل عليه الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة وقال ابو
عبد الله عليه السلام وكل شيء في القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القران فان لم يجد كذا فعليه كذا فالاول الخيار اي هو المختار وما بعده عرض عنه مع عدم
امكانه وفي الفقيه مر النبي صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة الانصاري وهو محرم وقد اكل القمل راسه وحاجبيه وعينيه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كنت ارى ان الامر يبلغ ما ارى فامره فنسك
عنه نسكا وحلق راسه لقول الله تعالى فمن كان منكم الاية فالصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين صاع من تمر والنسك شاة لا يطعم منها احدا
الا المساكين وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال الله تعالى في كتابه فمن كان منكم الاية فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام
ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك من النصوص لكن في هي لو كان له عذر من
مرض او وقع في راسه قمل او غير ذلك من انواع الاذى جاز له الحلق اجماعا للاية والاحاديث السابقة ثم ينظر فان كان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدية
عليه كما لو نبت في عينيه او نزل شعر حاجبيه بحيث يمنعه الابصار لان الشعر اضر به فكان له ازالة ضرره كالصيد اذا صال عليه وان كان الاذى من غير الشعر لكن لا يتمكن
من ازالة الاذى الا بحلق الشعر كالقمل والقروح براسه والصداع من الحر لكثرة الشعر وجبت الفدية لانه قطع الشعر لازالة ضرر عنه فصار كما لو اكل الصيد للمخمصة لا يقال
القمل من ضرر الشعر والحر سببه كثرة الشعر فكان الضرر منه ايضا لانا نقول ليس القمل من الشعر وانما لا يمكنه المقام الا بالراس ذي الشعر فهو محل لا سبب وكذلك
الحر من الزمان لان الشعر يوجد في البرد ولا يتأذى به فقد ظهر ان الاذى في هذين ليس من الشعر وفي س لو نبت في عينيه شعر او طال حاجبه فغطى عينيه
فازاله فلا فدية ولو تأذى بكثرة الشعر في الحر فازاله فدى لان الفرق لحوق الضرر من الشعر في الاول ومن الزمان في الثاني
وفي ازالته لدفع القمل الفدية لانه محل المؤذي لا مؤذ وفي كشف اللثام بعد ان ذكر جواز الازالة للضرورة ولكن لا يسقط بشيء من ذلك الفدية للنصوص الا
في الشعر النابت في العين والحاجب الذي طال فغطى العين ففي هي وير وكره وس ان لا فدية بازالتهما لان الضرر لنفس الشعر فهو كالصيد الصائل هذا ولكن في ك
بعد ان حكى ما سمعته من هي قال وهو غير واضح والمتجه لزوم الفدية اذا كانت الازالة بسبب المرض او الاذى الحاصل في الراس مط لاطلاق الاية الشريفة دون ما
عدا ذلك لان الضرورة مسوغة للازالة والفدية منتفية بالاصل ويتوقف بان مورد الاخبار الموجبة لجواز الحلق مع الضرورة انما هو التضرر بالقمل والصداع
كما في رواية المحصر وعليه يحمل اطلاق الاية ويبقى ما عدا ذلك خارجا عن محل البحث ويدفع بان خصوصية المورد لا توجب تقييد المطلق لعدم التعارض بينهما بوجه وفي الرياض
نعم يمكن الجواب عن الاطلاق بعدم عموم فيه يشمل غير المورد لعدم انصرافه بحكم الغلبة فتدبر ولعله اشار بالتدبر الى امكان منع عدم الانصراف ضرورة صدق
الاذى على الجميع بل لعل الظ عدم الفرق بين الراس وغيره من الاعضاء بل قد سمعت ما في خبر عمر بن يزيد الشامل للراس وغيره انما الكلام فيما ذكره الفاضل والشهيد
من عدم الفدية بالضرر الناشي من نفس الشعر ولعل القول بوجوبها ايضا لصدق الاذى وخصوصا اذا كان حاصلا بنفس نبات الشعر كما يتفق لبعض الافراد حسن
جدا ولو قطع عضوا مثلا كان عليه شعر او ظفر لم يتعلق به لها شيء كما في كره وهي لخروجه عن مفهوم ازالتهما عرفا فضلا عن القص والقلم والحلق و
النتف وما ثبت في القصاص من صدق قطع الاصبع بقطع الكف او بعضه فلا ينبغي ما في س من التردد فيه لقوله لو قلع جلدة عليها شعر فبقي لا ...

الى غير ذلك خ

غير

غير محله ثم ان الظ عدم الخلاف بل ولا الاشكال في عدم جواز ازالة المحرم شعر محرم بل في ك الاجماع عليه ولعله كذلك مضافا الى ما يفهم من الادلة من عدم جواز وقوع
ذلك من اي مباشر كان والظاهر ان مثله قتل الهوام اما شعر المحل فعن الشيخ في ف جوازه ولا ضمان للاصل وعن بعض لا يجوز له ذلك لقول الصادق عليه السلام في صحيح
معوية لا ياخذ الحرام من شعر الحلال ولعله الاقوى نعم قد يشك في الفدية التي مقتضى الاصل عدمها بعد ظهور الادلة في غير ذلك والله العالم ثم ان الظاهر
كون المحرم الازالة المستفادة من الحلق والنتف ونحوهما فلا بأس بالحك الذي لم يعلم ترتبها عليه لا فصله مابه ووجوب الفداء على الشعرة الساقطة بمس اللحية ان
قلنا به كوجوبها على الناسي والغافل عند القائل به ولعل قوله عليه السلام لا بأس بالحك ما لم يدم او يقطع الشعر ظاهر فيما ذكرنا وح فلا بأس بالتبريح الذي لا ظن معه
بحصول القطع معه ان لم يقل الا ان الاولى والاحوط اجتنابه خصوصا مع كون ترتبها منافيا للاحرام وغالب السقوط فالاولى تمييزه بيده كما ورد في الراس والله
العالم ولو سقط شعره بماسة اللحية مثلا وعلم كونها منسلة فلا شيء ولا شك في كونها نابتة ولا نفي من الاقرب الفدية وفيه نظر للاصل هذا ويأتي انشاء الله
تمام البحث في احكام المسألة في الكفارات والله العالم و تغطية الرجل الراس بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل عن كره وهي اجماع العلماء عليه بل
النصوص فيه مستفيضة حد الاستفاضة ان لم تكن متواترة منها قول ابي جعفر عليه السلام في خبر القداح احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في راسه والصادق عليه السلام في حسن
عبد الله يعني المحرم لا ينبغي لان احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في راسه وصحيح ابن الحجاج سألت ابا الحسن عن المحرم يجد البرد في اذنيه يغطيهما قال لا و
صحيح ابن سنان سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لابي وشكى اليه حر الشمس وهو محرم وهو يتأذى به وقال ترى ان استتر بطرف ثوبي قال لا بأس بذلك ما لم يصبك راسك
وصحيح زرارة قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل المحرم يريد ان ينام يغطي وجهه من الذباب قال نعم ولا يخمر راسه والمرأة المحرمة لا بأس ان تغطي وجهها كله وصحيح حريز سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن محرم غطى راسه ناسيا قال يلقي القناع عن راسه ويلبي ولا شيء عليه وغير ذلك من النصوص الظاهر بعضها في عدم الفرق بين الكل والبعض كما صرح به
الفاضل والشهيد وغيرهما نعم لا بأس بعصام القربة اختيارا كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لصحيح ابن مسلم سأل الصادق عليه السلام عن المحرم يضع عصام القربة على راسه
اذا استقى قال نعم وكذا عصابة الصداع لقول الصادق عليه السلام ايضا في صحيح معوية لا بأس ان يعصب المحرم راسه من الصداع ونحوه حسن يعقوب بن شعيب بل في كشف اللثام
عملها اي صحيح العصابتين الاصحاب في المقنع بجواز عصام القربة وفي يه وط ووتر وهي بجواز التعصيب لحاجة واطلق ابن حمزة التعصيب وان كان قد يناقش بعدم الدليل
على التعميم المزبور بل ظاهر قوله عليه السلام ما لم يصب راسك خلافه الا ان يدعى ذلك في خصوص التعصيب ولكن ان لم يصل الى حد الضرورة فيه منع واضح نعم ربما ظهر من كره وهي التردد
في الاذنين لكن في بر الوجه دخولهما ولعله لصحيح ابن الحجاج السابق ان لم نقل ان الراس اسم للعضو المخصوص كاليد وان اختص بعض اجزائه باسم اخر والا كان خبر الاذن مؤكدا
للدخول ودعوى ان المراد به هنا منابت الشعر حقيقة او حكما لا دليل عليها بل ظاهر الادلة خلافها وان استوجهها ثاني الشهيدين وفرع عليها خروج الاذنين بل في ك
حكايتها عن جمع من الاصحاب لكن قد عرفت تصريح النص بخلافها فلا يصلح ح شهادة قوله احرام المرأة في وجهها والرجل في راسه والعرف وغير ذلك فان جميع ذلك لا يعارض
النص الصريح نعم يجب ان يجعلوا ذلك بالنسبة الى غيرهما مما هو خارج عن المنبت لم يقم دليل على جواز تغطيته فان مقتضى الاول وجوبه بخلافه على الدعوى الثانية الا اني لم اجد من
ذكر وجوب غير الاذنين زائدا على المنابت بل لعل السيرة ايضا على خلافه ثم لا فرق في حرمة التغطية بين جميع افرادها كالثوب والطين والدواء والحنا وحمل المتاع او طبق ونحوه كما
صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل عن كره نسبته الى علمائنا نعم في ك هو واضح لان المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الراس ووضع القناع عليه والستر بالثوب ونحوه
لا مطلق الستر مع ان النهي لو تعلق به لوجب حمله على المتعارف منه وهو الستر بالمعتاد وتبعه في خيره وفيه مضافا الى قوله احرام الرجل في راسه وغيره من الاطلاقات واستثناء
عصام القربة وغير ذلك ان النهي عن الارتماس في الماء وادخال الراس فيه بناء على انه من التغطية او بمعناها ولذا لا يختص ذلك بالماء ظاهر في عدم اعتبار المتعارف من الساتر
وكذا ما تسمعه من منع المحرمة من تغطية وجهها بالمروحة بناء على انها من غير المتعارف على التساوي بينهما في ذلك وان اختلف محل احرامهما بالوجه والراس وغير ذلك ولعله لذا ادعى
كان الحكم مفروغا عنه عند الاصحاب بل ظ بعضهم الاجماع عليه بيننا نعم للعامة خلاف في الحناء الرقيق واخر في الطين وثالث في العسل واللبن الثخين ورابع فيما يحمله على راسه من متاع
ونحوه وعن ط من خضب راسه وطينه لزمه الفداء كما لو غطاه بثوب بلا خلاف هنا وفي بر وهي جواز التلبيد بان يطلي راسه بعسل او صمغ ليجتمع الشعر ويتلبد فلا يتخلله الغبار
ولا يصيبه الشعث ولا يقع فيه الدبيب قال روى ابن عمر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يهل ملبدا وحكاه في كره عن الحنابلة قلت قد يشهد له صحيح زرارة بعموم وقد ذلك سابقا سأل
الصادق عليه السلام في الصحيح عن المحرم هل يحك راسه او يغتسل بالماء قال يحك راسه ما لم يتعمد قتل دابة ولا بأس ان يغتسل بالماء ويصب على راسه ما لم يكن ملبدا فان كان ملبدا
فلا يفيض على راسه الماء الا من احتلام بل عن المقنع وس القول بمضمونه وان كان هو غير صريح في جوازه مط فضلا عنه اختيارا ولعل منع الملبد عن الطيب احترازا عن
سقوط الشعر وعلى كل حال فلا ينبغي ان الاحوط ان لم يكن اقوى اجتنابه اذا كان بحيث يستر بعض الراس نعم لا بأس بالتوسد لو العمامة كما صرح به الفاضل والشهيد وغيرهما
ولعله لصدق انه مكشوف الراس مع انه من لوازم النوم الذي هو من الضروريات وان كان الحكم غير مقيد بها وعن ط وهي وكره جواز الستر باليد ولعله لان الستر بما هو متصل
به لا يثبت له حكم الستر ولذا لو وضع يديه على فرجه لم يجزه في الصلوة ولانه مامور بمسح راسه بيده ولقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية لا بأس ان يضع المحرم ذراعه على
وجهه من حر الشمس وقال لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض لكن في س وليس صريحا في الدلالة فالاولى المنع وفيه ان الظهور كاف هذا وفي ك والمفهوم من التغطية ما كان
ملاصقا فلو رفعه عن الراس بانه بحيث يستر عنه الشمس ولم يصبه فالظ جوازه وفيه انه يحرم ح من حيث التظليل الذي ستعرف حكمه لا التغطية ويمكن ان يريد الجواز
من حيث التغطية لعدم صدقها وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرناه انه في معناها اي التغطية الارتماس بالماء بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه لقول الصادق عليه السلام
في صحيح حريز لا يرتمس المحرم في الماء وفي صحيح ابن سنان لا تمس الريحان وانت محرم ولا تمس شيئا فيه زعفران ولا ترتمس في الماء تدخل فيه راسك وغيرهما من النصوص بل قد يستفاد
من الصحيح الاخير ان المراد هنا بالارتماس ادخال الراس في الماء بل لا فرق بينه وبين غيره من المايعات بعد ان كان المانع التغطية بل مقتضى ذلك انه لا يجوز رمس بعض
راسه فضلا عن جميعه نعم لا اشكال ولا خلاف في جواز غسل راسه بافاضة الماء عليه بل عن كره الاجماع عليه لانه ليس تغطية ولا في معناها ولقول الصادق عليه السلام
في صحيح حريز اذا اغتسل المحرم من الجنابة صب على راسه الماء ويميز الشعر بانامله بعضه من بعض وسأله ايضا يعقوب بن شعيب في الصحيح عن المحرم يغتسل فقال نعم يفيض

د عامع وذكره وبر خ

ولا تاكل طعاما فيه زعفران خ

الماء على راسه لا باس به ولصحيح زرارة السابق من غير فرق بين الواجب والمندوب بل يجوز له الغسل بفتح الغين كل لما عرفت هذا كله في تغطية الرأس واما الوجه
فالمشهور جوازه بل عن ف وكره وهي الاجماع عليه للاصل والنصوص السابقة وتخمير وجه المحرم اذا مات دون راسه لقطع التفصيل الشركة في قوله احرام الرجل
في راسه والمرأة في وجهها وخبر منصور بن حازم رايت ابا عبد الله ع وقد توضا وهو محرم ثم اخذ منديلا فمسح وجهه وخبر عبد الملك القمي سئله عن الرجل
المحرم يتوضأ ثم يجلل وجهه بالمنديل يخمره كله قال لا باس وخبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن امير المؤمنين ع المحرم يغطي وجهه عند النوم والغبار الى
طرار شعره نعم في صحيح معوية عن الصادق ع يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق انفه وفي صحيح حفص وهشام عنه ايضا يكره للمحرم ان يجوز بثوبه انفه من اسفل
وقال اضح لمن احرمت له فما عن ابن ابي عقيل من عدم جوازه وان فيه كفارة اطعام مسكين واضح الضعف وان كان ربما يشهد له مضمر الحلبي الاتي بناء على ان
الاصل فيما وجبت له الكفارة الحرمة الا انه غير ناهض بمعارضة ما عرفت من وجوه بل يمكن القطع ببطلانه اذ ان البعض ايضا السيرة القطعية وعن هذا يبلغ الشيخ الجواز
مع الاختيار غير انه تلزمه الكفارة بل قال ومتى لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك ولعله لصحيح الحلبي المضمر المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكينا في يده قال ولا باس ان
ينام على وجهه على راحلته الذي هو مع انه غير دال على تمام مدعاه حمله غير واحد على الندب ولا باس به بعد خلو تلك النصوص الواردة في مقام البيان عنه وبعد
الاصل وظاهر الفتاوى وعلى كل حال فلا اشكال في اقتضاء النصوص والفتاوى حرمة تغطية المحرم راسه حتى عند النوم بل صحيح زرارة السابق صريح فيه فما في خبر زرارة
الذي لم يجمع شرائط الحجية عن احدهما ع في المحرم له ان يغطي راسه ووجهه اذا اراد ان ينام مطرح او محمول على حال الضرر بالتكشف او على التغطية التي هي تظليل
او غير ذلك والله العالم وكيف كان فلو غطى راسه ناسيا القى الغطاء واجبا بلا خلاف ولا اشكال لما عرفت من حرمة الابتداء والاستدامة ووجد التلبية استحبابا
لصحيح حريز السابق وصحيح الحلبي سئل الصادق ع عن المحرم يغطي راسه نائما او ناسيا فقال يلبي اذا ذكر الا انهما كما ترى مقتضاها الوجوب الذي به ينقطع الاصل لكن ذكر
وغيره الاماثل به وان كان فيه ما حكي عن ظاهر الشيخ وابني حمزة وسعيد ولا ريب في انه احوط وان كان الاول اقوى وعلى كل حال فلا خلاف في انه يجوز ذلك اي تغطية الراس
للمرأة بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى بعد الاصل والنصوص التي منها صحيح زرارة السابق الفارق بين الرجل والمرأة في تغطية الوجه كله المستلزم لستر بعض الراس
ومنها قوله احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في راسه ولكن عليها ان تسفر عن وجهها فلا يجوز لها تغطيته بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع عليه بل في المنتهى انه قول علماء
الامصار مضافا الى بعد ما سمعت من ان احرامها في وجهها وفي حسن الحلبي عن ابي عبد الله ع مر ابو جعفر ع بامرأة متنقبة وهي محرمة فقال احرمي واسفري وارخي ثوبك من
فوق راسك فانك ان تنقبت لم يتغير لونك فقال رجل الى اين ترخيه فقال تغطي عينها قال قلت يبلغ فمها قال نعم وفي خبر احمد بن محمد عن ابي الحسن ع قال مر ابو جعفر ع بامرأة
محرمة وقد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها وفي خبر ابي عيينة سئلت ابا عبد الله ع ما يحل للمرأة ان تلبس من الثياب وهي محرمة قال الثياب كلها ما
خلا القفازين والبرقع والحرير وخبر ابي العلاء عن ابي عبد الله ع ايضا عن ابيه ع انه كره للمرأة البرقع والقفازين بناء على ارادة الحرمة من الكراهة مثل ما في صحيح
العيص عنه ايضا انه كره النقاب وقال تسدل الثوب على وجهها قلت حد ذلك الى اين قال الى طرف الانف قدر ما يبصر الى غير ذلك من النصوص المستفاد منها وغيرها
ما ذكره غير واحد من الاصحاب من عدم الفرق في المحرم بين ان تغطيه بثوب او غيره نحو ما سمعته في راس الرجل ضرورة اتحاد الوجه معه بالنسبة الى ذلك لكن في ذلك هو مشكل
نحو ما سمعته منه هناك وقد عرفت ما فيه نعم يجوز لها وضع اليدين عليه كما يجوز لها نومها عليه نحو ما سمعته في الرجل بالنسبة الى راسه وقول الصادق ع في خبر سماعة
ولا تستتر بها من الشمس محمول على ضرب من الكراهة وكذا الامر في حرمة التغطية بين الكل والبعض لما سمعته في الراس ولصحيح المنع من النقاب بل يجب عليها كشف بعض الراس
مقدمة لكشف الوجه كما يجب على الرجل كشف بعض الوجه مقدمة للراس نعم لو تعارض ذلك في المرأة في الصلوة فقد يقوى … تقدم ستر الراس لا لما في ك من التمسك
بالعمومات المتضمنة لوجوب ستره السالمة عما يصلح للتخصيص ضرورة امكان معارضته بمثله بل الترجيح بما قيل من ان الستر احوط من الكشف لكونها عورة ولان المقصود اظهار
شعار الاحرام بكشف الوجه بما ينتهي بمكشوفية الوجه هو حاصل مع ستر جزء يسير منه وان امكن المناقشة فيه ايضا بتعارض الاحتياط بالنسبة الى الصلوة والاحرام وكونها
عورة في النظر لا مدخلية له في ذلك كما يصدق انها مكشوفة الوجه مع الستر الجزء اليسير منه يصدق انها مستورة الراس مع كشف الجزء اليسير منه فالمتجه التخيير ان لم
ترجح الصلوة بكونها اهم واسبق حقا ونحو ذلك نعم قد يقال ان جاز السدل وحصوله الى الفم او الذقن او النحر فلا تعارض الا مع وجوب الحجابات فانه يتعسر الجمع ح في الجملة
لكن يمكن فرض المسئلة في حال تعذر السدل فالاشكال ح بحاله وعلى كل حال فلو اسدلت قناعها على راسها الى طرف انفها جاز بلا خلاف اجده فيه كما عن المنتهى الاعتراف
به بل في ك نسبته الى اجماع الاصحاب وغيرهم نحو ما عن كرة من انه جائز عند علمائنا اجمع وهو قول عامة اهل العلم بل قد يجب بناء على وجوب ستر الوجه عليها من الاجانب والمحصور فيه
بل في كشف اللثام بعد ان اوجبه للستر قال اما جواز السدل بل وجوبه فمع الاجماع لانها عورة يلزمها الستر من الرجال الاجانب والاخبار كقول الصادق ع لسماعة ان مر بها
رجل استترت بثوبها وان كان هو منافيا للخلاف المعروف في كتاب النكاح في جواز النظر الى وجه الاجنبية بل ربما كان المشهور الجواز وان كان الاصح خلافه وكيف كان فلا
اشكال في جواز السدل هنا لما سمعته من صحيح زرارة والعيص مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية تسدل المرأة ثوبها على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة
وفي صحيح زرارة المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها وفي صحيح حريز المحرمة تسدل الثوب على وجهها الى الذقن وفي المرسل عن عائشة كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع
رسول الله ص فاذا جاوزنا سدلت احدينا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزنا كشفناه الى غير ذلك من النصوص المستفاد من بعضها جوازه الى النحر الذي هو
الموافق للستر بل مقتضى اطلاقها كالمتن وغيره جوازه اختيارا ابدا دون غرض الستر ونحوه بل مقتضاها جوازه مماسا للوجه خصوصا مع ملاحظة غلبة ذلك مع عدم
اشارة في شيء منها الى التحرز منه مع انها في مقام البيان ولعله لذا كان خيرة الفاضل في … ذلك وتبعه غير واحد ممن تاخر عنه خلافا للمحكي عن ط والجامع من عدم
الجواز فلا بد ان تمنعه بيدها او بخشبة من ان يباشر وجهها واختاره في … بل في … عن الشيخ وجوب الدم مع تعمد المباشرة وظاهره ذلك حتى اذا زال
او ازالته بسرعة خلافا للبعض العامة فلا شيء في … وعن غيرها حكايته عن الشيخ ايضا وان كنا لم نحققه كما انه لم نحقق الشهرة المزبورة ايضا وعلى كل حال فلم نجد له
دليلا على شيء من ذلك سوى دعوى الجمع بين صحاح السدل والنصوص المانعة من التغطية بحمل الاولى على غير المصيبة للبشرة بخلاف الثانية بل لعل المرتفعة لكن

من التغطية وفيه مع ان الدليل خال عن ذكر التغطية وانما الاحرام بالوجه والامر بالاسفار عن الوجه وان السدل بمعنيه تغطية عرفا ويصدق انها غير سافرة الوجه
معه لا ما خرج عنها الى حد التظليل ونحوه على ان الجمع باخراج السدل بقسميه عن ذلك كما يكون صريح بعض النصوص المزبورة بل والفتوى اولى من وجوه لا يقتضي ذلك
اختصاص الحرمة بالنقاب كما في ك وخبره وغيرهما بل في الاول لا يستفاد من الاخبار ازيد من ذلك ضرورة تعدد افراد التغطية بغير السدل كالشد ونحوه وخصوصا مع
ملاحظة اللطوخ ونحوه ومن هنا تردد المصنف فيما ياتي في كراهة النقاب بل افتى الفاضل في د مع الجزم بحرمة التغطية بل في س عد النقاب محرما مستقلا عن حرمة التغطية
وان كان قد علله بها فالتحقيق استثناء السدل من ذلك بقسميه وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه نعم قد سمعت ما في صحيح زرارة من جواز تغطية المحرمة وجهها كله
في النوم بخلاف الرجل فانه يغطي وجهه لا يخمر راسه ولم اقف على راد له كما اني لم اقف على من استثناه من حكم التغطية بما لا يرجع الى السدل وما يقرب منه فتدبر
هذا وفي س الخنثى تغطي ما شائت من الراس او الوجه ولا كفارة ولو جمعت بينهما كفرت وتبعه في ك وفيه ان المتجه وجوب كشفهما مقدمة لحصول اليقين بالامتثال
وان كان لا كفارة الا مع الجمع والله العالم و تظليل الرجل المحرم عليه سائرا بان يجلس في محمل او قبة او كنيسة او عمارية مظللة او نحو ذلك على المشهور نقلا في س وغيرها
وتحصيلا بل عن الانتصار والخلاف والغنية والتذكرة والمنتهى الاجماع عليه بل لعله كذلك اذ لم يحك الخلاف فيه الا عن الاسكافي مع ان عبارته ليست بتلك الصراحة قال يستحب للمحرم ان لا
يظلل على نفسه لان السنة بذلك جرت الا ان يخاف على نفسه وخاف من ذلك فقد روي عن اهل البيت عليهم السلم جوازه وروي ايضا انه يفتدي عن كل يوم بمد وروي في
ذلك اجمع دم وروي لاحرام المتعة دم ولاحرام الحج دم اخر ويمكن ان يريد بالمستحب ما لا ينافي الواجب وان كان يشهد له مضافا الى الاصل صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع
عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني ذلك الا ان يكون مريضا وصحيح علي بن جعفر سئلت اخي ع اظلل وانا محرم فقال نعم وعليك الكفارة قال فرايت عليا ع اذا قدم
مكة ينحر بدنة لكفارة الظل وصحيح جميل عنه ايضا لا باس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال الا ان الاصل مقطوع بما عرفت والاول غير صريح في الجواز
كما ان الثاني محمول على الضرورة او الوهم في الثالث اظهر بقرينة لفظ الرخصة مضافا الى موافقتها للعامة والى قصورها عن معارضة المعتبرة المستفيضة المعتضدة
بما سمعت كصحيح ابن المغيرة قلت لابي الحسن الاول ع اظلل وانا محرم قال لا قلت فاظلل واكفر قال لا قلت فان مرضت قال ظلل وكفر ثم قال اما علمت ان رسول الله ص قال
ما من حاج يضحي ملبيا حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه معها وصحيح هشام بن سالم سئلت ابا عبد الله ع عن المحرم يركب في الكنيسة فقال لا هو للنساء جائز وصحيح ابن مسلم عن
احدهما عليهما السلم سئلته عن المحرم يركب القبة فقال لا قلت فالمرأة المحرمة قال نعم وصحيح سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع سئلته عن المحرم يظلل على نفسه
قال امن علة فقلت يؤذيه حر الشمس وهو محرم فقال هي علة يظلل ويفدي وموثق اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع سئلته عن المحرم يظلل عليه وهو محرم قال لا الا مريضا
او من به علة والذي لا يطيق الشمس وصحيح حريز عن ابي عبد الله ع وموثق عثمان بن عيسى قلت لابي الحسن الاول ع ان علي بن شهاب يشكو راسه والبرد شديد ويريد
ان يحرم فقال ان كان كما زعم فليظلل واما انت فاضح لمن احرمت له وخبر عبد الرحمن سئلت ابا الحسن ع عن الرجل المحرم كان اذا اصابته الشمس شق عليه وصدع فيستتر منها فقال
هو اعلم بنفسه اذا علم انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها وخبر اسمعيل عبد الخالق سئلت ابا عبد الله ع هل يستتر المحرم من الشمس قال لا الا ان يكون شيخا
كبيرا او قال ذا علة وخبر محمد بن منصور عنه سئلته عن الظلال للمحرم قال لا يظلل الا من علة او مرض وخبر جعفر بن المثنى قال لابي محمد الا اسرك فقلت بلى فقمت اليه فقال دخل هذا
الفاسق آنفا فجلس قبالة ابي الحسن ع ثم اقبل عليه فقال يا ابا الحسن ما تقول في المحرم يستظل على المحمل قال فقال لا قال فيستظل في الخباء فقال له نعم فاعاد عليه القول شبه
المستهزئ يضحك يا ابا الحسن فما الفرق بين هذين قال يا ابا يوسف ان الدين ليس بقياس كقياسكم انتم تلعبون انا صنعنا كما صنع رسول الله ص يركب راحلته فلا
يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده فاذا نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار وخبر محمد بن الفضيل قال كنا في دهليز
يحيى بن خالد بمكة وكان ابو الحسن ع وابو يوسف فقام اليه ابو يوسف وتربع بين يديه فقال يا ابا الحسن جعلت فداك المحرم يظلل قال لا قال فيستظل بالجدار والمحمل ويدخل
البيت والخباء قال نعم قال فضحك ابو يوسف شبه المستهزئ فقال له ابو الحسن ع يا ابا يوسف ان الدين ليس يقاس كقياسك وقياس اصحابك ان الله عز وجل امر في كتابه
بالطلاق واكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما الا عدلين وامر في كتابه بالتزويج واهمل بلا شهود فاتيتم بشاهدين فيما ابطل الله وابطلتم شاهدين فيما اكد الله عز وجل واجزتم
طلاق المجنون والسكران حج رسول الله ص فاحرم ولم يظلل بالمحمل والجدار ففعلنا كما فعل رسول الله ص فسكت ومرسل عثمان بن عيسى المروي عن العيون قال ابو يوسف
للمهدي وعنده موسى بن جعفر ع اتاذن لي ان اسئله عن مسائل ليس عندك فيها شيء فقال نعم فقال له اسئل قال ما تقول في التظليل للمحرم قال لا يصلح
قال فيضرب الخباء في الارض ويدخل البيت قال نعم قال فما الفرق بين هذين قال ابو الحسن ع ما تقول في الطامث اتقضي الصلوة قال لا قال فتقضي الصوم قال
نعم قال ولم قال هكذا جاء هذا فقال المهدي لابي يوسف ما اراك صنعت شيئا قال رماني بحجر دامغ والاصل في ذلك ما عن ابي حنيفة قال للصادق ع على ما في صحيح البزنطي
المروي عن قرب الاسناد اي الفرق بين ظلال المحرم والخباء فقال له ابو عبد الله ع ان السنة لا تقاس ومرسل الطبرسي في محكي الاحتجاج وارشاد المفيد بتفاوت
يسير قال واللفظ للاول سئل محمد بن الحسن ابا الحسن ع بحضرة الرشيد وهم بمكة فقال له ايجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال له موسى ع لا يجوز له ذلك مع الاختيار
فقال محمد بن الحسن فيجوز له ان يمشي تحت الظلال مختارا فقال له نعم فتضاحك محمد بن الحسن من ذلك فقال له ابو الحسن ع اتعجب من سنة رسول الله ص وتستهزئ بها
ان رسول الله ص كشف ظلاله في احرامه ومشى تحت الظلال وهو محرم ان احكام الله لا تقاس فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سواء السبيل فسكت محمد بن الحسن
لا يرجع جوابا وخبر ابي بصير سئلته عن المرأة تضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم قلت فالرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم اذا كانت به شقيقة
ويتصدق بمد لكل يوم الى غير ذلك من النصوص المنجبر ضعف بعضها بالشهرة وما عرفت من الاجماع وغيره نعم لو اضطر لم يحرم بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع
بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص التي يظهر من بعضها عدم الاكتفاء فيها بمطلق الاذية من حر او برد ما لم تصل الى حد لا يتحمل مثلها على وجه يسقط
التكليف معها قال زرارة سئلت ابا عبد الله ع عن المحرم ايتغطى فقال اما من الحر او البرد فلا ولعله لذا كان المحكي عن الشيخين وكذا ابن ادريس اعتبار
الضرر العظيم بناء على ارادة ما يسقط معه التكليف من المعظم كما في غير المقام اذ لا دليل على اعتبار ازيد منه كما انه لا دليل على الاكتفاء بالاول منه بعد تسليم

النصوص لما ذكرنا واجماعها عليه صريح فالاطلاق في بعض النصوص الاكتفاء بمطلق الاذية كصحيح سعد بن سعد الساباطي وصحيح ابن بزيع عن الرضا ع سأله رجل عن الظلال
للمحرم من اذى او مطر او شمس وانا اسمع فامره ان يفدي شاة ويذبحها بمنى ورواه الصدوق بزيادة او قال من علة فقيل له وكذا فامره وزيادة وقال نحن اذا اردنا ذلك ظللنا
وفدينا وخبر ابراهيم قلت للرضا ع المحرم يظلل على محمله ويفدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به قال نعم قلت كم الفداء قال شاة وخبر علي بن محمد كتبت اليه المحرم هل يظلل
على نفسه اذا اذته الشمس او المطر او كان مريضا ام لا فان ظلل هل يجب عليه الفداء ام لا فكتب ع يظلل على نفسه ويهريق دما انشاء الله محمول على ما ذكرنا خصوصا بعد
استصحاب عدم الجواز الذي لا يكفي في ارتفاعه التزام الكفارة مع عدم الضرورة كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى بل هو صريح صحيح ابن المغيرة السابق نهاه عن المقنع من
انه لا باس ان يضرب على المحرم الظلال ويتصدق بمد لكل يوم بناء على ظهوره في المختار واضح الضعف وان قال في شرح روي علي بن جعفر جوازه مط ويكفر لكن ان كان
مراده ما سمعت من صحيح الساباطي فقد عرفت حمله الضرورة نعم قد يلوح ذلك من صحيح ابن بزيع السابق ونحوه ولكن لا يجترئ بمثله على ذلك بعد ما عرفت هذا كله في
التظليل عليه بالقبة ونحوها مما يكون على راسه اما الاستتار بالثوب ونحوه عن الشمس مثلا على وجه لا يكون على راسه ففيه جواز بلا خلاف بل في
الاخير نسبته لجميع اهل العلم قال واذا نزل جاز ان يستظل بالسقف والحائط والشجرة والخباء والخيمة فان نزل تحت شجرة طرح عليها ثوبا يستتر بها وان يمشي تحت
الظلال وان يستظل بثوب ينصبه اذا كان سائرا ونازلا لكن لا يجعله فوق راسه سائرا خاصة لضرورة او غير ضرورة عند جميع اهل العلم وعن ابن زهرة يحرم عليه
ان يستظل بما هو سائر بحيث يكون الظلال فوق راسه تبعهم غير واحد ممن تاخر ولعله للاصل بعد كون المورد في اكثر النصوص الجلوس في القبة والكنيسة والمحمل ونحوها
مما لا يشمل الفرض وصحيح ابن سنان عن الصادق ع قال سمعته يقول لابي وشكى اليه حر الشمس وهو محرم وهو يتاذى به وقال اترى ان استتر بطرف ثوبي قال لا باس بذلك
ما لم يصبك راسك ولكن فيه انه يعارضه عموم نحو قول الصادق ع في خبر المعلى لا يستتر المحرم من الشمس بثوب ولا باس ان يستر بعضه ببعض وخبر اسمعيل بن عبد الخالق
ومحمد بن الفضيل السابقان بل في خبر عبد الله بل وخبر عبد الله بن المغيرة المتقدم ضرورة انه لو كان الاستتار بما لا يكون فوق الراس جائزا لبينه له فخلو اخبار
التكفير مع التظليل للضرورة عما لا يكون فوق الراس لو كان جائزا اختيارا وجب لاقتصارا عليه اذا اندفعت به الضرورة ولعل المجمع حمل ذلك كله على الكراهة كما عساه
يومي اليه خبر اسمعيل قال ما رايت احدا كان اشد تشديدا في الظل من ابي جعفر ع كان يامر بقلع القبة والحاجبين اذا احرم فان التشديد ظاهر في الزيادة
على الواجب وهذا وان كان من الراوي الا انه ظاهر في معلومية الحكم عندهم سابقا وهو شاهد على صحة الاجماع المزبور الذي يقيد به المطلقات المذكورة و
اخبار التكفير انما جاءت لبيان ثبوت الكفارة في المحرم من التظليل المحظور اذا اقتضته الضرورة وهو ما فوق الراس بل قد يشهد لما ذكرناه ما في خبر سعيد الاعرج
سئل الصادق ع عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده قال لا الا من علة لما عرفت من جواز الاستتار باليد الذي فعله رسول الله ص على وجه يقصر عن معارضته
فلا بد من حمله على ضرب من الكراهة ولكن مع ذلك كله الاحتياط لا ينبغي تركه وفي س فرع هل التحريم في الظل لفوات الضحا او لمكان الستر فيه نظر لقوله ع
اضح لمن احرمت له والفائدة فيمن جلس في المحمل بارزا للشمس وفيمن تظلل به وليس في كشف اللثام يعني يجوز الاول على الثاني دون الاول والثاني بالعكس
ثم قال فيها وفي ت لا خلاف ان للمحرم الاستظلال بثوب ينصبه ما لم يمسه فوق راسه عن نسخة ما لم يكن وقضيته اعتبار المعنى الثاني قلت يمكن كون التظليل
محرما لنفسه وان لم يفت معه الضحا للشمس اي البروز لما احرم به لها كما اذا كانت في وجهه لذا احرم حيث لا تكون شمس وان بحث لك فليس الا الاحتمال
الاول ضرورة ان الستر لا اثر له في النصوص سوى بعض المطلقات في النهي عن الاستتار المحمولة على الستر المخصوص واما الاول اي الاضحا فقد عرفت تكرار الامر
في النصوص المزبورة على وجه يظهر منه كون العلة في حرمة التظليل فوات الاضحا المراد به كما في هي البروز للشمس وعن النهاية الاثيرية ضحى ظله اي مات يقال
ضحى الظل اي صار شمسا فاذا صار شمسا فقد بطل ومنه حديث الاستسقاء اللهم ضاحت بلادنا واغبرت ارضنا اي برزت للشمس وظهرت لعدم النبات
فيها الى ان قال ومنه ايضا حديث ابن عمر راى محرما قد استظل فقال اضح لمن احرمت له اي اظهر واعتزل لكن يمكن ضحيت للشمس واضحيت اضحى اذا ابرزت لها وظهرت
من هنا جزم في الحدائق بكونه العلة في التحريم لا الستر وفرع عليه حرمة التظليل وان لم يكن فوق الراس ولكن فيه ان الامر بالاضحا قد جاء في صحيح حفص وهشام عن
الصادق ع على نحو التعليل للكراهة قال يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق انفه من اسفل وقال ع اضح لمن احرمت له فلا يبعد القول بالكراهة فيما نافى الاضحا من الستر
بما لا يكون فوق الراس والحرمة بما كان فوقه هذا وفي ك يتحقق التظليل بكون ما يوجب الظل فوق راسه كالمحمل فلا يقدح فيه المشي في ظل المحمل ونحوه عند ميل
الشمس الى احد جانبيه وان كان قد يطلق عليه التظليل لغة وانما يحرم حالة الركوب فلو مشى تحت الظل كما لو مر تحت المحمل والمحمل جاز وفي ضه في شرح قول الشهيد و
التظليل للرجل الصحيح سائرا قال فلا يحرم نازلا اجماعا ولا ماشيا اذا مر تحت المحمل ونحوه والمعتبر فيه ما كان فوق راسه فلا يحرم الكون تحت ظل المحمل عند ميل
الشمس الى احد جانبيه واطلق في عد وما سمعته من هي جواز المشي تحت الظلال كما حكي به وط وله وتر والجامع وعلى كل حال فصريح ما في الشهيد اختصاص حرمة التظليل
بحال الركوب دون المشي وفيه منع واضح لاطلاق الادلة التي لا ينافيها النهي عنها حال الركوب الذي هو احد الافراد نعم في صحيح ابن بزيع كتب الى الرضا ع هل يجوز
للمحرم ان يمشي تحت ظل المحمل فكتب نعم وفي خبر الاحتجاج يجوز له المشي تحت الظلال الا انه يمكن دعوى انسياقه الى ارادة المشي في ظله لا الكون تحت المحمل والمحمل وح
فلا يختص بالماشي بل يجوز للراكب ذلك ايضا على انه لو سلم كان ينبغي الاقتصار عليه لا تخصيص الحرمة بحال الركوب على وجه يجوز له المشي مع التظليل بشمسية ونحوها
مما يكون فوق راسه بل لعل ما سمعته من اجماع هي دال عليه فان السائر اعم من كونه راكبا او ماشيا ولا ينافيه ما ذكره قبل ذلك من جواز المشي تحت الظلال المحمول على حال النزول
او الظلال المستقر لا السائر معه فانه قد يقوى بجوازه للاصل بعد قصور النصوص عن تناوله ضرورة عدم صدق التظليل به بل ربما يؤيده دخول الحرمين مكة والمدينة
لا ينفك عن مرور تحت ظل من باب ونحوه اللهم الا ان يكون ذلك من الضرورة وفيه منع بالنسبة الى بعض الافراد خصوصا مع عدم اشارة في شيء من النصوص الى ذلك
ولا الى كونه من حال النزول الذي لا ينهم حال دخول الحج من مكة او من المسجد لعله لذا احكي عن فخر الاسلام في شرح د والقطع بان المحرم عليه سائرا انما هو الاستظلال
بما ينتقل معه كالمحمل اما لو مر تحت سقف او ظل بيت او سوق ونحوه فلا باس بل يمكن حمل ما في خبر الاحتجاج السابق عليه لكن في كشف اللثام بعد ان حكى عن الفخر

ما سمعت قال هذا يدخل في الضرورة واما جواز المشي في الطريق في ظل المحامل والجمال والاشجار اختيارا ففيه كلام خصوصا تحتها ولم يتعرض لذلك الاكثر ومنهم المص
في غير الكتاب وهي والشيخ في غير الكتابين بل المفهوم من حرمة التظليل او الى النزول قلت ولا ريب في ظهوره في غير الفرض كالنصوص وبذلك كله يظهر لك النظر فيما في ك
من جوه انه يجوز للمحرم المشي تحت الظلال كما نص عليه الشيخ وغيره وقال الشيخ ره الخ ويدل على الجواز صريحا ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن اسمعيل بن بزيع الى
اخره وقال العلامة في المنتهى يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل المحمل وان يستظل الخ ومقتضى ذلك تحريم الاستظلال في حال المشي اذا جعله فوق راسه وربما كان
مستنده صحيح اسمعيل عبد الخالق المتضمن لتحريم الاستتار من الشمس لان المتبادر منه حال الركوب والمسئلة محل تردد وان كان الاقتصار في المنع من التظليل على
حال الركوب كما ذكره الش لا يخلو من قرب انتهى بعد الاحاطة بما ذكرناه لا يخفى عليك ما فيه بل وما في كشف اللثام فانه بعد ان حكى جواز المشي تحت الظلال
عمن سمعت قال وهل يعني ذلك انه اذا نزل المنزل جاز له ذلك كما جاز جلوسه في الخيمة والبيت وغيرهما الا في سيره او جوازه في السير ايضا حتى تختص حرمة الاستظلال بكون
محمولا بالراكب كما يظهر من الفاد المعنى المشي في الظل سائرا لا بحيث يكون ذا الظل فوق راسه وجهه نفى فيه اذا نزل الى قوله وان يمشي تحت الظلال ثم قال وهو يحتمل الاول
وهو احوط لاطلاق كثير من الاخبار النهي عن التظليل ثم الاحوط من الباقين هو الاخير ثم حكى ما سمعته من الفخر وهو كما ترى مجرد تشكيك بل لعله ترك فيه ما هو
الاقوى من ذلك وهو كون المراد جواز المشي تحت الظلال التي لا ينتقل معه مما عرفته من الاصل بعد ظهور النصوص في غيره هذا كله في الرجل اما المراة
فيجوز لها التظليل بلا خلاف محقق اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص المصرحة بذلك الى كونها عورة يناسبها الستر وضعيفة
عن مقاساة الحر والبرد ونحوهما نعم عن نهاية الشيخ ان اجتنابه افضل وعن ط انه يحتمله قيل كانه لاطلاق المحرم والحاج في كثير من الاخبار وبعض الفتاوى كفتوى
المقنعة وجمل العلم والعمل بل والشيخ في جملة من كتبه وسلار والقاضي والحلبيين ان كان فيه ان الظاهر ارادة الرجل المحرم منه فيها كما انه لا خلاف في جوازه للرجل
حال النزول بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة وبذلك يقيد اطلاق غيرها نعم قد يتوقف في تظليل غير معه راكبا او ماشيا للنزول في
المنزل ونحوه فالاحوط ان لم يكن اقوى اجتنابه في كشف اللثام بعد الجزم بجواز التظليل جالسا في المنزل قال وهل الجلوس في الطريق لقضاء حاجة او اصلاح شيء
او انتظار رفيق ونحوها كذلك احتمال ومقتضى احتمال عدم الجواز ايضا فيه وهو وان كان التحقيق خلافه الا انه الاحوط وكذا لا باس بالتظليل على الصبيان لما
سمعته في صحيح حريز السابق الذي نفى به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بينهم ولعله لضعفهم عن مقاساة الحر والبرد ولو زامل الصحيح عليلا او امراة اختص العليل
والمراة بجواز التظليل بلا خلاف محقق اجده فيه لاطلاق الادلة وخبر بكر بن صالح وصحيحه كتبت الى ابي جعفر الثاني ع ان عمتي معي وهي زميلتي ويشتد عليها الحر اذا
احرمت افترى ان اظلل علي وعليها فكتب ظلل عليها وحدها ولا يعارضه مرسل العباس بن معروف عن الرضا ع سألته عن المحرم له زميل فاعتل فظلل على راسه اله ان يستظل
قال نعم لقصوره عن ذلك من وجوه بل عن الشيخ احتمال عود الضمير في قوله له الى المريض واولى من ذلك احتمال ارادة الاستظلال بما يحدث من ظلال العليل الذي قد عرفت
جوازه باعتبار عدم كونه على الراس ثم ان الظاهر عدم صدق الاستظلال بالخشب الباقية في المحمل والعمارية ونحوهما بعد رفع الظلال ويؤيده التوقيع المروي عن الاحتجاج
في جواب محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري كتب الى صاحب الزمان عليه وعلى ابائه افضل التحية والسلام يسأله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية والكنيسة
ويرفع الجناحين ام لا فكتب ع في الجواب لا شيء عليه في تركه رفع الخشب ولا ينافي ذلك ما تقدم في خبر الصيقل من ان ابا جعفر ع كان يامر بقلع القبة والحاجبين بعد
حمله على الندب والله العالم ويحرم على المحرم اخراج الدم في الجملة الا عند الضرورة كما في المقنعة وجمل العلم والعمل والمراسم والاستبصار وئب والانتصار والغنية وئم
وتر والمهذب والجامع على ما حكي عن بعضها لخبر الصيقل عن ابي عبد الله ع سألته عن المحرم يحتجم قال لا الا ان يخاف التلف ولا يستطيع الصلوة وقال اذا اذاه
الدم فلا باس به ويحتجم ولا يحلق الشعر وحسن الحلبي سأله ايضا عن المحرم يحتجم فقال لا الا ان لا يجد بدا فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم وخبر ذريح سأله ايضا عن المحرم
يحتجم قال نعم اذا خشي الدم وخبر زرارة عن ابي جعفر ع لا يحتجم المحرم الا ان يخاف على نفسه ان لا يستطيع الصلوة الى غير ذلك من النصوص وما في وا لقائل الشيخ
في محكي ف يكره الاحتجام وتبعه المص في مع وعن المصباح ومختصره كراهيته الفصد لعله للجمع بين ما سمعت وبين صحيح حريز عن ابي عبد الله ع لا باس ان يحتجم
المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يحتجم قال لا احبه المؤيد بمرسل المقنع احتجم الحسن ع وهو محرم وهو لا يخ من
ولولا الشهرة المزبورة التي ترجح الجمع بين النصوص بالتقييد بالضرورة على ان الاخير غير جامع لشرائط الحجية بل ميل الاظهور في قوله لا احبه في الكراهة نحو لا ينبغي و
كذا الكلام على ما قيل في حك الجلد المفضي الى الادماء الذي اقتصر عليه في محكي الاقتصاد والكافي لقول الصادق ع في خبر عمر بن يزيد ويحك الجسد ما لم يدمه وصحيح
معوية بن عمار سئله عن المحرم كيف يحك راسه قال باظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر وكذا الكلام في السواك المفضي الى الادماء الذي عن القاضي الاقتصار عليه وعلى الحك
كما عن ئه وط وتر والجامع ذكرهما مع الاحتجام خاصة عن المقنعة معه الاقتصار وعن جمل العلم والعمل ذكر الاحتجام والاقتصار وحك الجلد حتى يدمي خاصة وفي صحيح الحلبي سأل
ابا عبد الله ع عن المحرم يستاك قال نعم ولا يدمي لكن في خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن المحرم هل يصلح له ان يستاك قال لا باس ولا ينبغي ان يدمي فمه على
اشعاره بالكراهة مضافا الى صحيح معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع المحرم يستاك قال نعم هو من السنة بل وصحيحه الاخر سألته عن المحرم يعصر الدمل ويربط عليها الخرقة فقال
لا باس به وموثق عمار عنه ايضا سألته عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه وان سال منه الدم فلا باس ولعله لذا مضافا
الى الاصل كانت الكراهة فيها اظهر عند المص كالشيخ في الجمل والعقود ولكن فيه ان تلك النصوص ظاهرة في الضرورة بناء على انسياقها من الاذية فيه فيبقى ما دل على حرمة
الحك مع الادماء بلا معارض وصحيح السواك مرفوق الظاهر لما لا يخفى على انه من السنة مطروح في الصورة المفروضة ولا قائل به للاجماع على الكراهة فينبغي طرحه او حمله
على صورة عدم العلم بالادماء وح يبقى ما دل على المنع بلا معارض نعم قد يقال ان مقتضى الاصل جواز اخراج الدم بغير ما عرفت كعصر الدمل وقلع الضرس وغير ذلك مما
لا يدخل في النصوص المزبورة مضافا الى خبر الصيقل انه سئل ابا عبد الله ع عن المحرم تؤذيه ضرسه ايقلعه قال نعم لا باس به وان كان يمكن حمله على الضرورة الا انه يكفي
في الجواز الاصل بعد عدم ما يدل على حرمة مطلق الادماء الا ما سمعته ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في الجواز مع الضرورة

بل الاجماع بقسميه عليه بل وعلى عدم الفدية معها مضافا الى الاصل والنصوص السابقة بل الظاهر عدم الفدية مع الاختيار على الحرمة للاصل بعد خلو النصوص المذكورة
في مقام البيان لكن في ش د فدية اخراج الدم شاة ذكره بعض اصحاب المناسك وقال الحلبي في حك الجسد حتى يدمى مد طعام مسكين قلت لا ريب في انه احوط وان لم
يحضر في دليله بالخصوص نعم في المرسل ان مسئلة وقعت في الموسم ولم يكن عند مواليك فيها شيء محرم قلع ضرسه فكتب يهريق دما واليه اشار في س قال الثالث والعشرون
قلع الضرس وفيه دم والرواية مقطوعة وقال ابن الجنيد وابن بابويه لا باس مع الحاجة ولم يوجبا شيئا وظاهره التردد في الفدية لا في الحرمة لكن قد عرفت الحال فيه
ولعله بناء على حرمة مطلق اخراج الدم قال فيها العشرون الحجامة الا مع الحاجة في الاظهر لرواية الحسن الصيقل وقال في ط لا يجوز للمحرم ان يحتجم ويفتصد قال في
وتبعه ابن حمزة بكره وهو في صحيح حريز في حكم الحجامة الفصد اخراج الدم ولو بالسواك او حك الراس وتبعه عليه في لك وغيرها ولكن قد عرفت عدم دليل على العموم
اللهم الا ان يكون قد فهم من ذلك المثال المطلق لا دما خصوصا بعد ملاحظة ما في الصحيح السابق المشتمل على الرخصة في علاج دبر الجمل والقاء الدواب عنه
ولكن لا ينبغي لا ريب في انه احوط وان كان اثبات الحرمة بمثل ذلك كما ترى سيما بعد ما عرفت من اختلاف كلام الاصحاب بالنسبة الى الاقتصار على بعض دون بعض على وجه يعلم
منه عدم ارادة مطلق اخراج الدم والا كان ينبغي التعبير به بل قد سمعت تعبير المصنف به اولا ثم اختار الكراهة في الاخيرين على احد الوجهين في عبارته والله العالم وكذا يحرم عليه
قص الاظفار بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي وكره نسبته الى علماء الامصار وهو الحجة بعد قول الباقر ع في صحيح زرارة من قلم اظافيره ناسيا او ساهيا
او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم وموثق اسحق بن عمار سالت ابا الحسن ع عن رجل نسي ان يقلم اظفاره وهو عند احرامه قال يدعها قلت فان رجلا من اصحابنا
افتاه بان يقلم اظفاره ويعيد احرامه ففعل قال عليه دم يهريقه بل موثقه الاخر عنه ايضا سألته عن رجل احرم فنسي ان يقلم اظفاره قال فقال يدعها قال قلت طوال
قال وان كانت قلت فان رجلا افتاه ان يقلمها وان يغتسل ويعيد احرامه ففعل قال عليه دم ومنه يستفاد عدم وجوب تقليمها في الوضوء كما يحكى عن بعض افاضل العصر
بناء على انه حاجب لما يجب غسله من السطح الظاهر وعلى كل حال فهو دال على الحكم مضافا الى غيره من النصوص المستفاد من العلم منها الاعم من النص المعبر به في الفتاوى بناء
على ارادة خصوص القطع بالمقص او المقراض منه فيكون دالا على مطلق الازالة ولو انكسر ظفره وتاذى ببقائه اذية يسقط معها التكليف بان يكون لا يتحمل مثلها عادة فله
ازالته بل عن هي وكره نفي الخلاف فيه مضافا الى صحيح معوية عن ابي عبد الله ع سألته عن المحرم تطول اظفاره او ينكسر بعضها قال لا يقص منها شيئا ان استطاع
فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام الا ان قوله ان استطاع ظاهر في بلوغه الى حد الضرورة لكن قد يقال ان المراد بالاستطاعة فيه لا اذية
بقرينة قوله فان الخ نعم قد يقال ان المنساق من الاذية فيه وفي معقد نفي الخلاف الوصول الى حد الضرورة التي يسقط معها التكليف خصوصا بعد عدم معروفية
غير ما في سائر المقامات ومواضعة للاحتياط فيه بل منه يستفاد ايضا عدم الفرق بين الكل والبعض كما صرح به غير واحد كما انه لا اشكال في جواز قصه لو احتاج الى
مداواة قرحة مثلا ولا يمكن الا بقص ظفره نعم فرق بعض بين ذلك وبين الضرر فيه نفسه فاوجب الفدية في الاول دون الثاني وياتي البحث فيه ان شاء الله في محله
ويحرم على المحرم وغيره قطع الشجر والحشيش من الحرم الذي هو بريد في بريد كما سمعته في الصحيح بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي وعن المنتهى نسبته
الى علماء الامصار وهو الحجة بعد المعتبرة المستفيضة كصحيح حريز وحسنه عن ابي عبد الله ع كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبته انت وغرسته
وصحيح معوية سئلت ابا عبد الله ع عن شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل فقال حرم فرعها لمكان اصلها قلت فان اصلها في الحل وفرعها في الحرم قال حرم اصلها
لمكان فرعها وكل شيء ينبت في الحرم فلا يجوز قلعه على وجه منه يعلم حرمة النابت في غير الحرم اذا كان فرعه فيه كما صرح به بعضهم وان لم يعد انه من نبات الحرم و
حسن سليمان بن خالد سئله ايضا عن الرجل ايضا يقطع من الاراك الذي بمكة قال عليه ثمنه يتصدق به ولا ينزع من شجر مكة شيئا الا النخل وشجر الفواكه وخبر
مونفه ومرسل عبد الكريم وحسن حريز عنه ايضا قال لما قدم رسول الله ص مكة يوم افتتحها فتح باب الكعبة فامر بصور في الكعبة فطمست ثم اخذ بعضادتي
الباب فقال لا اله الا الله وحده لا شريك له صدق وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ماذا تقولون وماذا تظنون قالوا نظن خيرا ونقول خيرا اخ
كريم وابن اخ كريم وقد قدرت قال فاني اقول كما قال اخي يوسف لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين الا ان الله قد حرم مكة يوم خلق السموات و
الارض فهي حرام بحرام الله الى يوم القيمة لا ينفر صيدها ولا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها ولا تحل لقطتها الا لمنشد فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر
فانه للقبر والبيوت وفي اخر فانه للقبر ولسقوف بيوتنا وفي ثالث لصاغتنا وقبورنا وفي رابع فانه لقينهم ولبيوتهم فقال رسول الله ص الا الاذخر وفي الدعائم
روينا عن جعفر بن محمد عن ابائه عن علي ع ان رسول الله ص نهى ان ينفر صيد مكة وان يقطع شجرها وان يختلى خلاها ورخص في الاذخر وعصى الراعي وفيها عنه ايضا
من اصبتموه اختلى الخلاء او عضد الشجر او نفر الصيد يعني في الحرم فقد حل لكم سلبه واوجعوا ظهره بما استحل في الحرم وصحيح زرارة وموثقه عن ابي جعفر ع
حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه ويعضد شجره الا الاذخر او يصاد طيره وحرم رسول الله ص المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم حولها بريدا في بريد
ان يختلى خلاها ويعضد شجرها الا عودي الناضح قال الجوهري الخلا مقصور الحشيش اليابس تقول خليت الخلا واختليته اي جززته وقطعته ولكن في القاموس
الخلا مقصور الرطب من النبات او كل بقلة قلعتها وعن النهاية الخلا مقصور النبات الرقيق ما دام رطبا واختلائه قطعه وعن مجمع البحرين انه لا يجز نبتها الرقيق ما
دام رطبا واذا يبس فهو حشيش وصحيح جميل والمرسل اليه قال رآني علي بن الحسين عليهما السلام وانا اقلع الحشيش من حول الفساطيط فقال يا بني ان هذا
لا يقلع وصحيح ابن مسلم عن احدهما ع قلت له المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم فقال نعم قلت من الحرم قال لا الى غير ذلك من النصوص التي سيمر عليك بعضها ايضا
الظاهر فيما ذكرناه من عدم الفرق بين المحرم والمحل في ذلك نعم لا اشكال ولا خلاف في جواز قطعهما فيما نبت من الحل بل في عدم الفرق بين القلع والقطع والنزع
وغير ذلك مما اشتملت عليه النصوص التي لا تعارض فيها بالنسبة الى ذلك بل وفي عدم الفرق بين الورق والاغصان والثمر وغير ذلك بل وفي عدم الفرق بين
الرطب واليابس عدا خبري الخلا بناء على انه الرطب على تقديره فهو غير معارض لغيره لكن عن كره وير وفي س ولك وغيرها جواز قطع اليابس بل في الاخير منها
وغيره وان كان متصلا بالاخضر لانه كقطع اعضاء الميتة من الصيد وهو لا يوافق اصولنا وعن الاول منها نعم لا يجوز قلعه فان قلعه فعليه الضمان لانه لو لم يقلع

لنبت مما ذكره بعض الشافعية ولا باس به وظاهره الفرق بين القلع والقطع لكن عن هي لا باس بقلع اليابس من الشجر والحشيش لانه ميت فلم يبق له حرمة وهو مناف
لما سمعته منه في كره الا ان يحمل على ما بين لا ينبت وعلى كل حال لا يخفى عليك ما فيه بعد ما سمعته من النصوص التي منها صحيح حريز وحسنه المشتملين على كل شيء
ينبت في الحرم نعم ما فيها وفي غيرهما من جواز اخذ الكماة والفقع من الحرم وغيره في محله في الاول للاصل بعد عدم تناول النصوص المزبورة له وتقريره
تحريم مكة بتحريم قطع ما ينبت فيها فيما سمعته من النصوص بخلاف الكماة التي تخلق في الارض فهي كالثمرة الملقاة عليها واما الثاني فالذي تعرفه شيء ينبت في
الارض ويكون له ساق فيندرج في صحيح حريز كما يجوز الانتفاع بالغصن المكسور والورق الساقط بغير فعل ادمي لما ذكرنا ايضا بعد ظهور النصوص في كون
المحرم القطع بل عن كره القطع بذلك بل عنها وعن هي الاجماع عليه بل لعل ذلك حتى اذا كان بفعل ادمي وان كان هو الجاني للاصل المزبور وبعد حرمة
القياس على الصيد المذبوح في الحرم مع وضوح الفرق بوجود النص في الصيد وافتقاره الى اهلية الذابح وتحقق الشروط نعم قد يتوقف بتناول التحريم
في صحيح حريز السابق وحسنه لمثل الاستعمال المزبور ولكن الذي يظهر ولو بقرينة الفتاوى وغيرهما من النصوص ارادة تحريم القطع والقلع للنبات من
الشجر والعشب الا ان ينبت في ملكه فانه يجوز له قطعه بل قلعه كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا محققا لو كان في داره او في منزله شجرة لخبر حماد بن عثمان او موثقه
عن ابي عبد الله ع في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم فقال ان بنى المنزل والشجرة فيه فليس له ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها وصحيحه الاخر
واخبره عنه ايضا سئلته عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه او داره في الحرم فقال ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبني الدار او يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها
وان كانت طرئت عليه فله قلعها او خبر اسحق وحسنه قلت لابي جعفر ع الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها قال اقطع ما كان داخلا عليك ولا تقطع ما لم
يدخل منزلك مع في يب بعد ايراده صحيح حريز الذي ذكرناه في اول المسئلة قال متصلا بقوله الا ما انبته وغرسته كل ما دخل على الانسان فلا باس بقلعه فان بني
في موضع يكون فيه نبت لا يجوز له قلعه فيحتمل ان يكون ذلك من تتمة الصحيح الا كانت فتوى منه مستظهرا له من الخبرين الاولين الذين هما وان كانا شاملين على
خصوص الشجر الا انه لا قائل بالفرق بينه وبين غيره بل لعل ظاهر النصوص كون المدار على النبات سابقا ولاحقا ولعله لذا ذكر الحشيش في محكي الجمل والعقود فلا
ولا تقلع شجرا نبت في الحرم الا شجر الفواكه والاذخر ولا حشيشا اذا لم ينبت في ملك الانسان كما ان الظاهر عدم الفرق بين المنزل وغيره خصوصا بعد قوله في صحيح
مضربه بل في الاخير قطع ما كان داخلا عليك وان ذكر فيه المنزل بعد ذلك فما في الرياض بعد منع عدم الفرق بالفصل قال فان الاجود الاقتصار على مورد الخبر و
ان عملنا بهما بزعم انجبار ضعف سندهما بفتوى الجماعة ولا يشكل هذا الاستثناء لا يخفى من نظر خصوصا بعد صحة الخبر الاول وكذا ما عن يب وير وهي من الاقتصار على المنزل
بل عن الاول منها الاختصاص بالدار منزلا او غيره وهي المنزل بل عن ير والمهذب ور والجامع والمختصر النزهة الاقتصار عليها ان ارادوا عدم الجواز في غيرها بل قد
يقال بعدم اعتبار الملك الذي ذكره المص وغيره ايضا لما سمعت من النصوص المزبورة من جواز قطع ما انبته في لك كما عن ط وكره التنصيص عليه فضلا عما انبته هو
فما عن النبيه والاصباح من الاقتصار على ما غرسه الانسان في ملكه في غير محله ان اراد عدم جواز غيره خصوصا بعد ما سمعته من صحيح زرارة الظاهر في جواز قطع ما انبته
وغرسه وان لم يكن في ملكه كما عن ير وط وثر والنزهة وهي وكره فما عن ابني حمزة والبراج والكيدري من التقييد بملكه في غير محله بل الظاهر عدم الفرق بين ان يكون
من الجنس الذي من شانه ان ينبته الادميون كشجر الفواكه وعدمه بل لا يبعد اندراج ما يخرج مع الزرع الذي بذره بسقيه وعمله وان لم يكن بذره منه لصدق انه انبته
بل لو غصب بذرا او شجرا او غرسه في الحرم كان له قلعه من هذه الحيثية وبذلك ظهر لك ان عبارة المص وما شابهها لا ينفي ما ذكرناه حتى لو جعل ملكه فيها مصدرا
على معنى كون النبات في ملكه فانه وان عم الامرين ما نبت في ارض مملوكة له وما انبته في ارض مباحة اذ هما مملوكان له لكنه لا يشمل المغصوب ونحوه فالتصريح بما
في الخبر كما سمعته من الفتاوى السابقة اولى ثم ان الظاهر عدم الفرق بين قلعه نفسه لما انبته وغيره بين غيره لاطلاق الدليل المراد منه عدم الحرمة كل باعتبار
عدم كونه من نبات الحرم والله العالم وكذا يجوز قطع شجر الفواكه من الحرم بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب كما عن ظ هي الاتفاق عليه بل عن ف
الاجماع على نفي الضمان عما جرت العادة بغرسه لادمي وان لم ينبت بغرسه او كل ذلك مضافا الى ما تقدم من خبر سليمان بن خالد ومرسل عبد الكريم المجبرين بذلك
وكذا يجوز قطع الاذخر والنخل بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل عن هي وكره الاجماع عليه وهو الحجة بعد ما سمعته من النص على الاذخر والنخل
مضافا الى قول ابي جعفر ع في خبر زرارة رخص رسول الله ص في قطع عودي المحالة وهي البكرة التي يستقى بها من شجر الحرم والاذخر والى هذا اشار المص
بقوله وعودي المحالة على رواية بل في يب عن الجامع الفتوى بها بل تبعهما غير واحد من المتاخرين لكن فيها جهل وارسال ولا جابر لها على وجه يعتد
او يخص بها ما سمعت بل عن الحلبي اطلاق حرمة قطع شجر الحرم واختلاء خلاه من غير استثناء وان كان فيه ما عرفت ثم على تقدير الجواز ينبغي الاقتصار
على خصوص البكرة العظيمة المسماة بالمحالة اقتصارا على خصوص المنصوص وما في صحيح زرارة السابق من عودي الناضح انما هو في نبات حرم المدينة مع احتمال
كونه المحالة ايضا وعلى كل حال يمكن الاستدلال به على اصل المسئلة بناء على عدم القول بالفصل بين حرم المدينة ومكة بالنسبة الى ذلك وستعرف الحال
فيه انشاء الله وعلى كل حال فلا ريب في ان الاحوط الاجتناب واما استثناء عصى الراعي فلم اجده في نص ولا فتوى الا في خبر الدعائم الذي سمعته سابقا نعم لا باس ان يترك
المحرم فضلا عن غيره ابله ترعى في الحشيش مثلا وان حرم عليه قطعه للاصل بعد عدم تناول النصوص لذلك والسيرة القطعية التي هي فوق الاجماع وصحيح حريز
عن ابي عبد الله ع يخلى عن البعير يأكل في الحرم ما شاء بل في ثر لو قيل بجواز نزع الحشيش للابل لم يكن بعيدا للاصل وصحيح جميل ومحمد بن حمران قالا سألنا
ابا عبد الله ع عن النبت الذي في ارض الحرم فقال اما شيء تاكله الابل فليس به باس ان تنزعه لكن فيه انهما منافيان لما سمعته من اطلاق النص والفتوى
ومعقد الاجماع ولعله لذا قال في يب قوله ليس به الخ يعني للابل فانه يخلى عنها ترعى كيف شاءت مستشهدا عليه بما في الصحيح الاول فلا وجه لايراده عليه في ك
بانه لا تنافي بين الروايتين يقتضي المصير الى ما ذكره اذ لا داعي له الى التاويل عن ظاهر الاخبار عنهما فتاويلهما خير من طرحهما نعم عن الاسكافي لا اختار الرعي لان البعير
ربما جذب النبت من اصله فاما ما حصده الانسان منه فبقي اصله في الارض فلا باس كانه اجتهاد في مقابلة ما عرفت هذا ولا فرق في الشجر بين المؤذي

منه كالشوك وشبهه وغيره كما عن الفاضل التصريح به للاطلاق المزبور خلافا للمحكي عن الشافعي وجماعة من الجواز قياسا على الحيوان المؤذي والله العالم وكذا يحرم
تغسيل المحرم لو مات وتحنيطه بالكافور بلا خلاف اجده فيه للمعتبرة المستفيضة التي منها محمد بن مسلم سأل ابا جعفر (ع) عن المحرم اذا مات كيف يصنع به قال يغطى وجهه
ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يقربه طيبا بل مقتضاها كغيرها حرمة الطيب عليه مطلقا كافورا وغيره في الغسل والحنوط وغيرهما كما هو معقد اجماع كره والظاهر
غسل تام بالنسبة اليه فلا يجب مسه بعده غسل على الماس وان احتمل بل قيل به والله العالم ويحرم عليه ايضا لبس السلاح لغير ضرورة على المشهور كما في كشف اللثام وغيره
لصحيح ابن سنان سألت ابا عبد الله (ع) ايحمل المحرم السلاح فقال اذا خاف المحرم عدوا او سرقا فليلبس السلاح وصحيحه الآخر عنه ايضا المحرم اذا خاف لبس السلاح
وخبر زرارة عن ابي جعفر (ع) لا بأس بان يحرم الرجل عليه السلاح اذا خاف العدو بل في صحيح الحلبي عنه ايضا المحرم اذا خاف العدو فليلبس السلاح فلا كفارة عليه وظاهره
ثبوتها عليه اذا لبسه مع عدم الخوف الا انه لم يجد به قائلا كما اعترف به غير واحد اللهم الا ان يحمل ما يغطي الرأس كالمغفر ويحيط بالبدن كالدرع ولكن حرمتهما ح لذلك
لا لكونهما من السلاح الذي قد يشك في شموله لها وان كانتا هي مع الترس من لامة الحرب نعم هو شامل لمثل الدبوس ونحوه بل قد يقوى شموله لمثل بعض الآلات
التي تتخذ للحرب وان لم يكن فيه نصل ولا حدة كالعصا ذات الرأس وغيرها كما عساه يومي اليه ما ذكروه في المحارب الذي هو من شهر السلاح للاخافة نعم لا يعد مثله
ومثل حمل الرمح والبندق ونحوها لبسا عرفا ومن ذلك يعلم كون المراد من اللبس هنا ما يشمل نحو ذلك مما هو داخل في الحكم قطعا بما يشير اليه الجواب عن الحمل في السؤال
باللبس المشعر باتحادهما وان المراد كون الرجل متسلحا وعلى كل حال فقد قيل ولكن لم نعرف القائل قبل المص انه يكره نعم هو خيرة الفاضل في المحكي عن جملة من كتبه والمص
بقوله والكراهة اظهر وتبعهما غيرهما للاصل المقطوع بما عرفت وضعف المفهوم دلالة الذي هو مفهوم شرط متفق على حجيته ودعوى انه كذلك لكن اذا لم يظهر
للتعليق وجه سوى نفي الحكم عما عدا محل الشرط وهنا ليس كذلك اذ لا يبعد ان يكون باعتبار عدم الاحتياج الى لبس السلاح عند عدم الخوف كما ترى لا تنافي اهل جوابا
ضرورة عدم اندفاع الظهور بمثل هذا الاحتمال خصوصا بعد نهي الشيء فالاصح الحرمة بل عن الحليين تحريم اشهاره ايضا وان لم يكن معه لبس ولا حمل بصدق
معه انه متسلح بل كان معلقا على دابته ونحوها بل عن التقي منهما حمله لعله لانه كاللابس له ولقول امير المؤمنين (ع) في خبر الاربعمائة المروي عن الخصال لا تخرجوا
بالسيوف الى الحرم كما ان الاول لقول الصادق (ع) في حسن حريز وصحيحه لا ينبغي ان يدخل الحرم بسلاح الا ان يدخله في جوالق او يغيبه وفي خبر ابي بصير لا بأس ان يخرج
بالسلاح من بلده ولكن اذا دخل مكة لم يظهره ولا ريب في انه احوط وان كان الاقوى عدم الحرمة كما عساه يشعر به قول لا ينبغي الذي يكون قرينة على المراد في الخبر
الثاني خصوصا بعد ندرة القول بذلك كندرة القول بحرمة الحمل على وجه لا يعد به متسلحا والخبر المزبور مع ظهوره في الحرم دون المحرم ولم نعرف قائلا به
بل السيرة القطعية على خلافه محمول على ضرب من الكراهة والله العالم هذا كله في المحرمات واما المكروهات فعشرة عند المص الاحرام في الثياب المصبوغة بالسواد
لموثق الحسين بن المختار قلت لابي عبد الله (ع) يحرم الرجل في الثوب الاسود قال لا يحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به الميت المنجبر في ارادة الكراهة ولو بقرينة التكفين
المجمع على جوازه به فهو في نفسه غير صالح لاثبات الحرمة فضلا عن ان يخص به ما دل على جواز الاحرام في كل ثوب يصلى فيه مع الاجماع بقسميه على جواز الصلوة
في الثياب السود المؤيد بظاهر النصوص بالنهي عن لبس السواد كقول امير المؤمنين (ع) لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وقول الصادق (ع) يكره السواد الا في ثلثة الخف
والعمامة والكساء المحمول على الكراهة اجماعا فان كان لا دلالة في ذلك على كراهة الاحرام بخصوصه فما عن ظاهر ابن حمزة من انه لا يجوز الاحرام فيه واضح الضعف ويحمل
على الكراهة كما عن ابن ادريس حمله على ذلك والله العالم او بالعصفر وهو شيء معروف شبهه بما يفيد الشهرة ولو زعفرانا او ورسا بعد زوال ريحهما لخبر
ابان بن تغلب سأل ابا عبد الله (ع) اخي وانا حاضر عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل البسه وانا محرم فقال نعم ليس العصفر من الطيب ولكن اكره ان تلبس ما يشهرك
به الناس ونحوه خبر عبد الله بن هلال او صحيحه عنه ايضا ولكنهما لا يدلان على كراهة مطلق الصبغ به بناء على عدم الشهرة الا بالمشبع منه لعله لذا خص الكراهة به في
محكي (؟) وكره بل في الاول لا بأس بالمعصفر من الثياب ويكره اذا كان مشبعا وعليه علماؤنا بل في كره ولا يكره اذا لم يكن مشبعا عند علمائنا ولا ينافي ذلك ما في
من صحيح علي بن جعفر المحمول على الجواز الذي لا ينافي الكراهة بما يفيد شهرة المؤيد بما في خبر عامر بن جذاعة سأل ابا عبد الله (ع) ايضا عن مصبغات الثياب يلبسها المحرم
قال لا بأس به الا المفدمة المشهورة وحسن الحلبي عنه ايضا الا ان يلبس المحرمة الحلي ولا الثياب المصبغة الا ثوبا لا يردع وفيما حضرني من نسخة ثم لا صبغا لا يردع وفي
القاموس الردع الزعفران ولطخ منه ومن الدم او اثر الطيب في الجسد ثوب مردوع مزعفر ورداع مردع كمعظم فيه اثر طيب وفي الوافي للكاشاني الا يردع اي لا ينفض اثره
على ما يجاوره يقال به ردع من زعفران او دم اي لطخ واثر وردعه فارتدع اي لطخه به فتلطخ ولعل هذا هو المراد من الخبر المزبور وصحيح الحسين بن ابي العلا سأل
ابا عبد الله (ع) عن الثوب يصيبه الزعفران ثم يغسل فلا يذهب ايحرم فيه قال لا بأس به اذا ذهب ريحه لو كان مصبوغا كله اذا ضرب الى البياض وغسل فلا بأس وعن ابي حنيفة
حرم الاحرام بالمعصفر لزعمه كون العصفر طيبا ولعل في الخبر المزبور تعريضا للرد عليه وفي صحيح علي بن جعفر سأل اخاه (ع) يلبس المحرم الثوب المشبع بالعصفر فقال اذا
لم يكن فيه طيب فلا بأس ويمكن ان يكون المراد من قوله في الخبر الاول واما يشهرك الخ اي المعرفة بانه من الشيعة المخالفين لابي حنيفة وعن ابن حمزة كراهة الاحرام بالثياب المفدمة
والمصبوغ بصبغ غير محرم عليه اي غير الزعفران والورس والمسك والعنبر والعود والكافور والادهان الطيبة ولم نقف له على ما يشهد له كما ان خبر خالد بن ابي العلا
قال رأيت ابا جعفر (ع) وعليه برد اخضر وهو محرم وخبر ابي بصير عن ابي جعفر (ع) قال سمعته وهو يقول كان علي (ع) محرما ومعه بعض صبيانه وعليه ثوبان مصبوغان
فمر به عمر بن الخطاب فقال يا ابا الحسن ما هذان الثوبان فقال له علي (ع) ما نريد احدا يعلمنا بالسنة انما هما ثوبان صبغا بالمشق يعني الطين اي المغرة وق ثوب ممشق
مصبوغ به يدلان على عدم الكراهة في نحو ذلك مع ان المشوق مما يكون مقيدا به قد سمعت ما في خبر الحلبي من النهي عن لبس المحرمة كل المصبوغات الا صبغا لا
ومقتضاه نفي الصبغ غير المردوع ح فلا دليل على كراهة مطلق الصبغ بل مقتضى الادلة خلافه وكيف كان فقول المص ونحوه كذا الكراهة في السواد لم
نقف على ما يدل عليه لم يحضرنا الا ما سمعته من الخبر المزبور الدال على اصل الكراهة الزائدة على اصل اللبس والله العالم كما ان ما في س من الكراهة في مطلق المصبوغ
وكذا في الاسود كذلك لما عرفت ان الحكم مما يتسامح به في خبر ابي النعمان عن جعفر (ع) انه قال يتجرد المحرم في ثوبين ابيضين فان لم يجد فلا بأس بالصبغ ما لم يكن

بزعفران او

بزعفران او ورس او طيب كل المحرمة لا يلبس مثل هذا من الصبغ فانه يفيد البأس مع وجود الابيضين لا اقل من الكراهة بل لا قائل باشتراطها بفقد وجود الابيض
والله العالم وكذا يكره النوم عليها اي الثياب المزبورة نحو ما عن ابن حمزة من كراهة النوم على ما يكره الاحرام فيه وعن المبسوط والتهذيب والجامع وكره وير وهي كراهة النوم
على الفراش المصبوغ ولكن لم نظفر الا بخبر ابي بصير عن ابي جعفر (ع) يكره للمحرم ان ينام على الفراش الاصفر والمرفقة الصفراء اي المخدة ونحوه خبر المعلى بن خنيس عن
الصادق (ع) وعن المقنع الاقتصار عليه في ذلك واستفادة السواد بالاولوية وجه بحث على انه لا بأس في المفدمة الذي هو شديد الحمرة المتقدم كراهة الاحرام فيه اللهم الا
ان يكون ذلك من المرفقة الذي لا يناسب المحرم الاشعث الاغبر ويكره ايضا الاحرام في الثياب الوسخة وان كانت طاهرة كصحيح ابن مسلم سأل احدهما (ع) عن الرجل يحرم
في ثوب وسخ قال لا ولا اقول انه حرام ولكن تطهيره احب الي وطهوره غسله وتعرض له الوسخ في الاثناء اخر غسله الى ان يحل لصحيح ابن مسلم عن احدهما (ع) ايضا لا يغسل الرجل
ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل وان توسخ الا ان تصيبه جنابة او شيء فيغسله بل ظاهره المنع عن ذلك كما عن ظ س الا ان الاولى الكراهة كما صرح به غير واحد ولبس الثياب
المعلمة لقول الصادق (ع) في صحيح معوية لا بأس ان يحرم الرجل في الثوب المعلم وتركه احب الي اذا قدر على غيره ولعل وجه الكراهة فيه يظهر مما سمعته من صحيح ابن مسلم السابق
الذي اجاب فيه بالنهي اولا ثم ذكر بعد ذلك ان تطهيره احب فيفهم منه الكراهة في كل شيء يكون غيره احب الا ان المراد منه ما هو من افعل التفضيل المقتضي لكونه
محبوبا ايضا بل لعل العرف ايضا يساعد على ذلك لا ينافيه صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يحرم في ثوب له علم فقال لا بأس به بل قد افيد الجواز نعم في
صحيح ليث المرادي سأله ايضا عن الثوب المعلم هل يحرم فيه الرجل قال نعم انما يكره الملحم الدال على نفي الكراهة عنه ويمكن ارادة شدتها او عن ط تقييد المعلم بالابريسم في
كشف اللثام يمكن ان يكون للتنبيه على عدم ادنى الامكان ثم حرمة المعلم به وفيه انه يقتضي بعد حرمة غيره من المعلم لا الكراهة قيل والمراد بالمعلم بالبناء المجهول
المشتمل على لون يخالف لونها حال عملها كالثوب المحوك من لونين وبعده بالطرز والصبغ والله العالم واستعمال الرجل الحنا للزينة عند الاكثر كما في كشف
اللثام وكذا غيرها الصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) سألته عن الحنا فقال ان المحرم ليمسه ويداوي به بعيره وما هو بطيب وما به بأس ولكن افضاء الجواز الذي هو مقتضى
الاصل في مقابل القول بالحرمة المحكية عن المقنعة والاقتصاد وخيرة الفاضل في لف لمفهوم تعليل المنع عن الكحل بالسواد والنظر في المرآة بانه زينة بل مقتضاه
الحرمة وان لم تقصد الزينة لما سمعته من عدم توقف صدقها على القصد لعله لذا كان خيرته في المخ ذلك الا ان فيه ان مفهوم التعليل يخرج عنه باطلاق نفي البأس
هنا بل وبالاطلاق المرسل هو اخص منه وارجح بناء على العموم من وجه ولو بالشهرة المزبورة واغلبية الزينة فيها وعدم العمل بعموم المفهوم في الخاتم والحلي وغيرهما مما
يحصل به الزينة وان لم يقصدها نعم لا يحضرني نص بالخصوص بالكراهة الا خبر الكناني سئل الصادق (ع) عن امرأة خافت الشقاق فارادت ان تحرم هل تخضب يدها
بالحنا قبل ذلك قال ما يعجبني ان تفعل بناء على مساواة الرجل والمرأة وما قبل الاحرام لما بعده او لو نية الزينة المقصودة من خوف الشقاق المرأة على عدم وصوله
الى حد الضرورة والا لم يكن مكروها وح يكون ظاهرا في كراهة ذلك باعتبار كونه زينة وان لم تكن مقصودة وهو خلاف ما صرح به غير واحد من كون المدار
على القصد بل هو ظاهر تقييد المتن وما يحكى في (؟) وكره بل لم يجد فيه يلاحظ بالكراهة على الوجه المزبور نعم ربما كان ظاهر الاطلاق عدم محكي المبسوط والتهذيب والجامع وكره
استعمالها الحنا قبل الاحرام على وجه يبقى اثره بعده الا انه غير شامل لباقي الصور ولعل الاولى التعميم لما عرفت مضافا الى جهة الحرمة التي يمكن ارادة الكراهة
مما سمعت من دليلها بالنسبة الى ذلك بمعونة فتوى المشهور مع التسامح وبذلك كله يظهر لك الحال فيما ذكره المص بقوله وكذا المرأة ولو قبل الاحرام اذا قاربه
لكن في ك بعد ان حكى عن جده في ذلك عدم الفرق بين الواقع بعد نية الاحرام وبين السابق عليه اذا كان يبقى بعده وانه جزم في ضه بتحريم الحنا قبل الاحرام اذا
بقي اثره اليه قال والرواية قاصرة عن افادة ذلك لكن يستفاد منها ان محل الكراهة استعماله عند ارادة الاحرام وعلى هذا فلا يكون استعماله قبل ذلك محرما ولا
مكروها وفيه ان دليله على الحرمة ما سمعته من تعليل الزينة التي لا فرق فيها بين الاحرام معها او فعل الاحرام بعدها كالطيب والمخيط ونحوهما وان كان فيه ما عرفت كما
ان ما عن المنتهى والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل في بعض كتبه من اختصاص الكراهة بالمرأة لاختصاص النص بها وغلبة استعمالها وقوة تهييجه الشهوة فيها غير واضح بعد
قاعدة الاشتراك فالاولى عدم الفرق بينهما فيها وعدم الفرق بين ما بعد الاحرام وما قبله مع بقاء الاثر الذي يكون زينة بعده قصدا او لم يقصد والله العالم
والنقاب للمرأة على تردد من صحيح العيص عن الصادق (ع) المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب بل وقيل وخبر يحيى بن ابي العلا عنه
ايضا انه كره للمحرمة البرقع والقفازين بناء على ارادته من البرقع وان كان فيه منع واضح ومن النهي عنه في المعتبرة المستفيضة التي منها ما تقدم سابقا في حرمة تغطية وجهها
بل في بعضها تعليل النهي عنه بان احرام المرأة في وجهها ومنه يعلم منافاته لما وجب عليها من الكشف لغير المستثنى الذي سمعت الاجماع بقسميه بل المحكي منهما في كره
وهي عن العلماء كافة على حرمة تغطية وجهها وتخصيص ذلك كله بما عدا النقاب للخبر المزبور بل لك بعد ما عرفت الحال في الثاني منهما مع احتمال ارادة الكراهة من الحرمة
فيهما بل لعله لظ ملاحظة القرائن بل وفتوى الاصحاب بحرمته التي اعترف به في ك بعد خلاف فيها وان كان قد يناقش بان كراهة ظاهر المحكي عن المقنع والجمل والعقود بل صريح
الفاضل في عد كما ترى بل لا وجه للتردد فيه من دون ترجيح ضرورة نصوص المخصص عن التخصيص من وجوه فلا يناسب التردد فيه من المص في كشف اللثام احتمال كون المراد
منه التردد في سدله على الوجه من غير ان يمسه بقرينة ما في المقنع من التصريح بكراهة النقاب ثم يتعقبه بعده باسطر ولا يجوز للمرأة ان تنتقب لان احرام المرأة في وجهها و
احرام الرجل في رأسه وفي كره التردد المزبور مع نقل الاجماع فيها على حرمة تغطية وجهها بل في موضع اخر منها القطع بحرمة النقاب عليها وفيه مضافا الى عدم صدق النقاب
على ذلك عرفا انه لا وجه للتردد في الكراهة في الفرض اذ يدل بها في مقابل الحرمة لما عرفته من الاجماع بقسميه مع النصوص على جوازه وان اريد بالنسبة الى عدمها فلا اذ
ايضا يقتضي الكراهة وعبارة المقنع يمكن حملها على ارادة الحرمة وانما اعاده لارادة بيان علته المنصوصة باللفظ الذي ذكره واما كره فهي كثيرة الاشتمال على نحو
ذلك فالتحقيق حرمته بلا تردد والله العالم وكذا يكره دخول الحمام لخبر عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (ع) سألته عن المحرم يدخل الحمام قال لا يدخل المحمول عليها للاجماع
على عدم الحرمة بقسميه لصحيح معوية بن عمار عنه ايضا لا بأس ان يدخل المحرم الحمام ولكن لا يتدلك وكذا يكره للمحرم تدليك الجسد فيه اي الحمام وكذا في غيره لما سمعته من
النهي المزبور ولصحيح يعقوب بن شعيب سألت ابا عبد الله (ع) عن المحرم يغتسل قال نعم يفيض الماء على رأسه ولا يدلكه بعد الاجماع على الجواز اذا كان بحيث لا يدمي ولا

يسقط شعره وكذا يكره لمن تلبية من يناديه لانه في مقام التلبية لله تعالى شانه لكن لا ينبغي ان يشرك غيره معه فيها ولقول الصادق ع في صحيح حماد ليس للمحرم ان يلبي من
دعاه حتى يقضي احرامه قلت كيف يقول قال يقول يا سعد وفي المرسل اذا نودي المحرم فلا يقول لبيك ولكن يقول يا سعد بعد الشهرة او الاجماع على الجواز
للاصل والمرسل عن الصادق ع يكره للرجل ان يجيب بالتلبية اذا نودي وهو محرم وفي الخبر عن ابي جعفر ع لا باس ان يلبي المجيب المنجبر بما عرفت فاعرف [illegible] من التحريم
واضح لضعف [illegible] والله العالم وكذا يكره استعمال الرياحين وشمها كما في مع وعد وعن الاسكافي [illegible] والحلي وان كان [illegible] تحقيقه لانه [illegible] وتلذذ
لا باس للمحرم [illegible] لقول الصادق ع في حسن معوية لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة وفي صحيح ابن سنان لا تمس ريحانا وانت محرم المحمول على ما يشعر
به الاول جمعا بينه وبين قول الصادق ع في صحيح معوية لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباهه وانت محرم والنصوص الدالة على استحباب مضغ الاذخر
وما عن الفقيه عن ابرهيم بن ابي سفيان انه كتب الى ابي الحسن ع المحرم يغسل يده باشنان فيه اذخر فكتب لا احبه لك مضافا الى ما عسى يفهم من خبر [illegible] عن
الصادق ع عن المحرم ياكل الاترج قال نعم قلت له ان ريحه طيبة فقال ان الاترج طعام ليس من الطيب من كون المحرم الطيب بل وصحيح ابن سنان السابق المسئول
فيه عن الحناء والى غيره الاجتناب عنه في ايام الربيع ونحوه ولذا استثنى نبت الحرم من حرمة شم الرياحين في المخ كخلوق الكعبة وما بين الصفا والمروة من الاعطار
لكن فيه انه لا اشارة في شيء من النصوص الى استثناء ذلك كما في الخلوق وما بين الصفا والمروة فلا يخرج الا لعموم الحرمة خلافا للفاضل في هي وكره وتر والمخ الحرمة
وفي الرياض تبعا للمفيد وجماعة وكشف اللثام انه يحتمله عبارة المقنعة وكقول الصادق ع في صحيح حريز لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ
به فمن ابتلي بشيء من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع بقدر شبعه يعني من الطعام ونحوه حسنه مضافا الى الاحتياط والى النهي عنه في صحيح ابن سنان السابق مع
امكان دعوى انه لا تعارض بين صحيحي معوية وحريز لعدم نفي الباس في الاول عن مطلق الريحان حتى يحصل التعارض بينه وبين المانع تعارضا كليا فيكون صريحا في الجواز
فيتقدم على النهي الظاهر في التحريم لتقدم النص على الظاهر وانما غايته نفي الباس عن امور منضدة فيمكن استثناؤه مما في اخبار المنع على تقدير تسليم صدق الريحان عليها
حقيقة والا فلا مانع من ذلك فلا موجب للجمع بالكراهة سوى تضمنه لفظ اشباهه وهو كما يحتمل المشابهة في اطلاق اسم الريحان عليه كذا يحتمل ما هو اخص مما يشبهه من نبت
البراري بل في كشف اللثام ان المراد به مطلق نبات الصحراء فيكون المراد من الرياحين المحرمة طيبة الادميون من ذلك ويحتمل ان يراد به ما هو اخص من ذلك وعلى كل
حال يكون استثناؤه لكونه كما قال في المخ ان يتشعر بتعسر الاحتراز عنه معه لا يمكن صرف النهي عن ظاهره مضافا الى عدم امكانه من وجه اخر وهو ان النهي عن مس الريحان
في الصحيح الماضي انما هو بلفظ النهي عن الطيب بعينه وهو للتحريم قطعا فلا يمكن حمله بالاضافة الى الريحان على الكراهة للزوم استعمال اللفظ الواحد في الاستعمال الواحد
في الحقيقة والمجاز وهو خلاف التحقيق وصرفه الى المجاز الاعم يعني مطلق المرجوحية مجاز بعيد لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما ذكرناه خصوصا دعوى
استثناء الامور المخصوصة التي يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافها وان اختاره في ك وتبعه بعض من تاخر عنها وكذا ما سمعته من احتمال كون المراد بالمشابهة خصوص
نبت البراري بل وكذا دعوى الاستغراق في عموم المجاز الغالب الاستعمال في النصوص خصوصا في المقام المنكر فيه لفظ الابناء على اهل غير عاطفه وبالجملة الاولى الكراهة شم ما يمثل
واستعمال الاول المراد بالرياحين ما هو المتعارف منها وعن العين الريحان اسم جامع للرياحين الطيبة الريح قال والريحان اطراف كل بقلة طيبة الريح اذا خرج عليه اوائل النور
وعن ابن الاثير هو كل نبت طيب الريح من انواع المشموم وعن كتاب المطرزي عند الفقهاء الريحان ما لساقه رائحة طيبة كالورد والورد ما لورقه رائحة طيبة كالياسمين
وفي القاموس نبت طيب الرائحة او كل نبت كذلك او اطرافه او ورقه واصله والرائحة وخص بذي الرائحة الطيبة ثم باعد الفواكه والابازير ثم باعد اهلها ونبات
الصحراء ومن الابازير الزعفران وهو المراد هنا ثم بالمعروف بالبصرة وفي كره ان النبات الطيب ثلثة اقسام الاول ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه كنبات
الصحراء من الشيح والقيصوم والخزامى والاذخر والدارصيني والمصطكي والزنجبيل والسعد حبق الماء بالحاء المفتوحة غير المعجمة والباء المنقطة تحتها نقطة
المفتوحة والقاف وهو الحندقوقي ومثل العوسج والفواكه كالتفاح والسفرجل والنارنج والاترج وهذا كله ليس بمحرم ولا يتعلق به كفارة اجماعا وكذا
ما ينبته الادميون لغير قصد الطيب كالحناء والعصفر الى ان قال الثاني ما ينبته الادميون للطيب ولا يتخذ منه الطيب كالريحان الفارسي والمرزجوش والنرجس
والبرم قال الشيخ فهذا لا يتعلق به الكفارة ويكره استعماله وبه قال ابن عباس وعثمان بن عفان والحسن ومجاهد واسحق ومالك وابو حنيفة لانه لا يتخذ
للطيب فاشبه العصفر وقال الشافعي في الجديد يجب به الفدية ويكون محرما وبه قال جابر وابن عمر وابو ثور وفي القديم لا يتعلق به فدية لانه لا يبقى له رائحة
اذا جف وعن احمد روايتان لانه يتخذ للطيب شبه الورد الثالث ما يقصد شمه ويتخذ منه الطيب كالياسمين والورد والنيلوفر والظاهر ان هذا يحرم
شمه ويجب فيه الفدية وبه قال الشافعي لان الفدية تجب فيما يتخذ منه فكذا في اصله وقال مالك وابو حنيفة لا يجب ونحو ذلك في هي الا انه قبل القطع بعدم
الفدية في الثاني ولم يتعرض فيه لحرمته او كراهته وكذا عن ير لكنه استقرب فيه تحريم الثاني ايضا ونص على عدم الفدية في الريحان الفارسي ولا يخفى عليك ما في
ذلك كله مما لا يرجع الى حاصل بل وفيما ذكره من حرمة الثالث اذا لم يكن مندرجا في الطيب لا في اسم الريحان فالعمدة تحقيق ذلك وتحقيق الحكم فيه والله العالم وكذا
وفي كره كراهة غسل الرأس بالسدر والخطمي وخطبة النساء والمبالغة في السواك وفي دلك الوجه والرأس في الطهارة والمزد من الكلام ولا اغتسال للتبرد بل عن الحلبي
تحريمه والاحتباء في المسجد الحرام والمصارعة ولا باس به بل يستفاد من النصوص غير ذلك بل قال الصادق ع في خبر حماد بن عثمان يكره الاحتباء للمحرم ويكره في المسجد الحرام بل في
خبره الاخر عنه ع ايضا يكره رواية الشعر للصائم والمحرم وفي الحرم وفي يوم الجمعة وان يروى بالليل قال قلت وان كان شعر حق قال وان كان شعر حق بل في خبر علي بن جعفر
عن اخيه سالته عن المحرم يصارع هل يصلح له قال لا يصلح مخافة ان يصيبه جرح او يقع بعض شعره دال على كراهة كل ما يخاف منه ذلك بل او غيرهما لا ينبغي وقوعه في
الاحرام والله العالم والموفق والمؤيد المسدد **خاتمة** كل من دخل مكة وجب ان يكون محرما بلا خلاف اجده بل في ك ومحكي ف الاجماع عليه وان دخل في السنة
مرتين او ثلثا كما عن المقنع وفي خبر علي بن ابي حمزة سالت ابا ابرهيم ع عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين والثلث كيف يصنع قال اذا دخل فليدخل ملبيا
واذا خرج فليخرج محلا وفي صحيح ابن مسلم سالت ابا جعفر ع هل يدخل الرجل مكة بغير احرام قال لا الا مريضا او من به بطن وفي صحيح الاخر عنه ع ايضا سئلته هل يدخل

الرجل الحرم بغير احرام قال لا الا ان يكون مريضا او من به بطن وصحيح عاصم بن حميد قلت لابي عبد الله ع ايدخل احد الحرم الا محرما قال لا الا مريض او مبطون وظاهره عدم
جواز دخول الحرم الا محرما فضلا عن دخول مكة كما عن كره والجامع وفي الوسائل التصريح به ولكن قد عرفت سابقا عدم وجوب الاحرام على من لم يرد النسك بل اراد
حاجة في خارج مكة بل في ك اجماع العلماء عليه فيمكن حملها على داخل الحرم لارادة دخول مكة الذي لا اشكال في وجوب الاحرام فيه لما عرفت مضافا الى حسن معوية بن
عمار قال قال رسول الله ص يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وهي حرام الى ان تقوم الساعة لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي ولم تحل لي الا ساعة من نهار
على ان المراد من حرمتها عدم جواز الدخول اليها الا باحرام وبه يتضح دلالة صحيح سعيد الاعرج عن ابي عبد الله ع على المطلوب قال ان قريشا لما هدموا الكعبة وجدوا
في قواعدها حجرا فيه كتاب لم يحسنوا قراءته حتى دعوا رجلا فقراه فاذا فيه انا الله ذو بكة حرمتها يوم خلقت السموات والارض ووضعتها بين هذين الجبلين وحففتها بسبعة
املاك حفا وحسن كليب الاسدي عنه ع ايضا ان رسول الله ص استاذن الله عز وجل في مكة ثلث مرات من الدهر فاذن له فيها ساعة من النهار ثم جعلها حراما ما دامت
السموات والارض وخبر ابن البختري عنه ع ايضا في حديث فتح مكة ان النبي ص قال الا ان مكة محرمة بتحريم الله لم تحل لاحد كان قبلي ولم تحل لي الا ساعة من نهار الى ان تقوم الساعة
لا يختلى خلاها ولا يقطع شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشد قال ثم دخل مكة وعليه السلاح ودخل البيت ولم يدخله في حج ولا عمرة ودخل وقت الصلوة
فامر بلالا فصعد الكعبة فاذن الى غير ذلك من النصوص بل في خبري رفاعة بن موسى ع كجواز ذلك حتى للمريض قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل به بطن ووجع شديد
يدخل مكة حلالا قال لا يدخلها الا محرما وقال يحرمون عنه وفي خبره الاخر عنه ايضا سالته عن الرجل يعرض له المرض الشديد قبل ان يدخل مكة قال لا يدخلها
الا محرما وان كان لفظ الحمل على النسك حتى في الاحرام عنه اذا كان المرض على وجه لا يتمكن من نية الاحرام معه كالجنون ونحوه لما عرفت من الرخصة للمريض في الاحلال
في المعتبرة التي افتى بمضمونها الشيخ ويحيى بن سعيد وغيرهما بل لا اجد فيه خلافا بينهم لما سمعته من الخبرين ولكن افتى بهما الشيخ والمصنف وغيرهما من الاصحاب بل لا اجد فيه
خلافا هنا وفي ك والظاهر انه انما يجب الاحرام لدخول مكة اذا كان الدخول اليها من خارج الحرم فلو خرج احد من مكة ولم يصل الى خارج الحرم ثم عاد اليها دخل بغير
احرام وظاهر المقر وغيره من ذلك فان كان اجماعا او سيرة قاطعة فذاك والا كان منافيا لاطلاق النص والفتوى وعمومها ولا ينافي ذلك كون الميقات ادنى
الحل ضرورة انه بناء على الوجوب يجب عليه ان يخرج اليه مع التمكن والا احرم من مكانه كغيره ممن يجب عليه الاحرام نعم قد يقال ان النصوص الدالة على حرمة مكة يراد بها
ما يشمل حرمها ولذا ذكر فيها عدم تنفير الصيد وغيره مما هو من احكام الحرم فمع فرض عدم الخروج عنه لا يجب عليه احرام بخلاف ما لو خرج عنه ثم اراد الدخول
بقصد الدخول في مكة فانه يجب عليه الاحرام ح مع فرض مضي الشهر الذي ستعرف الكلام فيه ثم ان فيها ايضا ويجب على الداخل فيها ان ينوي باحرامه الحج
او العمرة لان الاحرام عبادة ولا يستقل بنفسه بل اما ان يكون بحج او عمرة ويجب اكمال النسك الذي تلبس به ليتحلل من الاحرام وفيه انه ان كان اجماعا فذاك
والا امكن الاستدلال على مشروعيته نفسه الى اطلاق الادلة في المقام وغيرها وكونه جزء منهما لا ينافي مشروعيته في نفسه وفي مرسل الفقيه روي عن النبي ص
والائمة ع انه وجب الاحرام لعلة الحرم وفي مرسل العباس بن معروف المروي عن العلل عن ابي عبد الله ع قال حرم المسجد لعلة الكعبة وحرم الحرم لعلة المسجد ووجب
الاحرام لعلة الحرم وفي خبر ابي المغرا عنه ايضا كانت بنو اسرائيل اذا قربت القربان تخرج نار تاكل قربان من قبل منه وان الله جعل الاحرام مكان القربان وخبر
جابر عن ابي جعفر ع احرم موسى بن عمران من رملة مصر قال ومر بصفاح الروحاء محرما يقود ناقته بخطام من ليف عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال
الى غير ذلك مما يمكن الاستدلال به على مشروعيته في نفسه لكن قد يقال ان ما دل على عدم حصول الاحلال له الا باتمام النسك كاف في عدم ثبوت استقلاله
اذ دعوى انه يحل بالوصول الى مكة او بالتقصير او بغير ذلك لا دليل عليها بل ظاهر الادلة خلافها بل يمكن بعد التامل في النصوص استفادة القطع بتوقف الاحلال
من الاحرام في غير المصدود ونحوه مما دل عليه الدليل على اتمام النسك وليس هو الا افعال عمرة او حج ثم لا يخفى ان الاحرام انما يوصف بالوجوب اذا وجب الدخول
والا كان شرطا غير واجب كوضوء النافلة ولو اخل الداخل بالاحرام اثم ولم يجب عليه قضاؤه كما في كره وحاشية الكركي والمسالك ولك وغيرها حاكيا له في الاولى
عن الشافعي للاصل وقال ابو حنيفة عليه ان ياتي بحج او عمرة فان اتى في سنته بحجة الاسلام او منذورة او اجزأه ذلك عن عمرة الدخول استحسانا وان لم يحج في سنته
استقر القضاء وفيه انه لا دليل على القضاء مع فرض عدم وجوبها عليه لا بطال كيفية الوجوب عليه فانه انما يتحقق بفعل المنافي مما تلبس به بخلاف الفرض
الذي اثم بعدم الاتيان به لا بابطاله لكن قد تقدم سابقا في مسئلة تارك الاحرام عمدا ما في ك من الجزم بالقضاء بل عن كره الاجماع عليه فلاحظ وتامل ثم
ان المحكي عن الشيخ وجماعة استثناء العبيد فجوزوا لهم دخولها من غير احرام وهو مناف لما سمعته من اطلاق الادلة وعمومها لكن استدل له في هي بان السيد
لم ياذن لهم بالتشاغل في النسك عن خدمته واذا لم يجب عليهم حج الاسلام لذلك فعدم وجوب الاحرام لذلك اولى ونفى الباس عنه في ك مع انه كما ترى لا يرجع
الى حاصل صالح للتخصيص لادلة المزبور كاستثنائه البريد ايضا لكن قال على اشكال ولعله لانه اجير لعمل قد ينافيه الاحرام مع سبق حق المستاجر وفيه ان مقتضى العموم
استثناؤه كالصلوة ونحوها من الواجبات الشرعية عليه وكون العبد لا يقدر على شيء من دون اذن مولاه انما هو في غير الواجبات الشرعية وعلى ذلك فالمتجه صحة احرامه
للدخول وان لم ياذن له مولاه بل وان كان ابقا ولا ينافي ذلك ما تقدم من توقف صحة احرام العبد على اذن مولاه بعد تنزيله على غير الفرض وقد يتوقف في مثل الابق
الداخل مكة بعدم صحة احرامه وان كلف به لانه هو الذي اوقع نفسه في ذلك وهو غير مفروض البحث الذي هو ما ارشد له بالدخول حلالا والله العالم وكيف كان
فعن ن وتي وعد ومحكي الجامع وجب ذلك الا ان يكون دخوله بعد احرامه قبل مضي شهر مثل اي من عمرته ولعله لاطلاق ما دل على اعتبار الفصل بشهر بين العمرتين
وحسن حماد عن ابي عبد الله ع قال من دخل مكة متمتعا في اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضي الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان او الى الطائف او الى ذات عرق
خرج محرما ودخل ملبيا بالحج فلا يزال على احرامه فان رجع الى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى قلت فان جهل فخرج الى المدينة او نحوها بغير
احرام ثم رجع في ابان الحج في اشهر الحج يريد الحج ايدخلها محرما او بغير احرام فقال ان رجع في شهره دخل بغير احرام وان دخل في غير الشهر دخل محرما قلت فاي
الاحرامين والمتعتين متعة الاولى او الاخيرة قال الاخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته بناء على ارادة شهر العمرة من قوله في شهره بل هو موثق اسحق

سال ابا الحسن ع عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة او الى ذات عرق او الى بعض المعادن قال يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه
بعض هؤلاء فلما رجع كان ابي مجاوراً ههنا فخرج الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج قال فانه دخل في الشهر الذي خرج فيه فقال فبلغ ذات عرق فاحرم
من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج لان مفهومه ان لا يرجع بعمرة ان كان في شهر العمرة وقد عرفت ان الاحرام بحج التمتع انما يكون بمكة فلم يبق الا ان يدخل محلا ولا ينافي
ذلك السؤال الثاني لانه عن الدخول في شهر الخروج الذي قد يشكل بان حج التمتع ميقاته من مكة ولكن قد يندفع بارادة العمرة من الحج فيه بناء على جواز عمرتين في شهر
او بارادة التمتع هنا بالاحرام به من غير مكة ثم تجديده بها كما اشار اليه في قال ولو رجع في شهره دخلها محلا فان احرم منه من الميقات بالحج فلم وروي عن الصادق ع انه فعله
من ذات عرق وكان قد خرج من مكة اليها وفي كره لو خرج من مكة بغير احرام وعاد في الشهر الذي خرج فيه استحب له ان يدخلها محرما بالحج ويجوز له ان يدخلها بغير احرام
على ما تقدم الخ او بالعدول الى الافراد او القران او بجواز ان لا يكون السؤال عن المتمتع بل عمن خرج فعاد في شهر خروجه على ان يعود ضمير فانه الى الرجل ونحوه بل
قيل يجوز ان يريد بشهر الخروج شهر العمرة الذي خرج فيه للعمرة او بعدها فاما ان يكون ع اعرض عن الجواب واجاب بان له الاحرام بعمرة بناء على جواز عمرتين في شهر
وان كان يوما ثم احرم بحج واحرم ثم ايضا بعمرة تمتع او غيرها ضمن عنها بالحج او له الاحرام بحج التمتع وان كان عليه تجديده بمكة او العدول الى الافراد او القران وان كان هو كما
نرى كذا احتمال كون المراد بالسؤال عن دخول المتمتع في شهر خروجه من مكة اما في غير شهر عمرته او مطلقا فاجاب بان بادة رجع في شهر خروجه محرما فليرجع هذا
ايضا اذا رجع في شهر خروجه محرما بعمرة وان كان قد احرم بالحج وعلى كل حال فالخبر دال بالمفهوم على المطلق الذي هو جواز الدخول حلالا اذا كان قد رجع قبل مضي شهر
من احرام عمرته الاولى كان الوجه في تخصيص ذلك باحرام العمرة ما ذكره في كشف اللثام من ان الذي دلت عليه الادلة جواز الدخول محلا مع سبق الاحرام بعمرة قبل
مضي شهر فالتصوا القصر عليه كما في الجامع فلو كان سبق احرام بحج لم يدخل الا محرما بعمرة وان لم يمض شهر ففي الاخبار العمرة بعد الحج اذا امكن الموسى من الراس واستحسنه في
الرياض قال ويعضده عموم اخبار النهي عن الدخول محلا مع سلامته عن المعارض كما مر وبه ولانه ينبغي الاقتصار على احرام عمرة التمتع ايضا لانه الظاهر الذي دل عليه الخبر
المزبور وثانيا ان الدليل غير منحصر فيها ففي مرسل حفص وابان عن ابي عبد الله ع في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير
احرام وفي صحيح جميل عنه ايضا في الرجل يخرج الى جدة في الحاجة فقال يدخل مكة من غير احرام وفي مرسله الآخر عن احدهما عليهما السلام في الرجل يخرج من الحرم الى
بعض حاجته ثم رجع من يومه قال لا باس بان يدخل بغير احرام وفي خبر ميمون القداح انه خرج مع ابي جعفر ع ومعه عمرو بن دينار واناس من اصحابه الى ارض بطيبة ثم
دخل ع مكة ودخلوا معه بغير احرام وفي موثق ابن بكير عن غير واحد من اصحابنا عنه ع ايضا انه خرج الى الربذة يشيع ابا جعفر ع ثم دخل مكة محلا اللهم الا ان يقال
انه قد تقدم منه احرام في دخول مكة لكن فيه بعد تسليمه منه انه لم يعلم كونه احرام حج او عمرة بل ظاهر هذه النصوص عدم اعتبار تقدم احرام في الدخول محلا لو
قبل شهر وان كان موثق المزبور بل لا اجد خلافا فيه وح فقاطنوا مكة مثلا لو خرج منهم احد الى خارج الحرم وجب عليه الاحرام للدخول وان عاد قبل
مضي شهر بل في يومه كما صرح به في الحدائق بل هو مقتضى ظاهر غيرها ايضا فان تم اجماعا فذاك والا امكن النظر فيه للنصوص الدالة باطلاقها على جواز
الدخول حلالا اذا رجع قبل شهر سواء كان محرما سابقا بعمرة تمتع او افراد او حج او لم يكن محرما اصلا نعم قد يقال بكفاية الاعراض عنها في عدم العمل بها خصوصا بعد عدم
الجابر لسندها فيبقى عموم عدم جواز الدخول حلالا بحاله ثم لا ظاهر ما كون المراد الرجوع في شهر خروجه لا شهر نسكه السابق كي يشكل بانه من حين الاهلال
او من حين الاحلال كما عن الاكثر ويدل عليه الموثق حتى ان الفاضل في عد تردد في ذلك وان قيل انه من احتمال الاخبار والفتاوى لهما واقتضاء اصل البراءة
الاول والاحتياط الثاني بل به يتأيد الاول بما في الاخبار من كون العمرة محسوبة لشهر الاهلال دون الاحلال ولذا شرع الاحرام هنا في رجب قبل الميقات و
الثاني بانه لو بقي على احرامه ازيد من شهر فخرج وهو محرم ثم عاد لم يجب عليه تجديد الاحرام الا ان ذلك كله كما ترى بعد ظهور النصوص المزبورة فيما ذكرناه حتى حسن
حماد المتقدم اذ دعوى ارادة شهر العمرة من شهره فيه في غاية البعد نحو مرسل الصدوق فالذي فيه النص على شهر الخروج مضافا الى النصوص السابقة كما
سمعت الا الموثق المزبور الذي قد عرفت اجماله مضافا الى احتمال قوله فيه ايضا وهو مرتهن بالحج فانه يحتمل كونه تعليلا للمفهوم بانه لما كان مرتهنا بالحج لم يكن
عليه احرام بعمرة الا من بعد مضي شهر فيعتمر ويجعل الاخيرة عمرة التمتع ويحتمل كونه تعليلا للمنطوق بانه لما ارتهن بالحج لزمه البقاء على حكم عمرته بان لا يخرج من مكة او
يجدد ما اذا دخل بل لعله عند التأمل غير مناف لما ذكرناه فتأمل جيدا واما الفتاوى فهي وان كان بعضها مجملا لكن في فع ولو خرج بعد احرامه ثم عاد في شهر خروجه اجزأه
عنه وان عاد في غيره احرم ثانيا وفي تهذيب المتمتع فان خرج من مكة بغير احرام ثم عاد فان كان عوده في الشهر الذي خرج فيه لم يضره ان يدخل مكة بغير احرام وان دخل في غير الشهر
الذي خرج فيه دخلها محرما بالعمرة الى الحج وتكون عمرته الاخيرة ونحوه ما في المقنعة وهي وكره وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع فاذا اراد المتمتع الخروج من مكة الى
بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج فان علم وخرج ثم رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل مكة محلا وان رجع في غير الشهر الذي
خرج فيه دخلها محرما وما في الرياض من ان مقتضى اطلاق المزبور شمول ما اذا كان شهر الخروج بعد الاحرام المتقدم بازيد من شهر ولا اظنهم يقولون به ولا صرح به
احد انما ثمرة النزاع تظهر على ما صرح به بعضهم في صورة العكس وهي ما لو خرج آخر شهره ودخل اول الآخر فيدخل محرما على هذا القول ولا حتى يمضي ثلثون يوما على
قول الاكثر ولعله الاظهر لا يخفى عليك ما فيه ضرورة عدم تعقل النزاع في ذلك الذي هو مقتضى اطلاق ما سمعته من النصوص التي فيها الصحيح وغيره المعتضد بفتوى من عرفت و
تصريح بعضهم بكون ذلك ثمرة النزاع بين القولين لا ينافي وجود ثمرة اخرى على القول الثالث الذي هو اعتبار الشهر من يوم الخروج لا الاهلال ولا الاحلال وبذلك
كله يظهر لك النظر في جملة من الكلمات هنا خصوصا بعد ملاحظة ما سمعته من عدم اعتبار الشهر في الفصل بين العمرتين مع ضعف اخر الموثق المزبور بل يمكن القطع بعدم
بناء المسألة على تلك المسألة ولا اشارة احد منهم اليها وبعد ملاحظة ما تقدم لنا سابقا في المتمتع اذا قضى متعته واراد الخروج لبعض حوائجه ثم الرجوع للحج هذا والظاهر ان المراد
مما في الحسن والموثق بيان طريق الخروج للمتمتع المرتهن بالحج بعد قضاء متعته وصعوبة الاحرام عليه بالحج والخروج محرما وصعوبة البقاء عليه في مكة لتعلق اغراض له باعتبار
جواز ذلك لغيره لان الحكم مختص به بل لا يبدي لعمرة المفردة والحج بل هو حكم لكل من خرج من مكة وحرمها بعد ان كان محرما ثم اراد الرجوع اليها فان كان لم يمض عليه

وان دخل في غير دخل باحرام مع

شهر جاز له الدخول حلالا والا احرم بالعمرة ودخل وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم الا ما احتمله في كشف اللثام في عبارة عد التي هي يجب على كل داخل مكة الاحرام
الا المتكرر كالحطاب ومن سبق له احرام قبل مضي شهر من احرامه واحلاله على اشكال من رجوع الاشكال الى استثناء من سبق له احرام قال لما اشرنا اليه من عموم النهي
عن الدخول محلا المعارض عموم فصل شهر بين عمرتين مع معارضته باخبار فصل عشرة ايام وغيرها كما يظهر ان شاء الله واحتمال شهره في خبر حماد لشهر الخروج وضعف
خبر اسحق مع كونه لا دلالة الا بالمفهوم وخلو كلام اكثر الاصحاب عنه ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه على ان الخبر المزبور من قسم الموثق والمفهوم فيه من مفهوم الشرط
ولا عبرة بخلو كلام اكثر الاصحاب عنه لو سلم بعد قيام الدليل ومع الاغضاء عن ذلك كله وفرض التعارض المفقود فيه الترجيح يجب الرجوع الى حكم الاصل وهو عدم حرمة
الدخول محلا لانتفاء المانع بحكم التعارض المفروض كما هو واضح والله العالم وبالجملة فالخارج الداخل قبل الشهر يدخل بغير احرام او كان ممن يتكرر دخوله كالحطاب
والحشاش فان له الدخول حلالا ايضا بلا خلاف اجده فيه بل عن ظاهر ط وير الاتفاق عليه للحرج ولقول الصادق ع في صحيح رفاعة ان الحطابة والمجتلبة اتوا النبي ص فسألوه
فاذن لهم ان يدخلوا حلالا بل ظاهر المص وغيره ان ذلك مثال لكل من يتكرر دخوله وان لم يكن من المجتلبة والحطابة كالحشاش وغيره كما ان الظاهر عدم اعتبار تكرر
دخولهم قبل انقضاء شهر فلو فرض بعض المجتلبة يحتاج الى فصل ازيد من شهر دخل حلالا ولا شيء عليه لكن في كشف اللثام الا المتكرر دخوله كل شهر بحيث يدخل في
الشهر الذي خرج كالحطاب والحشاش والراعي وناقل الميرة ومن له ضيعة يتكرر لها دخوله وخروجه لها للحرج وقول الصادق ع في صحيح رفاعة الخ ثم ذكر مرسل حفص و
غيره من النصوص التي ذكرناها سابقا ولم اجده لغيره بل لعل ذكر الاصحاب ذلك مستثنى بخصوصه كالصريح في خلافه اللهم الا ان يكون من جهة اعتبار سبق الاحرام في السابق
دونهم وكيف كان فقد قيل والقائل الشيخ وابن ادريس فيما حكي بل في ك انه قول مشهور بين الاصحاب من دخلها لقتال مباح جاز ان يدخلها محلا بل عن ط وتذكرة دخل
النبي ص عام الفتح وعليه المغفر على رأسه بلا خلاف ولكن في كشف اللثام احتمال ارادة نفيه عن كونه على رأسه لا الاباحة بل قال هو الوجه بخلاف ابي حنيفة وان كان هو
كما ترى هذا وفي كره ان النبي ص دخل وعليه المغفر وكذا اصحابه كما في بعض النصوص عن امير المؤمنين ع كك وعن غيره ان النبي ص دخلها عام الفتح وعليه عمامة سوداء
وعلى كل حال فلا يخفى عليك ما في ذلك بعد ما سمعته من النصوص الدالة على ان مكة حرام لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد من بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار وما
في هي من احتمال كون المعنى حلت لي ولمن هو في مثل حالي يدفعه ما سمعته في كره بعيد خصوصا بعد عدم اشارة في شيء من النصوص المزبورة الى ذلك فقد كان منه ص لمكان
القتال الذي يكون بما معه للاحرام كما عرفته في لبس المحرم السلاح للضرورة على ما سمعته من كره الا ان الاصحاب تلك الساعة على ان النبي ص دخل مكة مصالحا لا لقتال
الا انه لما كان الصلح مع ابي سفيان ولم يثق بهم وخاف غدرهم حل له ذلك اللهم الا ان يقال انه اذا جاز لخوف القتال فله اولى وفيه انه على كل حال لا يستفاد منه الجواز
لمطلق القتال ضرورة احتمال خصوصيته فيما وقع من النبي ص باعتبار كونه منه وجهاد المشركين وغير ذلك من الخصوصيات التي لا توجد في غيره ولعله لذلك كله
والاحتياط نسبه المص الى القيل مشعرا بضعفه ضرورة بقاء العموم بلا معارض بل عن الشيخ في غير ط انه لم يستثن الا المرضى والحطابة نعم قد يقوى بالجواز اذا
وصل الامر الى حد الضرورة لعموم ادلتها ونحوه نصوص المرض مع احتمال وجوب الاحرام ح وارتفاع بعض احكامه لها لا اصل الاحرام بل هو الوجه والله العالم
واحرام المرأة كاحرام الرجل الا فيما استثنيناه من جواز لبس المخيط والحرير على الاصح والتظليل سائرا وستر الرأس ووجوب كشف الوجه وعدم استحباب رفع
الصوت بالتلبية ونحو ذلك مما خرج عن قاعدة الاشتراك وغيرها مما يقتضي اتحادهما في كيفية الاحرام كالصحيح الآتي في الحائض ونحوه وح فلو حضرت المرأة الميقات
جاز لها الاحرام ولو كانت حائضا ولكن لا تصلي صلاة الاحرام بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل ولا اشكال ضرورة اقتضاء عموم الادلة عدم مانعيته عنه
وخصوصها قال معوية بن عمار في الصحيح سألت ابا عبد الله ع عن الحائض تحرم وهي حائض قال نعم تغتسل وتحتشي وتصنع كما يصنع المحرم ولا تصلي وقال منصور بن حازم
في الصحيح قلت له ع ايضا المرأة الحائض تحرم وهي لا تصلي قال نعم اذا بلغت الوقت فلتحرم وقال العيص بن القاسم سألته ايضا اتحرم المرأة وهي طامث فقال نعم
تغتسل وتلبي الى غير ذلك من النصوص بل صريح الاول والاخير منها عدم سقوط الغسل عنها مضافا الى عموم ادلته خلافا للمحكي عن بعض ولا ريب في ضعفه لما
عرفت على ان هذا الغسل ليس طهارة منافية لوجود الحيض بل هو مستحب تعبدا انما تسقط الصلوة عنها لعموم الادلة وخصوص الصحيح المزبور ولو كان الميقات مسجد
الشجرة احرمت منه مجتازة مع التمكن والا احرمت من خارجه وعلى ذلك يحمل النهي عن دخول المسجد في الموثق او على الدخول مع المكث او على الكراهة ولو تركت الاحرام
ظنا منها انه لا يجوز رجعت الى الميقات وانشأت الاحرام منه بلا خلاف ولا اشكال لتوقف صحة الاحرام عليه وما في خبر علي بن جعفر المتقدم في مسئلة الجاهل من جواز
الاحرام من مكانه وان الافضل العود الى الميقات قد عرفت قصوره عن المعارضة من وجوه نعم لو منعها مانع من الرجوع احرمت من موضعها ان لم تكن قد دخلت الحرم
ولو دخلته او دخلت مكة خرجت الى ادنى الحل ولو منعها مانع احرمت من موضع الاحرام ولو مكة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل ولا اشكال لنفي الحرج ونحوه مما تقدم
في الجاهل والناسي وخصوص صحيح معوية سألت ابا عبد الله ع عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا ما ندري عليك احرام ام لا وانت حائض
فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها
الا ان مقتضاه وجوب العود الى ما امكن من الطريق مع فرض تعذر الميقات كما عن الشهيد الفتوى بذلك وربما يؤيده عدم سقوط الميسور بالمعسور وفي ك احتمال الحمل
على الندب لعدم وجوب ذلك على الجاهل والناسي مع الاشتراك في العذر ولموثق زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي فجهلوا
ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسألوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكان اذا فعلت لم تدرك الحج فسألوا
ابا جعفر ع فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها وفيه انها ظاهرة او مقيدة بصورة عدم الامكان خصوصا مع صحة سند الاول دون الثاني وموافقته للاحتياط
وعلى كل حال فظاهر الخبر حال عدم التقصير فاما معه بترك السؤال مع التنبيه له فالظاهر كونها كتارك الاحرام عمدا الذي قد تقدم الكلام فيه سابقا كما انه قد تقدم الحال
في تارك العقد والجاهل والناسي وغير مريد النسك فلاحظ وتأمل والله العالم **القول في** الوقوف بعرفات اي الكون بها ولكن بعارف المعتبر بذلك لانه افضل افراده
وعلى كل حال فتمام الكلام فيه يكون بالنظر في مقدمته وكيفيته ولواحقه اما المقدمة فيستحب للمتمتع وغيره ان يخرج الى عرفات يوم التروية على معنى خروجه الى

منى ثم الى عرفات يوم عرفة بلا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام يستحب للحاج اتفاقا بعد الاحرام يوم التروية الخروج الى منى من مكة ويدل عليه مضافا الى ذلك ما سمعته من
النصوص ايضا واما استحباب الاحرام فيه للمتمتع على معنى مرجوحيته ما قبله بالنسبة اليه ففي ط و ب و الجمل والعقود والغنية والمهذب والجامع وغيرها الا قضاء بل عن
كره الاجماع على استحباب كونه يوم التروية بل في المنتهى انه موضع وفاق بين المسلمين لعله على معنى جوازه قبله لما سمعته سابقا من ان له الاحرام بالحج عند الفراغ من متعة
الى ان يضيق عليه وقوف عرفات كما عرفت الكلام فيه مفصلا نعم عن ابن حمزة وجوب كونه يوم التروية اذا امكنه بمعنى عدم جواز تاخيره عنه اختيارا ولعله لظاهر الامر
في حسن معوية اذا كان يوم التروية انشاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار وصل ركعتين عند مقام ابرهيم او في الحجر ثم
اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من مسجد الشجرة واحرم بالحج وعليك السكينة والوقار المحمول على الندب قطعا ضرورة
عدم وجوب الوقت فيه عنده مضافا الى ارادة الندب في اكثر الاوامر فيه الى ما في الحدائق من رده بما في حديث ابي الحسن انه دخل ليلة عرفة معتمرا فاتى باعمال العمرة
واحل وجامع بعض جواريه ثم اهل بالحج وخرج الى منى وبمرسل ابي نصر المنجبر بما عرفت عن ابي الحسن ايضا في حديث قال فيه وموسع للرجل ان يخرج الى منى من وقت
الزوال من يوم التروية الى ان يصبح حيث يعلم انه لا يفوته الموقف وصحيح ابن يقطين سألت ابا عبد الله عن الوقت الذي يريد ان يتقدم فيه الى منى الذي ليس له وقت اول
منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى منى الى اي ساعة يسعه ان يتخلف بمكة فقال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى قال فان هذه الاخبار
ظاهرة في رد ابن حمزة وان كان قد يناقش بظهورها في الاضطرار وخلو الاخير عن ذكر الاحرام اذ يمكن وقوع الاحرام فيه ثم تاخير الخروج الى الليل ونحوه فالعمدة
ح في رده ما عرفت ثم الكلام فيما ذكره المص من قوله بعد ان يصلي الظهر من انه ان كان المراد استحباب ايقاعه الاحرام بعدها وفاقا للمهذب ولم ذكره وهي وتف وش وموضعين
من ط وموضع من ئر على ما حكي عن بعضها بل عن علي بن بابويه التصريح بان الافضل ايقاعه بعد العصر المجموعة الى الظهر فانا لا نجد له دليلا واضحا نعم عن الخ الاستدلال له
بان مسجد الحرام افضل من غيره والمستحب ايقاع الاحرام بعد فريضة فاستحب ايقاع الفريضتين فيه وعن كره وهي بحسن معوية السابق الا انهما كما ترى ضرورة عدم
اقتضاء الاول منهما استحباب الايقاع بعدهما ولا الثاني بل لعل ظاهر المكتوبة فيه الظهر ولعله لذا قال في الفوائد بعد ان يصلي الظهر كما عن الهداية والمقنع و
المصباح ومختصره وئر والجامع وموضع من ئه وط وعن الفقيه وفتح في دبر الظهر وان شئت في دبر العصر مؤيدا بعموم الاخبار باستحباب ايقاعه عقيب فريضة بل
يمكن ارادة المص هنا وفي نع ما عن الاقتصار من انه لا يخرج الى منى حتى يصليهما بمكة وان اوقع الاحرام بعد الظهر منهما كما ان ما سمعته من النصوص السابقة ظاهر
فيه ايضا كصحيح الحلبي ومعوية عن الصادق لا يضرك بليل احرمت او نهار الا ان افضل ذلك عند زوال الشمس وفي دعائم الاسلام روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام
انه قال يخرج الناس من مكة الى منى يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة وافضل ذلك بعد صلوة الظهر ولهم ان يخرجوا غدوة وعشية الى الليل ولا باس
ان يخرجوا قبل يوم التروية وفيه عنه ايضا انه قال في المتمتع بالعمرة الى الحج اذا كان يوم التروية اغتسل ولبس ثوبي احرامه واتى المسجد حافيا فطاف اسبوعا ان شاء
وصلى ركعتين ثم جلس حتى يصلي الظهر كما احرم من الميقات واذا صار الى الرقطاء دون الردم اهل بالتلبية واهل مكة كذلك يحرمون للحج من مكة وكذلك من اقام بها
من غير اهلها وعلى كل حال فمن غير الحكي عن السيد من انه اذا كان يوم التروية فليغتسل ولينشئ الاحرام من المسجد ويلبي ثم يمضي الى منى فيصلي الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء
الاخرة والفجر ضرورة ظهوره في ايقاعه قبلها مطلقا ولعله لنحو قول الصادق في حسن معوية وصحيحه اذا انتهيت الى منى فقل اللهم هذه منى وهي مما مننت بها علينا
من المناسك فاسئلك ان تمن علي بما مننت به على انبيائك فانما انا عبدك وفي قبضتك ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة والفجر والامام يصلي بها
الظهر لا يسعه الا ذلك وموسع لك ان تصلي بغيرها ان لم تقدر وفي خبر عمر بن يزيد وصل الظهر ان قدرت بمنى وفي خبر ابي بصير ان قدرت ان يكون رواحك الى منى
زوال الشمس والا فمتى ما تيسر لك من يوم التروية لكن الظاهر هو ما عن الشيخ وغيره من الجمع بينها وبين غيرها بالفرق بين الامام وغيره كما قال الصادق في صحيح جميل على الامام
ان يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج وفي صحيحه الاخر ينبغي للامام ان يصلي الظهر من يوم التروية بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج
وفي صحيح معوية على الامام ان يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف ويصلي الظهر يوم النفر بمسجد الحرام واحدهما عليهما السلام في صحيح ابن مسلم لا ينبغي للامام ان يصلي
الظهر يوم التروية الا بمنى ويبيت بها الى طلوع الشمس وسئل ابن مسلم ايضا في الصحيح ابا جعفر هل صلى رسول الله الظهر بمنى يوم التروية قال نعم والغداة بمنى يوم
عرفة بل عن الشيخ منهم في تب ظاهر ئه وط لا يجوز للامام غير ذلك بل مال اليه في الحدائق لظاهر النصوص المزبورة ولكن حملها في هي على شدة الاستحباب ولا باس به خصوصا
بعد اشعار لفظ لا ينبغي ونحوه به وبعد الاجماع على الظاهر ممن عداه على عدمه واما غير الامام فقد ذكر غير واحد انه مخير وانه يستحب له الاحرام بعد الظهر ولعله لما
سمعته من النصوص لكن في الرياض انه بعد الظهر احوط لقوة احتمال ورود الاخبار الاخيرة للتقية فقد نقل القول بمضمونها عن العامة مضافا الى اقتضاء الاول
بما مر بما استدل له في المخ بان المسجد الحرام افضل من غيره فاستحب ايقاع الفرض فيه ولكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه وكانه اشار بالاحتياط الى
مسئلة التطوع وقت الفريضة باعتبار استحباب صلوة الاحرام ستا او اربعا او اثنتين كما عرفته سابقا ولكن ذلك لا يعارض الدليل بالخصوص مع ان الاقوى خلافه
والله العالم والمراد بالامام امير الحاج كما صرح به غير واحد فانه الذي ينبغي ان يتقدمهم الى المنزل فيتبعوه ويجتمعوا اليه ويتاخر عنهم في الرحيل عنه وفي خبر حفص المؤذن قال
حج اسمعيل على بالناس سنة اربعين ومائة فسقط ابو عبد الله عن بغلته فقال له ابو عبد الله سر فان الامام لا يقف كما ان المراد من يوم التروية هو ثامن ذي الحجة وفي خبر
عبيد الله بن علي الحلبي عن الصادق المروي عن العلل والمحاسن سئله لم سمي يوم التروية يوم التروية فقال لانه لم يكن بعرفات ماء وكانوا يستقون من مكة من الماء شربهم وكان بعضهم يقول
لبعض ترويتم فسمي يوم التروية لذلك وفي حسن معوية وصحيحه سميت التروية لان جبرئيل اتى ابرهيم يوم التروية فقال يا ابرهيم ارتو من الماء لك ولاهلك ولم يكن بين
مكة وعرفات ماء ثم مضى الى الموقف فقال قف واعرف مناسكك فلذلك سميت عرفة ثم قال ازدلف الى المشعر الحرام فسميت مزدلفة وفي خبر ابي بصير انه سمع ابا عبد الله
وابا جعفر يذكران انه لما كان يوم التروية قال جبرئيل لابرهيم تروه من الماء فسميت التروية الحديث وفي هي عن الجمهور ان ابرهيم راى في تلك الليلة ذبح الولد
فاصبح يروي في نفسه اهو حلم ام من الله تعالى فسمي يوم التروية فلما كانت ليلة عرفة راى ذلك فعرف انه من الله تعالى فسمي يوم عرفة والامر في ذلك سهل ثم ان ظاهر المصنف

المصنف وغيره على ما حكي عدم استحباب ذلك في المفرد والقارن للمكي والمجاور وغيرهما ولذلك خص المتمتع بالذكر لان استحباب الاحرام فيه يوم التروية موضع وفاق
بين المسلمين واما القارن والمفرد فليس فيه تصريح من الاكثر وقد ذكر بعض الاصحاب انه كذلك وهو ظاهر اطلاق بعضهم وفي كره نقل الحكم في المتمتع عن الجميع
نقل خلاف العامة في وقت احرام الباقي هل هو كذلك ام في اول ذي الحجة ونحوه ما في هي من حكاية القولين للعامة في المكي من غير ترجيح ثم قال بعد ذلك ولا خلاف
في انه لو احرم المتمتع قبل ذلك في ايام الحج فانه يجزيه قلت قال ابن الحجاج لابي عبد الله في الصحيح اني اريد الجوار فكيف اصنع فقال اذا رايت الهلال هلال ذي الحجة
فاخرج الى الجعرانة واحرم منها بالحج الى ان قال ثم قال ان سفيان فقيهكم اتاني فقال ما حملك على ان تامر اصحابك ياتون الجعرانة فيحرمون منها فقلت له هو وقت
من مواقيت رسول الله فقال اي وقت من مواقيت رسول الله فقلت له احرم منها حين قسم غنائم حنين عند مرجعه الى الطائف الى ان قال فقال اما علمت ان
اصحاب رسول الله انما احرموا من المسجد فقلت ان اولئك كانوا متمتعين في اعناقهم الدماء وان هؤلاء قطنوا بمكة فصاروا كانهم من اهلها واهل مكة
لا متعة لهم فاحببت ان يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت ليستغبوا به اياما وقال ابو الفضل في صحيح صفوان كنت مجاورا بمكة فسألت ابا عبد الله من اين
احرم فقال من حيث احرم رسول الله من الجعرانة فقلت متى اخرج فقال ان كنت صرورة فاذا مضى من ذي الحجة يوم وان كنت قد حججت قبل ذلك فاذا مضى من
الشهر خمس ونحوه مرسل المفيد في المقنعة وقال ابرهيم بن ميمون في الصحيح ايضا قلت لابي عبد الله ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسئلوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون
قال قل لهم اذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا وظاهرها جميعا ان وقت احرام المجاور من هلال ذي الحجة او بعد مضي خمسة ايام بل ربما الظاهر
من الاول ثبوت الحكم المزبور لاهل مكة ايضا لكن قال الصادق في خبر سماعة المجاور بمكة اذا دخلها بعمرة في غير اشهر الحج الى ان قال ثم اراد ان يحرم فليخرج الى الجعرانة فيحرم منها
ثم ياتي مكة ولا يقطع التلبية حتى ينظر الى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلي الركعتين عند مقام ابرهيم ثم يخرج الى الصفا والمروة فيطوف بينهما ثم يقصر ويحل ثم
يعقد التلبية يوم التروية بناء على ان هذه العمرة مفردة لا تمتع ولا الوجه لاتيانه بها من الميقات وح فالحج المشار اليه افراد وعقده ح يوم التروية ولعله لبيان
الجواز وحمله في الاول على جهة الندب ولكن قد سمعت ما في خبر الدعائم بناء على عود الاشارة فيه الى يوم التروية ايضا والامر سهل وكيف كان فالخروج المزبور على الوجه
عرفت مستحب لكل احد الا المضطر كالشيخ الهم والمريض ومن يخشى الزحام كما صرح به جماعة لموثق اسحق بن عمار عن ابي الحسن سألته عن الرجل يكون شيخا كبيرا او مريضا
يخاف ضغاط الناس وزحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية قال نعم قال فيخرج الرجل الصحيح يلتمس مكانا او يتروح بذلك قال لا قال فيتعجل بيوم قال نعم قال يتعجل
بيومين قال نعم قال يتعجل بثلثة قال نعم قال اكثر من ذلك قال لا ولعله لذا قال الشيخ في ئه لا باس ان يتقدم ذو العذر ثلثة ايام فاما ما زاد عليه فلا يجوز على كل حال و
لكن في هي حمله على شدة الاستحباب مشعرا بالمفروغية من ذلك كما في مرسل البزنطي قلت لابي الحسن يتعجل الرجل قبل التروية بيوم او يومين من اجل الزحام وضغاط الناس
فقال لا باس بل ربما حمل على ذلك خبر رفاعة سئل الصادق هل يخرج الناس الى منى غدوة قال نعم ولعل اطلاق الموثق المزبور مبني على رجوع ضمير يتعجل فيه الى الصحيح نحو
على ما كان لاجل الزحام كما ان الظاهر منها عدم تأكد الندب في الخروج يوم التروية لان الاستحباب مرفوع بالنسبة اليهم كما يقتضيه ظاهر العبارة وغيرها وعلى كل حال فالمراد
بالخروج من مكة في المتن وغيره ان يمضي الى منى ويبيت بها ليلة الى طلوع الفجر من يوم عرفة كما سمعت التصريح بصلوة الغداة فيها في بعض النصوص السابقة ولكن لا يجوز
وادي محسر وهو حد منى الا بعد طلوع الشمس كصحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس المحمول على الكراهة بقرينة الشهرة بين الاصحاب
على ذلك وعلى استحباب المبيت بمنى وفي الصحيح النفور من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس قال لا باس به فما عن الشيخ وابن البراج من العمل بظاهره ضعيف وكذا يكره الخروج
قبل الفجر الا لضرورة كالمريض والخائف كما في غد وفي نع ويحكى ترمل نسبه غير واحد الى الشهرة وقيل لا امر بصلوته فيها في حسن معوية المتقدم وصل البني المحكي في صحيح ابن
مسلم السابق وخبر عبد الحميد الطائي قلت لابي عبد الله انا مشاة فكيف نصنع قال اما اصحاب الرجال فكانوا يصلون الغداة بمنى واما انتم فامضوا حيث تصلون في
الطريق الا ان الجميع كما ترى لا دلالة فيه على الكراهة ولذا ناقش فيها بعض الناس بعدم الظفر بنص يحمل عليها لكن يمكن ان يكون اطلاق النهي عن جواز وادي محسر قبل
طلوع الشمس بناء على ارادة الكراهة منه وعلى كل حال فمن ذلك يعلم ضعف ما عن ظاهر ئه وط والاقتصاد وابي الصلاح وابن البراج من عدم الجواز المنافي للاصل
استحباب المبيت بمنى واما الامام فيستحب له الاقامة بها الى طلوع الشمس استحبابا مؤكدا للصحيح جميل السابق وغيره وفي الدعائم عن علي ان رسول الله غدا يوم عرفة
من منى فصلى الظهر بعرفة لم يخرج من منى حتى طلعت الشمس المحمول على ذلك بقرينة موثق اسحق بن عمار عن ابي عبد الله من السنة ان لا يخرج الامام من منى الى عرفة حتى تطلع
الشمس ويستحب الدعاء بالمرسوم عند التوجه الى منى لما في حسن معوية عن الصادق اللهم اياك ارجو واياك ادعو فبلغني املي واصلح لي عملي وعند دخولها بما في صحيحه السابق
وعند الخروج بما في صحيحه عنه ايضا قال اذا غدوت الى عرفة فقل وانت متوجه اليها اللهم اليك صمدت واياك اعتمدت ووجهك اردت فاسألك ان تبارك لي في
رحلتي وتقضي لي حاجتي وان تجعلني اليوم ممن تباهي به من هو افضل مني وحد منى من العقبة الى وادي محسر على صيغة اسم الفاعل من التحسير اي الايقاع في الحسرة
او الاعياء سمي به لانه قيل ان ابرهة وقع اصحابه في الحسرة او الاعياء المناجد وان يتوجه الى الكعبة فلم يفعل قال الصادق في صحيح معوية وابي بصير حد منى من العقبة
الى وادي محسر وقال في صحيح ابي خرمونه هو واد عظيم بين جمع الى منى وهو الى منى اقرب مقتضيا كون الحد غيره اللهم الا ان يكون الا قربية لاتصاله
بمنى وانقطاعه عن المزدلفة نعم هو خارج عن المحدود ولكن على الاول لا يكون النهي عن جوازه قبل طلوع الشمس والا على الكراهة قبل الفجر لامكان عدم جوازه مع عدم
المبيت في منى بل يمكن القول بذلك على الثاني ايضا فيبيت في نفس الحد اذ هو ليس جوازا اللهم الا ان يراد الجواز فيه فيستلزم مباحا والله العالم وعلى كل حال
فالمبيت بمنى مستحب على نحو غيرها من المستحبات لكن في كره للاستراحة وفي غد للمزمور وبما توهم عدم كونه كغيرها من المستحبات ولا دليل في فتاواهم لاضافة ثم
ليس هو بفرض ولا نسك يلزم بتركه شيء بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم لكن قد سمعت ما عن بعض من عدم جواز الخروج منها قبل الفجر وما عن اخر ايضا
من عدم جواز مجاوزة وادي محسر قبل طلوع الشمس والله العالم وكذا يستحب ان يغتسل للوقوف بلا خلاف اجده فيه بل في كره الاجماع عليه نعم في حسن الحلبي عنه
الغسل يوم عرفة اذا زالت الشمس وفي صحيح معوية فاذا زاغت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وقد تقدم في الاغسال

تفصيل الحال فيه وفي غيره ولكن مقتضى ذلك ان تكون نية الوقوف قبله كما ستعرف هذا وفي الدروس استحباب الطواف وركعتيه قبل الاحرام بالحج قول المفيد وابن الجنيد والحلبي ولكن
في الحج بعد ان حكى ذلك عن الثلثة قال ولم يذكر الشيخ هذا الطواف ولا السيد المرتضى ولا ابن ادريس ولا ابن بابويه والشيخ عول على هذا الحديث فانه لم يذكر فيه
الطواف والمفيد عول على انه قادم على المسجد فيستحب له التحية والطواف افضل من الصلوة ولا نزاع بينهما نعم ان ثبت ان قصد المفيد استحباب هذا الطواف بلا
حرام فهو تم فان المجاور يستحب له الصلوة اكثر من الطواف اذا جاور ثلث سنين قلت قد ذكر هذا الطواف الصدوق في من لا يحضره الفقيه في باب سياق مناسك
الحج ثم لم يذكره ابوه ره ولعل القول باستحبابه غير بعيد للتسامح ولما سمعته من خبر الدعائم نعم في قواعد الفاضل لا يجوز له الطواف بعد الاحرام حتى يرجع من منى
اي ما لم يضطر الى تقديم الطواف للحجة فاما المحكي عن بره وط وبسبب له وظ المصباح ومختصره والجامع لخبر حماد عن الحلبي قال سألته اني المسجد الحرام وقد ازمع بالحج ايطوف
بالبيت قال نعم ما لم يحرم ولكنه قاصر عن اثبات الحرمة المخالفة للاصل ولعله لذا قال ابن ادريس في المحكي عنه لا ينبغي وعن المهذب انه يكره الا مضطرا على انه لا بأس نعم عن ابن
ابي عقيل واذا اغتسل يوم التروية واحرم بالحج طاف بالبيت سبعة اشواط وخرج متوجها الى منى ولا يسعى بين الصفا والمروة حتى يزور البيت فيسعى بعد طواف الزيارة
ومرادنا احتمل في محكي الخ الا ارادته الطواف قبل الاحرام الذي عرفت الكلام فيه على كل حال فان طاف ناسيا او جاهلا في كشف اللثام او عامدا لم ينتقض احرامه كما في عدة ومحكي تر وتب
جدد بعده التلبية ولا للاصل وخبر عبد الحميد بن سعيد سأل الكاظم ع عن رجل احرم يوم التروية من عند المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان ذلك لا
ينبغي لم ينقض طوافه بالبيت احرامه فقال لا ولكن يمضي على احرامه هو وان كان ظاهره في الجاهل الا ان الظاهر اولوية الناسي منه ومساواته له وعلى كل حال فليس فيه
تجديد التلبية لعقد الاحرام لكن عن نه وط ولم يجددها للعقد وربما احتمل ارادتهم التنبيه لقول الشيخ في محكي الكتابين انه لا ينتقض ولكن يعقده بتجديد التلبية
ولعلهم استندوا الى ما مضى في طواف القارن والمفرد اذا دخلا مكة قبل الوقوف والله العالم هذا كله في مقدمته واما كيفيته فتشتمل على واجب وندب فمن
الواجب النية التي قد سمعت الكلام فيها غير مرة وفي عدم اعتبار غير القربة والتعيين فيها بعد الاجماع بقسميه منا على وجوبها فيه مضافا الى العموم ما خلا ما في اللمعة
لم يوجبوها فيه ولا ريب في فساده نعم قد صرح غير واحد بل في ك نسبته الى الاصحاب ان وقتها عند تحقق الزوال لانه اول وقت الوقوف الواجب بناء على انه ما بينه وبين
الغروب فيجب مقارنتها له ليقع باسره بعد النية والا فات جزء منه ثم لو اخرها الا انه يجزي كما صرح به في ك لكن قد يظهر من قول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار المشتمل
على صفة حج النبي ص خلاف ذلك قال حتى انتهى الى نمرة وهي بطن عرنة بحيال الاراك فضرب قبته وضرب الناس اخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله ص
ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ثم مضى الى الموقف فوقف به فقيل
وكذا رواية اخرى صحيحة لمعوية ايضا ثم تلبي وانت غاد الى عرفات فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة وهي بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس
يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة وحد عرفة من بطن عرنة
وثوية الى ذات المجاز وخلف الجبل موقف وهو كما ترى كالدلالة على المط ثم قال الصادق ع في حسنة الاخرى وصحيحه وانما تعجل الصلوة وتجمع بينهما لتفرغ نفسك
للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة ثم تأتي الموقف الحديث وقال ايضا في خبر ابي بصير لا ينبغي الوقوف تحت الاراك واما النزول تحته حتى تزول الشمس وتنهض الى الموقف فلا
بأس بل في ك والمسئلة محل اشكال ولا ريب ان ما اعتبره الاصحاب اولى واحوط ونحو ذلك عن في محكي المقنعة ويه وط ومن لا يحضره الفقيه والسرائر من غير تعرض للنية
فضلا عن مقارنتها وفيه ان الاخيرين لا صراحة فيهما بل ولا ظهور في عدم النية عند الزوال خصوصا بناء على انها الداعي المستمر خطوره مع التشاغل بهذه المقدمات
واما الاول منها فهو ظاهر في مضي زمان من الزوال في غير الموقف ومرجعه الى عدم وجوب الكون فيه من الزوال الى الغروب وستعرف الكلام فيه انشاء الله مع انه يمكن
كون نمرة موضع اخر في عرفة فعن القاموس انها موضع بعرفات والميل لك عليه قطاب الحرم وح يكون المراد بمضيه الرواح الى الموقف مقبرة الجبل الذي يستحب
الوقوف فيه والله العالم ومنه ايضا الكون بها الى الغروب بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض او متواتر قال الصادق ع في صحيح
معوية ان المشركين كانوا يفيضون قبل ان تغيب الشمس فخالفهم رسول الله ص فافاض بعد غروب الشمس وقال له يونس بن يعقوب في الموثق متى نفيض من عرفات
فقال اذا ذهبت الحمرة من هيهنا واشار بيده الى المشرق الى مطلع الشمس ومنه يعلم ان المراد بالغروب هنا هو الذي تعرفت الحال فيه في كتاب الصلوة كما يعلم
من قول المص وغيره والكون لا الاجزاء بجميع قواه بل لا اجد فيه خلافا لا لخصوص الوقوف الذي ستعرف انه افضل عندنا من الركوب ولعله لذلك خص من بين
احوال الكون بالذكر نعم في كشف اللثام الاشكال في الركوب ونحوه لخروجه عن معنى الوقوف لغة وعرفا ونصوص الكون والاتيان لا تصلح للصرف الى المجاز وفيه
انه لا يحتاج الى الصرف وانما هو احد الافراد بقرينة الفتوى وغيرها وعلى كل حال فلو وقف بنمرة كفرحة بفتح النون وكسر الميم ويجوز اسكانها وهي الجبل الذي عليه
انصاب الحرم على يمينك واذا خرجت من المازمين تريد الموقف كما عن النووي في القاموس وغيرها لكن قد سمعت ما في النص من انها بطن عرنة مثل ظلمها في
عليهما ونقال على احدهما للمجاورة وعلى كل حال هي خارجة عن عرنة فلو وقف بها او وقف بعرنة كهمزة وفي لغة بضمتين وهي كما عن المطرزي وادي بحذاء عرفة
عن السمعاني انها وادي بين عرفات ومنى وعن القاموس انه موضع بين العلمين الذين هما حد عرفة والعلمين الذين هما حد الحرم او وقف بثوية بفتح الثاء وتشديد
الياء او وقف بذي المجاز وهو سوق كانت على فرسخ من عرفة بناحية كبكب او تحت الاراك لم يجزه بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي نسبته الى
الجمهور ايضا الا ما يحكى عن مالك من الاجزاء ببطن عرنة ولزوم الدم لكنه واضح الفساد بعد ان لم يكن هو من عرفة والتنا في حدها والحد خارج عن المحدود وقال الص ع
في صحيح معوية السابق ما سمعت وفي خبر سماعة واتق الاراك ونمرة وهي بطن عرنة وثوية وذي المجاز فانه ليس من عرفة ولا تقف فيه وفي خبر ابي بصير ان
اصحاب الاراك الذين ينزلون تحت الاراك لا حج لهم وفي خبر اسحق بن عمار عن النبي ص ارتفعوا عن وادي عرنة بعرفات وعن الحلبي والحسن حدها من المازمين الى
الموقف وعن ابي علي من المازمين الى الجبل وقال الصادق ع في صحيح ليث حد عرفات من المازمين الى اقصى الموقف ولعله لا تنافي بين الجميع في كونها
حدود العرفة باعتبار الجهات كما عن الخ في ذلك وهذه الاماكن الخمسة حدود عرفة وهي راجعة الى اربعة كما هو المعروف من الحدود لان نمرة بطن

عرنة كما رواه في حسنة معوية عن الصادق ع ولا يقدح ذلك في كون كل واحد منهما حدا فان احدهما الصق من الاخر وغيرهما وان شاركهما باعتبار الاشاعة في امكان جعله كذلك
لكن ليس كالاخرين اسماعا خاصة بخلاف نمرة وعرنة ونحوه عن الكركي في حواشي القواعد لكن فيه انه مناف للمعروف من الحد الذي هو الملاصق للمحدود ويمكن كون ذلك
على ضرب من المجاز لو ان نمرة طرف خارج عن عرنة يكون حدا والامر في ذلك سهل انما الكلام في وجوب استيعاب الزمان من الزوال يوم عرفة الى غروب الشمس بالكون
فيها مع الاختيار او يكفي مسماه الظاهر الاول كما صرح به الشهيد في س واللمعة ولك والمقداد والكركي وغيرهم من غير اشارة احد منهم الى خلاف في المسئلة بل في ك
نسبته الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه بل لم اجد الثاني قولا محررا بين الاصحاب نعم قد سمعت ما في ك من الوقوف فيما حكاه عن الاصحاب من نحو كون النية حين الزوال بالكون
مقارنة لاول الواجب للروايات التي قد سمعناها وتبعه في كشف اللثام وخيرة والحدائق والرياض وغيرها من كتب المعاصرين بل ادعى في الاخير انه ظ الاكثر اعتمادا على ما
حكاه في خيرة والحدائق من عبارات القدماء وفي كشف اللثام وهل يجب الاستيعاب حتى ان اخل به في جزء منه اثم وان تم حجه ظاهر الفخرية ذلك وصرح الشهيد بوجوب
مقارنة النية لما بعد الزوال وانه يأثم بالتأخير ولم اعرف له مستندا وفي تر ان الواجب هو الوقوف بسفح الجبل ولو قليلا بعد الزوال وفي كره انما الواجب اسم الحضور في
جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية وظ الاكثر وفاقا للاخبار الوقوف بعد صلوة الظهرين ثم قال فيما لو تجدد الاغماء والنوم بعد الشروع في وقتها فيه صح لما عرفت
ان الركن بل الواجب هو المسمى وعلى كل حال قال ابن بابويه في الفقيه فاذا اتيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة قريبا من المسجد فان ثم ضرب رسول الله ص خباه وقبته فاذا
زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل وصل بها الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما يتعجل في الصلوة ويجمع بينهما ثم يقف بالموقف ليفرغ للدعاء فانه
يوم دعاء ومسئلة ثم ائت الموقف وعليك السكينة والوقار وقف بسفح الجبل في ميسرته وقال الشيخ فاذا زالت اغتسل وصلى الظهر والعصر جميعا يجمع بينهما ثم يقف
بالموقف ونحوه عن ط وفي المقنعة ثم ليلب وهو غاد الى عرفات فاذا اتاها ضرب خباه بنمرة قريبا من المسجد فان رسول الله ص ضرب قبته هناك الى ان قال فاذا زالت الشمس يوم
عرفة فليغتسل ويقطع التلبية ويكثر من التهليل والتمجيد والتكبير ثم يصلي الظهر والعصر باذان واحد واقامتين الى ان قال ثم يأتي الموقف ويكون وقوفه في ميسرة
الجبل فان رسول الله ص وقف هناك ويستقبل القبلة وقال سلار فاذا جاءها نزل بنمرة قريبا من المسجد لا مكنه ونمرة بطن عرنة فاذا زالت الشمس فليغتسل وليقطع التلبية
وليكثر من التهليل والتمجيد والتكبير وليصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ثم ليأت الموقف وليختر الوقوف في ميسرة الجبل وقال في ئر فاذا زالت اغتسل وصلى
الظهر والعصر جميعا يجمع بينهما باذان واقامتين لاجل البقعة ثم يقف بالموقف الى ان قال ولا يجوز الوقوف تحت الاراك ولا في نمرة ولا في ثوية ولا في عرنة
ولا في ذي المجاز فان هذه المواضع ليست من عرفات فمن وقف فيها بالحج فلا حج له ولا بأس بالنزول بها غير انه اذا اراد الوقوف بعد الزوال جاء الى الموقف فوقف هناك
والوقوف بميسرة الجبل افضل من غيره وليس ذلك بواجب بل الواجب الوقوف بسفح الجبل ولو قليلا بعد الزوال واما الدعاء والصلوة في ذلك الموضع فمندوب غير واجب
انما الواجب الوقوف ولو قليلا فحسب وفي جمل المرتضى وينشئ الاحرام من المسجد يلبي ثم يمضي الى منى فيصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخيرة والفجر ويغدو الى
عرفات فاذا زالت الشمس من يوم عرفة اغتسل وقطع التلبية واكثر من التحميد والتهليل والتمجيد والتكبير ثم يصلي الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ثم يأتي الموقف
وفي هي يستحب تعجيل الصلوتين حين زوال الشمس وان يقصر الخطبة ثم يروح الى الموقف لان تطويل ذلك يمنع من الرواح الى الموقف في اول وقته والسنة التعجيل وروى ابن
عمر قال غدا رسول الله ص من منى حين صلى الصبح صبح يوم عرفة حتى اتى عرفة فنزل نمرة حتى اذا كان عند صلوة الظهر راح رسول الله ص مهجرا فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب
ثم راح فوقف على الموقف ولا خلاف في هذا بين علماء الاسلام قال فاذا فرغ من الصلوتين جاء الى الموقف فوقف قال فيه ايضا اول وقت الوقوف بعرفة زوال الشمس
من يوم عرفة ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشافعي ومالك وقال احمد اوله طلوع الفجر من يوم عرفة لنا ان النبي ص وقف بعد الزوال وقال خذوا عني مناسككم و
وقف الصحابة كذلك واهل الاعصار من لدن النبي ص الى زماننا هذا وقفوا بعد الزوال ولو كان ذلك جائزا لما اتفقوا على تركه وقال ابن عبد البر اجمع العلماء على ان
اول الوقوف بعرفة زوال الشمس من يوم عرفة وروى الشيخ في الصحيح عن معوية عن ابي عبد الله ع ثم يأتي الموقف يعني بعد الصلوتين والامر للوجوب الخ وعن كره انما
الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية الى غير ذلك من العبارات التي توهم منها الخلاف في المسئلة حتى قال في كشف اللثام ما سمعت وقال في
الرياض وهل يجب الاستيعاب حتى ان اخل به في جزء منه اثم وان تم حجه كما هو ظ الشهيد في س واللمعة وشرحها بل صريح ثانيهما ام يكفي المسمى ولو قليلا كما عن السرائر وعن
كره ان الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية وربما يفهم هذا ايضا عن هي اشكال وينبغي القطع بفساد القول الاول المخالفة لما يحكى عن
ظاهر الاكثر والمعتبرة المستفيضة بان الوقوف بعد الغسل وصلوة الظهرين في الصحيح الى اخر ما سمعته من النصوص السابقة ثم قال والاحوط العمل بمقتضاها
وان كان القول بكفاية مسمى الوقوف لا يخ من قرب للاصل النافي للزايد بعد الاتفاق على كفاية المسمى في حصول الركن منه وعدم اشتراط شيء زايد منه فيه مع
سلامته عن المعارض سوى الاخبار المزبورة ودلالتها على الوجوب غير واضحة واما ما تضمن منها الامر باتيان الموقف بعد الصلوتين فلا تفيد الفورية ومع ذلك
مساق في سياق الاوامر المستحبة واما ما تضمن منها فعله ص فكذلك بناء على عدم وجوب التأسي وعلى تقدير وجوبه في العبادة فانما غايته الوجوب الشرطي لا الشرعي وكلا
منهما لا في سابقه للاتفاق كما عرفت على عدمه فلعل الاظهر الاحوط وجوب الاستيعاب وان كان الركن المسمى منه والنصوص المزبورة لا دلالة فيها على كفاية المسمى
وان تضمنا التشاغل عند زوال الشمس بمقدمات الوقوف من الغسل والجمع بين الصلوتين ونحوها الا انه يجزي المسمى ومن هنا كان ذلك خيرة مختلف والحدائق
وبعض من تأخر عنهما على انه يمكن كون هذه المقدمات كلها بعرفة فلا تنافي نية الوقوف كما عساه يشهد لذلك ان المستحب الجمع بعرفة قال في كره ويجوز الجمع لكل
من بعرفة من مكي وغيره وقد اجمع علماء الاسلام على ان الامام يجمع بين الظهر والعصر بعرفة بل بذلك يظهر لك ان صلوة النبي ص قد كانت بعرفة كما يشهد له ما في
دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن علي ع ان رسول الله ص غدا يوم عرفة من منى فصلى الظهر بعرفة لم يخرج من منى حتى طلعت الشمس وح فيكون المراد من مضيه الى الموقف
الرواح الى المكان المخصوص المستحب فيه الوقوف والتشاغل بما يناسبه من الدعاء والتحميد والتمجيد والتهليل والتكبير والدعاء لنفسه ولغيره مما جاءت به النصوص وذلك
الموقف وبه مادة اخرى ايضا على فعل هذه المقدمات في الكون بعرفة التي ذكروا فيها استحباب هذه الامور لا خارجا عنها بل لعل قوله في الفقيه صلى بها بارادة عرفة

لانه وود بات هذا لم عباته في المقنع قال ثم تلبي وانت مار الى عرفات فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة فان بها ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله خباءه وقبته فاذا زالت
الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية وعليك بالتهليل والتحميد والثناء على الله تعالى ثم اغتسل وصل الظهر والعصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم
دعاء ومسئلة واعمل بما في كتاب دعاء الموقف من الدعاء والتحميد والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وجميع ما فيه ثم قال اياك ان تفيض منها قبل غروب الشمس او يلزمك
ويظهر من خبر جماعة الازدي معروفية ايقاع الصلوتين بعرفة في ذلك الزمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقف بالموقف فاصابته دهشة الناس فبقي
ينظر الى الناس ولا يدعو حتى افاض الناس قال يجزيه وقوفه ثم قال اليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر وقنت ودعا قلت بلى قال فعرفات كلها موقف وما
قرب من الجبل فهو افضل هذا ومن ذلك يظهر ان عبارة المقنعة كذلك واما عبارة الشيخ فهي ظاهرة في ترتب الافعال وهي الصلوة والوقوف وظاهرها كونهما
معا بعرفة وعبارة سلار كعبارة المقنعة واما عبارة ئر فالتدبر فيها يقتضي ارادة بيان الركن من الوقوف وان اطلق عليه اسم الواجب وانه لا يجب غير ذلك
الصلوة والدعاء ونحوهما ونحو ما وقع عن كره فانه بعد ان ذكر المجي الى الموقف بعد الصلوة والتشاغل بالدعاء قال اذا عرفت هذا فهذه الادعية وغيرها
ليست بواجبة وانما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية وكذا في عد فانه بعد ان ذكر في الاحكام ان الوقوف ركن وذكر حكم الناسي ومن فاته
الاختياري والاضطراري قال والواجب ما يطلق عليه اسم الحضور وان سارت به دابته مع النية واما عبارة المرتضى فهي على حسب تلك العبارات وعبارة في
يمكن ان تكون في الدلالة على خلاف ذلك اظهر منها فيه خصوصا قوله والامر للوجوب ومثله عبارة كره التي قد عرفت الحال فيها بل لعل قول الاكثر في الواجبات ان منها
الكون الى غروب الشمس مع قولهم ان وقت الاختيار من زوال الشمس الى غروبها وقولهم بحرمة الافاضة قبل الغروب ظاهر في ارادة الوجوب من الزوال الى الغروب والا لاتجه
لوجوب المسمى وحرمة الافاضة قبل الغروب التي يحصل منها المسمى ضرورة اقتضاء ذلك واجبين لا دليل عليهما وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام يقف
الناس بعرفة يدعون ويرغبون ويسألون الله تعالى من فضله ويتماددوا عليه حتى تغرب الشمس وكانه لذلك نسب في ك الى الاصحاب الوجوب من اول الزوال اذ ليس لهم الا
هذه العبارات الا من صرح منهم بذلك كالشهيد والكركي والمقداد بل يمكن القطع بفساد القول بالاجتزاء اختيارا في وقوف عرفة بكونه واجبا بالوقوف بعد
غيبوبة القرص الى ذهاب الحمرة المشرقية لانه جامع اذن لامتثال الامر بالمسمى والنهي عن الافاضة قبل الغروب كما انه يمكن القطع من التأمل في النصوص والفتاوى بوجوب الكون
في عرفة من زوال الشمس الى غروبها وان المراد من حرمة الافاضة قبل غروبها كما انه كاد يكون صريح ما سمعته من المقنع فضلا عن غيره بالكون الى الليل بل لعل عدم ذكر الاكثر
في قولهم والكون الى الغروب اتكالا على معلوميته على ما يذكرونه من كون وقت الاختيار من زوال الشمس الى غروبها وان الركن منه المسمى وبالجملة هو من البديهيات عند التأمل
ثم في المخ قال الشيخ في ف الافضل ان يقف الى غروب الشمس في النهار ويدفع من الموقف بعد غروبها فان دفع قبل الغروب لزمه دم والكلام فيه يقع في موضعين الاول
ان عبارته هذه توهم جواز الافاضة قبل الغروب ولا خلاف بيننا انه يجب الى الغروب ولا يجب قبله الى ان قال وبالجملة فالمسئلة اجماعية ويمكن ان يحمل قول الشيخ على ان
اللبث في الموقف الى الغروب من وقت ابتدائه مستحب فانه لو دفع قبل الغروب ثم عاد الى الموقف اجزأه وان الافضل ان يقف الى الغروب ثم يدفع في اول الليل
ولا يقف بعده وكانه فصل الثاني وظاهره استحباب الاستيعاب بل يظهر منه المفروغية من ذلك لكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه كما انه لا يخفى عليك
حال ما سمعته من الرياض بل فيه طرائف خصوصا قوله ان الامر ليس للفور فانه وان كان كذلك كما حقق في الاصول لكن لا يخفى على ذي مسكة ارادة ذلك منه هنا
خصوصا بعد ملاحظة التعليل في تعجيل الصلوتين ثم هو مبني على ما قلناه من كون الصلوتين والغسل وغيرهما من المقدمات الحاصلة بعد الزوال للتلبث ضرورة كونه
حال التشاغل بها في عرفات وهي كلها موقف والنصوص السابقة التي اظهرها الصحيح الاول المشتمل على صفة حج رسول الله صلى الله عليه وآله وانه مضى الى الموقف بعد الصلوتين
والخطبة وكانت صلوته في المسجد الذي في نمرة التي هي ليست من عرفة قد عرفت جملة من الكلام فيما يتعلق بها ونزيد هنا بان كلام العامة شديد الاختلاف فيه فما
يقضي حول بطن عرنة بالنون في عرفة فعن بعض الحنفية انه قيل حد عرفات ما بين الجبل المشرف على بطن عرنة الى الجبال المقابلة لعرنة مما يلي حوائط بني عامر وطريق
الحصن وعن الازرقي وعن ابن عباس ان حد عرفات من الجبل المشرف على بطن عرنة بالنون الى جبال عرفات الى وصيق الى ملتقى وصيق ووادي عرنة وعن بعضهم ان مقدم
مسجد ابراهيم عليه السلام اوله ليس من عرفة ومقتضاه ان ما عدا الاول من عرفات فيمكن ان تكون صلوة النبي صلى الله عليه وآله فيما كان منه من عرفات ويشهد لذلك ما يحكى عنهم من الجواب لابي
يوسف عن اشكاله بمنافاة الصلوة للوقوف من اول الزوال بانه لا منافاة فان المصلي واقف وهو كالصريح في كون المسجد من عرفة بالفاء وعن بعض الشافعية ان
مقدم هذا المسجد ليس من عرفات واخره منها وعن الرافعي الجزم بذلك مع شدة تحقيقه واطلاعه كل ذلك مع شدة اختلافهم في الوقوف بعرنة بالنون فان
لهم فيه قولا بالاجزاء وجملة منها مبنية على دخولها في عرفات كل ذلك مضافا الى ما قدمناه والى ما يأتي من تضمن بعض النصوص ان النبي صلى الله عليه وآله لما جاء الى نمرة وضرب خباءه بها
امر بمسجد فبني له ما جاء ببعض ثم اختلط فيمكن ان يكون مسجدا غير المسجد الموجود الان بنمرة المسمى بمسجد ابراهيم عليه السلام او زيادة فيه كانت في عرنة الى غير ذلك مما
هو محتمل فيه وفي غيره والله العالم بحقيقة الحال وكيف كان فلو افاض قبل الغروب جاهلا او ناسيا فلا شيء عليه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل
عن المنتهى والتذكرة انه موضع وفاق بين العلماء مضافا الى الاصل والى اولويته بعد القياس من حال العمد الذي ستعرف الحال فيه والفتوى على عدمه فيه بل الاجماع بقسميه عليه
والى الاصل ايضا في عدم الكفارة التي تترتب غالبا على الذنب المفقود في الثاني وفي بعض افراد الاول قطعا ان اريد به الاعم من القاصر والى قول الصادق عليه السلام في
صحيح مسمع في رجل افاض من عرفات قبل غروب الشمس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان كان متعمدا فعليه بدنة نعم لو علما قبل الغروب وجب العود بناء على
المختار من وجوب الاستيعاب بل وعلى الاخر مقدمة لامتثال حرمة الافاضة قبل الغروب لكن في كشف اللثام وهل عليهما الرجوع اذا تنبها قبل الغروب نعم ان
وجب استيعاب الوقوف لا توجهها وفيه ما عرفت مع انه لك ان اخل به كان كالعامد في لزوم الدم وان كان لا اثم من نظر باعتبار الشك في حصول عنوانه كما ستعرف
وعلى كل حال فلو عاد لم يلزمه شيء قطعا لفعله كله فيها واما ان كان عامدا فلا ريب في اثمه مع عدم عوده من دون فساد الحج بل الاجماع بقسميه عليه وجبره ببدنة
فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بلا خلاف اجده في اصل الجبر بل في المنتهى انه قول عامة اهل العلم الا من مالك فقال لا حج له ولا نعرف احدا من اهل الامصار قال بقوله

واما كونه بدنة فهو المشهور شهرة كادت تكون اجماعا بل عن الغنية دعواه لخبر مسمع المتقدم وصحيح ضريس عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن رجل افاض من عرفات من قبل ان تغيب
الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله ومرسل ابن محبوب عنه ايضا في رجل افاض من عرفات قبل
ان تغرب الشمس قال عليه بدنة فان لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوما وفي الدعائم عنه ايضا انه سئل عن وقت الافاضة من عرفات فقال اذا وجبت الشمس فمن
افاض قبل غروب الشمس فعليه بدنة ينحرها خلافا للصدوقين فشاة ولم نقف لهما على مستند الا ان يكون ما يحكى عن الجامع الى رواية وعن ف ان عليه دما للاجماع والاحتياط
وقول النبي صلى الله عليه وآله في خبر ابن عباس من ترك نسكا فعليه دم ولعل المراد في مقابلة من لم يوجب عليه شيئا من العامة على ان مرسل الجامع والنبوي لا يصلحان لمعارضة
ما سمعته من وجوه حتى لو قلنا بكونهما من محل الاجماع ضرورة تبين خلافه بالنسبة الى ذلك ولو عاد قبل الغروب لم يلزمه شيء كما عن الشيخ وابني حمزة وادريس للاصل و
انه لو لم يقف الا هذا الزمان لم يكن عليه شيء فهو كمن تجاوز الميقات غير محرم ثم عاد اليه فاحرم لكن عن التذكرة ان سقوط الكفارة بعد ثبوتها يفتقر الى دليل ولم
وفي كشف اللثام وهو متجه وفيه منع الثبوت بعد ظهور الدليل في غير العامد ثم لا يجدي العود بعد الغروب عندنا خلافا للشافعي اذا عاد قبل خروج وقت الوقوف
وهل يلحق الجاهل المقصر بالعامد وجهان هذا وظاهر الخبر المزبور صحة هذا الصوم في السفر وان كان واجبا كما تقدم الكلام فيه وفي اعتبار التوالي فيه الذي اختاره
ثبوته في كتاب الصوم هذا في ثن ان رابع الواجبات السلامة من الجنون والاغماء والسكر والنوم في جزء من الوقت فلو استوعب بطل واجتزاء الشيخ بوقوف النائم
كانه مبني على الاجتزاء بنية الاحرام فيكون كصوم النائم وانكره الحلبيون ويتفرع عليه من وقف بها ولا يعلمها فعلى قوله يجزي قلت قد عرفت سابقا في اول كتاب الحج اعتبار
العقل نعم لا وجه للجزم بالبطلان مع الاستيعاب وان ادرك الاضطراري والاختياري للمشعر الحرام الا ان يريد بطلان الوقوف لا الحج كما انه لا وجه لما حكاه عن الشيخ
من الاجتزاء بوقوف النائم مع فقد النية التي قد عرفت اعتبارها ثم قال خامسها الوقوف في اليوم التاسع من ذي الحجة بعد الزوال فلو وقفوا عاشره احتمل الاجزاء
دفعا للعسر ويحتمل مثله في القضاء ولما روي عن النبي صلى الله عليه وآله حجكم يوم تحجون وعدمه لعدم الاتيان بالواجب والفرق بينه وبين الثامن انه لا يتصور نسيان العدد
من الحجيج ولا يأمنون ذلك في القضاء وقوى الفاضل التسوية في عدم الاجزاء والحادي عشر كالثامن ولو غلطت طائفة منهم لبعد او ظلمة وابن الجنيد يرى عمل
العدد مط ولو رأى الهلال وحده او مع غيره وردت شهادتهم وقفوا بحسب رؤيتهم وان خالفهم الناس ولا يجب عليهم الوقوف مع الناس ولو غلطوا في المكان
اعادوا ولو وقفوا غلطا في المنقلب الاول من اليوم او جهلا لم يجز ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاحتمال وما لا ينطبق على مذهب الامامية وان ذكر الفاضل
في ير ما يقرب منه قال لو غم الهلال ليلة الثلاثين من ذي القعدة فوقف الناس يوم التاسع من ذي الحجة ثم قامت البينة انه اليوم العاشر ففي الاجزاء نظر وكذا
لو غلطوا في العدد فوقفوا يوم التروية ولو شهد واحد او اثنان برؤية هلال ذي الحجة ورد الحاكم شهادتهما وقفوا يوم التاسع على وفق رؤيتهم وان وقف الناس
يوم العاشر عندهما والاصل في هذه الاحتمالات خرافات العامة قال في المنتهى لو غم الهلال ليلة الثلثين من ذي القعدة فوقف الناس يوم التاسع من ذي الحجة ثم قامت
البينة انه يوم العاشر قال الشافعي اجزأتهم لقول النبي صلى الله عليه وآله حجكم يوم تحجون ولان ذلك لا يؤمن مثله في القضاء مع اشتماله على المشقة العظيمة الحاصلة من
السفر الطويل وانفاق المال الكثير قال ولو وقفوا يوم الثامن لم يجزهم لانه لا يقع فيه الخطاء لان نسيان العدد لا يتصور ولو شهد شاهدان عشية
عرفة برؤية الهلال ولم يبق من النهار والليل ما يمكن الاتيان الى عرفة قال وقفوا من الغد ولو اخطأ الناس اجمع في العدد فوقفوا في غير ليلة
عرفة قال بعض الجمهور يجزيهم لان النبي صلى الله عليه وآله قال يوم عرفة الذي يعرف الناس فيه وان اختلفوا فاصاب بعضهم واخطأ بعض وقت الوقوف لم يجزهم لانهم غير معذورين
في هذا ولقول النبي صلى الله عليه وآله فطركم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون وفي الكل اشكال قلت بل منع ضرورة عدم ثبوت ما ذكروه من الروايات وعدم انطباقه على اصول
الامامية وقواعدهم الا على ما توهمه بعض منا من قاعدة الاجزاء في نحو بعض الفروع المذكورة ثم انه في هي ذكر مسئلة الشهود الذين ردت شهادتهم وذكر ما عن
الشافعي من انهم يقفون على حسب رؤيتهم وان وقف الناس في غيره ثم قال وهو الحق كشهود العيد في شهر رمضان خلافا لبعض العامة فلا يجزيهم حتى يقفوا
مع الناس وهو واضح الفساد وكيف كان فالغرض ان بعض الاحتمالات المزبورة في المسائل السابقة لبعضها لا ينطبق على المعروف من اصول الامامية نعم بقي شيء لم
تشتد الحاجة اليه وكانه اولى من ذلك كله بالذكر وهو انه لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم فهل يصح للامامي
الوقوف معهم ويجزي لانه من احكام التقية ويسقط التكليف بغيره او لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع الذي هو محل الفرض منه كما يومي اليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد
في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها لان افطر يوما ثم اقضيه احب الي من ان يضرب عنقي لم اجد لهم كلاما في ذلك ولا يبعد القول بالاجزاء هنا
الحاقا له بالحكم للحرج واحتمال مثله في القضاء وقد عثرت على الحكم بذلك منسوبا للعلامة الطباطبائي ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم
واما احكامه فمسائل الاولى مسمى الوقوف بعرفات ممن نوى واليوم عرفة الذي هو اليوم المشهود والشاهد ركن في الحج على معنى ان من تركه عامدا فلا حج له كما
هو ضابط الركنية في الحج عندهم بل هو مقتضى ما في بعض النسخ من تصريح ذلك بالفاء عليه وعلى كل حال فلا خلاف اجده في ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل
نسبه غير واحد الى علماء الاسلام وفي النبوي العامي الحج عرفة بل في كشف اللثام في الاخبار ان الحج عرفة وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله في الموقف ارتفعوا عن
عرنة وقال اصحاب الاراك لا حج لهم وفي خبر ابي بصير عنه ايضا اذا وقفت بعرفات فادن من الهضبات والهضبات هي الجبال فان النبي صلى الله عليه وآله قال ان اصحاب الاراك لا حج
لهم يعني الذين يقفون عند الاراك الى غير ذلك من النصوص الدالة على عدم الحج بعد الوقوف فيها او بالوقوف في حدودها كالاراك ونحوه فضلا عن غيرها
ولا ينافيه مرسل ابن فضال عن ابي عبد الله عليه السلام الوقوف بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة بعد كونه مرسلا واحتمال ارادة معرفة وجوبه من السنة بخلاف الوقوف
بالمشعر المستفاد وجوبه من قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام نعم قد عرفت سابقا ان الركن منها والواجب الزائد الى الغروب فلاحظ وتأمل
هذا وفي عد الوقوف الاختياري بعرفة ركن ومقتضاه عدم الاجتزاء بالاضطراري مع تركه عمدا وهو كذلك بل هو صريح لس بل قيل يعطيه ير وط والمهذب ونوقش
لاطلاق الادلة السابقة وكيف كان فمن تركه نسيانا تداركه ما دام وقته الاختياري والاضطراري باقيا ولو فاته ذلك اي الوقوف بعرفة بقسميه اجزأ بالوقوف

ناسيا فانه

بالمشعر بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه في اعلى درجات الاستفاضة بل عن الانتصار هي زيادة الاجماع المركب ان من اوجب الوقوف بالمشعر اجمع على الاجزاء باختياريه اذا فاته الوقوف بعرفات لعذر وفي صحيح معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام في رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه يأتي عرفات ويقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظن انه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تم حجه وفي خبر الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل حتى يأتي عرفات في ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات وان قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده وقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وفي خبر ادريس بن عبد الله سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ادرك الناس بجمع وخشي ان مضى الى عرفات ان يفيض الناس من جمع قبل ان يدركها فقال ان ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت عرفات فان خشي ان لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس فقد تم حجه وفي صحيح معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله في سفر فاذا شيخ كبير فقال ان ظن انه يأتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظن انه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها وقد تم حجه الى غير ذلك من النصوص التي لا تصريح فيها بخصوص الناسي وان كان هو منه جاء في مفهوم التعليل بان الله اعذر لعبده بل وفي قوله ادرك ونحوه بل في ك انه يمكن الاستدلال بذلك على عذر الجاهل ايضا كما هو ظاهر اختيار الشهيد في س ويدل عليه عموم قول النبي صلى الله عليه وآله من ادرك عرفات بليل فقد ادرك الحج وفيه ان ذلك يشمل العامد ايضا نحو قوله عليه السلام من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله اللهم الا ان يلتزم ذلك ان لم يكن اجماع عليه والتحقيق اعتبار العذر مع ذلك بنسيان او غيره ولعل الجهل مع عدم التقصير منه ايضا بل ومعه اذا كان في اصل تعلم الاحكام الشرعية هذا وبالغ في الحدائق في انكار كون النسيان عذرا لانه من الشيطان بخلاف الجاهل الذي استفاضت النصوص بمعذوريته ولا سيما في باب الحج عموما وخصوصا وفيه ما لا يخفى ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم

المسألة الثانية وقت الاختيار بعرفة من زوال الشمس الى الغروب بذهاب الحمرة المشرقية من ترك شيئا منه عالما عامدا فقد اثم وتم حجه وان جاء بالاضطراري لما عرفت ووقت الاضطراري الى طلوع الفجر من يوم النحر بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في ك وغيرها الاجماع عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص نعم الواجب من الوقوف الاضطراري مسمى الكون بعرفات ليلا ولا يجب الاستيعاب بل في محكي كره الاجماع عليه كما في محكي المنتهى نفي الخلاف فيه مضافا الى ما سمعته من النصوص المصرحة بالاجزاء به ولو قليلا فلا يتوهم كونه كوقت الاختياري في كون الركن مسماه والواجب الزائد على ذلك الى مطلع الفجر بناء على المختار نعم قد يتوهم بكونه مثله من فوات الحج بفوات المسمى مع العلم والعمد فانه كالركن الاختياري كما عساه يومي اليه صحيح الحلبي السابق مضافا الى قاعدة عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه بل لعله مقتضى اطلاقهم ان الركن مسماه الشامل للاختياري والاضطراري كما صرح به غير واحد من متأخري المتأخرين ووجهه ما عرفت بعد ان لم يكن فيما يدل على كفاية الاضطراري عموم يشمل ما نحن فيه لاختصاصه بغيره كما سمعت نعم في قواعد الفاضل ما عرفت من ان الوقوف الاختياري بعرفة ركن من تركه عامدا بطل حجه وربما اشعر منه عدم كون الاضطراري كذلك فلو تركه عمدا لم يبطل حجه وفيه منع واضح ويمكن ان يكون الوجه في اقتصاره بيان انه لا يجزي الاقتصار على الاضطراري عمدا بل من ترك الاختياري عمدا بطل حجه وان اتى بالاضطراري كما سمعت الكلام فيه والله العالم وكذا لا يتوهم ايضا من اطلاق كثير من النصوص السابقة كون وقت الاضطرار للوقوف بعرفة هو ما لا يفوت معه وقوف اختياري المشعر فلو تمكن منهما معا قبل طلوع الشمس كفى لوجوب تقييده بما في غيره من الوقوف ليلة النحر المعتضد بفتوى الاصحاب على وجه لا يعرف فيه خلاف وكيف كان فما عن الشيخ في ف من اطلاق ان وقت الوقوف بعرفة من زوال يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم العيد منزل على ما عرفت من التفصيل الذي ذكره في باقي كتبه فما عن ابن ادريس من ان هذا القول مخالف لاقوال علمائنا وانما هو قول لبعض المخالفين اورده الشيخ في كتابه ايرادا لا اعتقادا في غير محله ضرورة كون مراد الشيخ بيان مطلق الاختياري والاضطراري ومن هنا قال في المخ التحقيق ان النزاع هنا لفظي فان الشيخ قصد الوقوف الاختياري وهو من زوال الشمس الى غروبها والاضطراري وهو من الزوال الى طلوع الفجر فتوهم ابن ادريس ان الشيخ قصد بذلك الوقت الاختياري فاخطأ في اعتقاده ونسب الشيخ الى تقليد بعض المخالفين مع ان الشيخ من اعاظم المجتهدين وكبيرهم ولا ريب في تحريم التقليد للمحق من المجتهدين فكيف بالمخالف الذي يعتقد المقلد انه مخطئ وما هذه الا جهالة منه واجتراء على الشيخ ره

المسألة الثالثة من نسي الوقوف بعرفة رجع فوقف بها ولو الى طلوع الفجر من يوم النحر اذا عرف انه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس بلا خلاف ولا اشكال لما عرفته سابقا ولو غلب على ظنه الفوات اقتصر على ادراك المشعر قبل طلوع الشمس وقد تم حجه نصا وفتوى ثم قد يستفاد من قول المص اذا عرف الخ عدم وجوب العود الى عرفات مع التردد في ذلك وهو كذلك للاصل وقوله عليه السلام في صحيح معوية بن عمار المتقدم ان ظن انه يأتي عرفات فيقف قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها واحتمل الشارح وجوب العود مع التردد تقديما للوجوب الحاضر وهو ضعيف وفيه ان صحيح معوية بن عمار السابق وان كان قد علق اتيان عرفة فيه على الظن لكن علق فيه عدم الاتيان على ظن ذلك ايضا نعم في خبر ادريس يعلقون ذلك على خشية الفوات الذي لا ريب في تحققه مع التردد على انه بناء على توقف صحة الحج على ادراك احد الاختياريين يكفي به عند ارادة اقتصاره على المشعر ضرورة ان في تركه تعريضا لفوات الاختياريين الموجب لفوات الحج وبذلك ترجح مراعاته على اضطراري عرفة كما هو واضح وكذا يتم حجه لو نسي الوقوف بعرفات مثلا ولم يذكر الا بعد الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة المصرحة باجزاء اختياري المشعر مع فوات الوقوف بعرفة بقسميه

المسألة الرابعة اذا وقف بعرفات قبل الغروب ولم يتفق له ادراك المشعر الا قبل الزوال صح حجه بادراك اختياري عرفة واضطراري المشعر بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي منها صحيح معوية قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل افاض من عرفات الى منى قال فليرجع فليأت جمعا فيقف بها وان كان الناس قد افاضوا من جمع وموثق يونس بن يعقوب قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل افاض من عرفات فمر بالمشعر فلم يقف حتى انتهى الى منى ورمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار قال يرجع الى المشعر فيقف به ثم يرجع ويرمي جمرة العقبة وصحيح معوية عنه ايضا من افاض من عرفات الى منى فليرجع وليأت جمعا وليقف بها وان كان قد وجد الناس قد افاضوا من جمع بل في ك هنا

لو فرض عمد

لو فرض عدم ادراك المشعر اصلا صح ايضا فان اختياري احدهما كاف بل قال في موضع آخر لا خلاف في الاجزاء باحد الموقفين الاختياريين لكن اشكله سبطه بانتفاء ما يدل على الاجزاء بادراك اختياري عرفة خاصة مع ان الخلاف في المسألة متحقق فان المرتضى صرح بعدم الاجزاء بذلك وهذه عبارته ولو ادرك احد الموقفين اختيارا وفاته الآخر مطلقا فان كان الفائت هو عرفات فقد صح حجه لادراك المشعر وان كان هو المشعر ففيه تردد اقربه الفوات قال في س ولو ادرك احد الاختياريين وفاته الآخر اختيارا واضطرارا فان كان الفائت هو عرفة صح الحج وان كان هو المشعر ففي ادراك الحج اشكال ونحوه في كره فعلم من ذلك ان الاجزاء بادراك اختياري عرفة ليس اجماعيا كما ذكره الشارح وان المتجه فيه عدم الاجزاء لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وانتفاء ما يدل على الصحة مع هذا الاخلال قلت قد نفى عنه الخلاف في المنتهى ايضا وعن جماعة نسبته الى الشهرة منهم المحدث المجلسي ره والسيد نعمة الله الجزائري في شرح تهذيب وشارح المفاتيح بل عن الاخير عن بعضهم الاجماع عليه وفي خيرة ولعله المعروف بين الاصحاب بل في الرياض انه عزاه في خيرة اليهم مشعرا بعدم خلاف فيه كما هو ظاهر الخ وقواه ايضا بل ستسمع تصريح المص والفاضل في عد وغيرهما بعدم بطلان الحج مع نسيان الوقوف بالمشعر ان كان قد وقف بعرفة كالمحكي عن ير والجامع ود والتبصرة وس واللمعة وغيرها بل هو صريح الفاضل في ير وهي ايضا يكون رجوعا عن الاول وبه يتم نفي الخلاف حج كل ذلك مضافا الى النبوي الحج عرفة والمروي في طرقنا الحسنة الحج الاكبر الموقف بعرفة ورمي الجمار والصحيح او الحسن عن محمد بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى فقال الم ير الناس لم يكونوا بمنى حين دخلها قلت فانه جهل ذلك قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا بأس ومرسل محمد بن يحيى الخثعمي عنه ايضا فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت حتى اتى منى قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا بأس به والى دفع الخطاء والنسيان ومعذورية الجاهل خصوصا في الحج بل قيل والى صحيح حريز عن الصادق عليه السلام على ما رواه الكليني والشيخ وعلي بن رئاب عنه عليه السلام على ما رواه الصدوق من افاض من عرفات مع الناس ولم يبت معهم بجمع ومضى الى منى متعمدا او مستخفا فعليه بدنة وان كان لا يخلو من نظر وعلى كل حال فلا ينافي ذلك عموم الصحيح اذا فاتك المزدلفة فقد فاتك الحج والمرسل الوقوف بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة ومفهوم جملة من النصوص من ادرك جمعا اما مطلقا او قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج ضرورة وجوب تخصيص ذلك كله بغير الجاهل الذي وقف اختياري عرفة الملحق به الناسي والمضطر بعدم القول بالفصل وباحتمال ارادة الجهل بالحكم بل هو الظاهر ولا ريب في انه لو نسبه النسيان منه بل يمكن ارادة ما يعم النسيان من الجهل فيه خصوصا بعد ملاحظة ما عرفت من الشهرة العظيمة وعدم الخلاف المحقق نقلا ان لم يكن تحصيلا وما ذكره الشيخ من الطعن في خبر محمد بن يحيى بانه رواه تارة بواسطة واخرى بدونها وانه محمول على من وقف بالمزدلفة شيئا يسيرا دون الوقوف التام الذي متى فعله الانسان كان افضل واكمل لا داعي له خصوصا بعد انجباره بما سمعت على انه لا حاجة الى حمله على ما ذكره بعد ان كان موافقا لما عرفت مع انه كالصريح في عدم وقوفه شيئا من الاختياري نعم قد يتوقف باعتبار وقوف شيء يسير من الليل ولو حال اجتيازه فيه في الصحة في الفرض بخلاف ما اذا لم يحصل له كون فيه اصلا بان مضى الى منى من دون مروره بالمشعر اصلا فانه يبطل لعدم نص ولا دليل الصحة لم وربما يؤيد في الجملة ما رواه الشيخ والصدوق عن حماد بن عثمان في الصحيح والكليني معه في الضعيف عن محمد بن حكيم قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة تكون مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هم الى منى لم ينزل بهم جمعا قال اليس قد صلوا بها فقد اجزأهم قلت فان لم يصلوا بها قال فذكروا الله فيها فان كان قد ذكروا الله فيها فقد اجزأهم الا انه لا وجه لقول احد من الاصحاب المتأخرين ومتأخريهم الاصحاب خبره فانه اعتبر في الصحة في الفرض ذلك بل يخرج حينئذ عن موضوع المسألة الذي هو ادراك موقف عرفة خاصة ضرورة كونه على الفرض قد ادرك الموقفين لما تعرفه ان شاء الله ان موقف المشعر الركني الكون به آنا ما ليلا او نهارا الى طلوع الشمس وان وجب مع ذلك الكون بعد طلوع الفجر لكنه ليس كما مع الوقوف ليلا فتدبر جيدا وعلى كل حال فقد ظهر لك مما ذكرناه النظر فيما سمعته من ك والله العالم

المسألة الخامسة اذا لم يتفق له الوقوف بعرفات نهارا فوقف بها ليلا ثم لم يدرك المشعر حتى تطلع الشمس فوقف به قبل الزوال فمقتضى الحكم من ير وط انه قد فاته الحج واختاره في فع للنصوص المستفيضة المتضمنة ان من لم يدرك الناس بالمشعر قبل طلوع الشمس من يوم النحر فلا حج له فانها شاملة للفرض بل ولمن ادرك اختياري عرفة ايضا وان كان قد خرج بما عرفته وغيره من الاجماع بخلاف الفرض وغيره لكن فيه انها ظاهرة كما لا يخفى على من لاحظها فيمن لم يدرك الا ذلك لا المفروض الذي فيه ادراك اضطراري عرفة معه على انها معارضة بالمعتبرة المستفيضة المتضمنة ان من ادرك المشعر قبل الزوال من يوم النحر فقد ادرك الحج وتقييدها بمن ادرك مع ذلك اختياري عرفة ليس باولى من تقييد الاولى بمن لم يدرك غيره مطلقا حتى الاضطراري منها بل هو اولى من وجوه منها الشهرة ومنها ما قيل من ان هذه معتبرة الاسانيد جملة بل صحاح مستفيضة بخلاف تلك الضعيفة اسانيد جملة عدا صحيح حريز سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل وهو ظاهر في عدم ادراك عرفات مطلقا كل ذلك مضافا الى خصوص صحيح الحسن العطار عن ابي عبد الله عليه السلام اذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فاقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد افاضوا فليقف قليلا بالمشعر الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه ومن هنا قيل والقائل الشيخ في كتب الصدوق والاسكافي والسيد وابن حمزة والحلبيون والفاضل وغيرهم بل الاكثر بل المشهور يدرك ولو قبل الزوال وهو حسن بل الاقوى لما عرفت بل ينبغي القطع به بناء على القول بادراك الحج بادراك اضطراري المشعر النهاري خاصة كما هو المحكي عن ابن الجنيد وبابويه في علل الشرائع والسيد والحلبيين وجملة من المتأخرين كثاني الشهيدين وسبطه لقول الصادق عليه السلام في صحيح جميل من ادرك الموقف بجمع يوم النحر قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج وحسنه وصحيح اسحق بن عمار من ادرك المشعر الحرام يوم النحر قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج وصحيح معوية اذا ادركت الزوال فقد ادركت الموقف وموثق اسحق من ادرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج وصحيح جميل ايضا المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر وفي الصحيح جاءنا رجل بمنى فقال اني لم ادرك الناس بالموقفين فقال له عبد الله بن المغيرة فلا حج لك وسأل اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على ابي الحسن عليه السلام فسأله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج وفي الموثق سألت ابا الحسن عن رجل عرض له سلطان فاخذه

يوم عرفة قبل ان يعرف فبعث به الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع قال يلحق بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمى ويذبح ولا شئ عليه قلت فان خلى عنه
يوم النفر كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان كان دخل
مكة مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا حلق راسه وعن فخر الدين وثانى الشهيدين الاستدلال عليه ايضا بصحيحة عبد الله بن مسكان عن الكاظم ع اذا ادرك مزدلفة
فوقف بها قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج الا انى لم اجده فى شئ من الاصول التى وصلت الينا كما اعترف به غير واحد ممن تاخر عنهما بل فى ك الظاهر انها رواية
عبد الله بن المغيرة فوقع السهو فى ذكر الابن قال النجاشى روى انه اى عبد الله بن مسكان لم يسمع من الصادق ع الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج وقال الكشى
محمد بن مسعود قال حدثنى محمد بن ابى نصر قال حدثنى محمد بن عيسى عن يونس قال لم يسمع حريز بن عبد الله عن ابى عبد الله ع الا حديثا او حديثين وكذلك عبد الله بن
مسكان لم يسمع الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج وكان من ادرى اصحاب ابى عبد الله ع وكان اصحابنا يقولون من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك
الحج فحدثنى محمد بن ابى عمير واحسبه رواه له من ادركه قبل الزوال من يوم النحر لكن لكنه نقلا ان لم يكن تحصيلا العمدة بل من هى كالخ والتنقيح انه موضع وفاق وصحيح
الحلبى سالت ابا عبد الله ع عن الرجل ياتى بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان فى مهل حتى ياتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس
فى المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى ياتى عرفات وان قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده وقد تم حجه اذا ادرك المشعر
الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وصحيح حريز سالت ابا عبد الله ع
عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل وصحيحة الاخرى مع
زيادة كيف يصنع قال يطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان شاء اقام بمنى مع الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس فى شئ وصحيح ضريس بن اعين
سالت ابا جعفر ع عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة ويطوف ويسعى بين الصفا
والمروة وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فعليه الحج من قابل وخبر محمد بن سنان سالت ابا الحسن ع عن الذى
اذا ادرك الناس فقد ادرك الحج فقال اذا اتى جمعا والناس بالمشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج ولا عمرة له وان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس فهى
عمرة مفردة ولا حج له فان شاء ان يقيم بمكة اقام وان شاء ان يرجع الى اهله رجع وعليه الحج من قابل وقوى اسحق بن عبد الله سالت ابا الحسن ع عن رجل دخل
مكة مفردا للحج فخشى ان يفوته الموقفان فقال له يومه الى طلوع الشمس من يوم النحر فاذا طلعت الشمس فليس له حج قلت كيف يصنع باحرامه فقال ياتى مكة
فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة فقلت له اذا صنع ذلك فما يصنع بعد قال ان شاء اقام بمكة وان شاء رجع الى الناس بمنى وليس معهم فى شئ
فان شاء رجع الى اهله وعليه الحج من قابل وخبر محمد بن فضيل سالت ابا الحسن ع عن الحد الذى اذا ادركه الرجل ادرك الحج قال اذا اتى جمعا والناس بالمشعر قبل
طلوع الشمس فقد ادرك الحج ولا عمرة له فان لم يات جمعا حتى تطلع الشمس فهى عمرة مفردة ولا حج له فان شاء اقام وان شاء رجع وعليه الحج من قابل بل قد
يدل عليه ايضا قول الصادق ع فى صحيح الحلبيين اذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج وغيره بناء على انصرافه للاختيارى منها بل عن المفيد الاخبار بذلك متواترة
والرواية بالاجزاء نادرة ومنه مضافا الى ما سمعت من محكى الاجماع وغيره يعلم توجه هذه النصوص على السابقة خصوصا بعد احتمال جملة منها ارادة ما
انه بذلك يدرك الموقف كما اومى اليه صحيح معوية بن عمار وح لا يكون دالا على الاجزاء به مع فرض عدم ادراك غيره كما هو محل البحث على انها اجمع من المطلق
او العام المقيد والمخصص بهذه النصوص حتى صحيح ابن المغيرة فانه وان اشتمل على فوات الموقفين الا انه يمكن ارادة الاختيارى منه دون الاضطراريين لا
ينافى ذلك ما فى هذه النصوص من عمومها لمن ادرك موقف عرفة ايضا بعد ما سمعت من الادلة على تخصيصها به وعلى كل حال فلا ريب فى الرجحان بجانب
هذه النصوص من وجوه ومن الغريب ما فى ك من ركاب التاويل فيها بارادة نفى الكمال من نفى الحج فيها وارادة الندب من الامر بالعمرة بل ومن الامر بالحج من قابل مع
انك قد عرفت رجحانها على المعارض الذى لا جابر لضعفه من وجوه كما عرفت والله العالم ومن ذلك كله وما يظهر لك ان اقسام الوقوفين بالنسبة الى الاختيار
والاضطرار ثمانية ولو جعل الوقوف الليلى للمشعر قسما على حدة تصير احد عشر خمسة مفردة وهى اختيارى عرفة خاصة وقد عرفت ان الاقوى صحة الحج معه اضطرارى
خاصة وفى س انه غير مجز ولا اعرف احدا وعن جبره لا اعرف فيه خلافا بل عن جماعة الاجماع عليه فما فى المفاتيح من نسبته الى الشهرة مشعرا بوجود خلاف فيه فى غير محله اللهم
الا ان يريد كلام الاسكافى ولا ريب فى ضعفه الثالث ان يدرك ليلة المشعر خاصة والظ عدم الاجزاء بناء على الحمار لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه نعم قد يقال
بالتحقق بناء عليها بادراك اضطرارى المشعر النهارى خاصة ضرورة اولوية ذلك منه باعتبار ان فيه شائبة الاختيار لاكتفاء به للمراة اختيارا ولغيرها كما
مر وما كان لحكى عن ثانى الشهيدين ذلك وان تردد فيه سبطه باعتبار اختصاص ذلك بنص لا يشمل الاضطرارى الليلى وهو كك نعم قد يستدل له باطلاق
خبر مسمع الاتى الدال على صحة حج من افاض من المشعر عامدا قبل الفجر وعليه جبر بشاة الا انه غير نقى السند لا جابر له فى خصوص هذا الفرد منه وهو من لم يدرك
الا هذا الاضطرارى بل يمكن دعوى ظهوره فيمن ادرك معه وقوف عرفة بل والاختيارى منه وقد عرفت الصحيح فلاحظ وتامل الرابع ان يدرك اختيارى المشعر
خاصة ولا اشكال فى الصحة كما عرفت بل فى س انه خرج الفاضل وجها باجزاء اختيارى المشعر وحده دون اختيارى عرفة ولعله لقول الصادق ع الوقوف بالمشعر فريضة
وبعرفة سنة وقوله اذا فاتتك مزدلفة فاتك الحج ويعارض بما اشتهر من قول النبى ص الحج عرفة وامكان الادراك الاجماع وتفرع عليه اختيارى المشعر لو تعارضا
ولا يمكن الجمع بينهما وان تساويا بينهما تخير ولو قيل بترجيح عرفات لان المخاطب به الا ان كان قويا وعلى كل حال فلا ريب فى ضعف التخريج المزبور فى حال العمد
الخامس ان يدرك اضطرارية النهارى خاصة وفيه البحث السابق وقد عرفت ان الاقوى فيه عدم الصحة فيكون الباطل من الاقسام الخمسة قسمان واما الستة
المركبة فالاول ان يدرك الاختياريين الثانى اختيارى عرفة مع اضطرارى المشعر الليلى الثالث اختيارى عرفة مع اضطرارى المشعر النهارى الرابع ان
يدرك اضطرارى عرفة مع اضطرارى المشعر الليلى الخامس ان يدرك اضطرارى عرفة مع اختيارى المشعر السادس ان يدرك الاضطراريين والاقوى الصحة

فى الجميع مع فرض عدم الترك للاختيارى عمدا والا بطل حجه كما عرفت واما المندوبات فكثيرة منها الوقوف فى ميسرة الجبل لقول الصادق ع فى صحيح معوية قف فى ميسرة
الجبل فان رسول الله ص وقف بعرفات فى ميسرة الجبل فلما وقف جعل الناس يبتدرون اخفاف ناقته فيقفون الى جانبه فنحاها ففعلوا مثل ذلك فقال
ايها الناس انه ليس موضع اخفاف ناقتى الموقف ولكن هذا كله موقف واشار بيده الى الموقف ففعل مثل ذلك فى المزدلفة الحديث ومنها ان يكون فى السفح
لقوله ع ايضا فى خبر مسمع عرفات كلها موقف وافضل الموقف سفح الجبل والمراد بالسفح الاسفل حيث ينصب فيه الماء وقيل عليه موثق اسحق سالت ابا ابرهيم ع
عن الوقوف بعرفات فوق الجبل احب اليك ام على الارض فقال على الارض وعن القاموس السفح عرض الجبل المضطجع او اصله او اسفله كما ان المراد بميسرة الجبل
بالنسبة الى القادم من مكة كما فى ك ومنها الدعاء المتلقى عن اهل البيت ع كدعاء الحسين المعروف ودعاء ولده زين العابدين فى الصحيفة ودعاء النبى ص الذى
علمه لعلى ع كما فى مرسل ابن سنان عن الصادق ع قال الا اعلمك دعاء يوم عرفة وهو دعاء من كان قبلى من الانبياء تقول لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لا يموت بيده الخير وهو على كل شئ قدير اللهم لك الحمد كما تقول وخيرا مما نقول وفوق ما يقول القائلون اللهم لك
صلوتى ونسكى ومحياى ومماتى ولك تراثى وبك حولى ومنك قوتى اللهم انى اعوذ بك من الفقر ومن وسواس الصدر ومن شتات الامر ومن عذاب القبر اللهم
انى اسالك خير الرياح واعوذ بك من شر ما يجئ به الرياح واسالك خير الليل وخير النهار اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى وبصرى نورا وفى لحمى ودمى
وعظامى وعروقى ومقعدى ومدخلى ومخرجى نورا يا رب يوم القاك انك على كل شئ قدير او غيره من الادعية قال الباقر ع فى خبر ابى الجارود وليس
فى شئ من الدعاء عشية عرفة شئ موقت وسند ضعيف مع الامر بالدعاء بما احب وان يدعو لنفسه ولوالديه وللمؤمنين فى ثلث اقلهم اربعون وان لم
اجد به هنا نصا وعلى كل حال فهو يوم شريف كثير البركة بل عن الحلبى يلزم افتتاحه بالنية وقطع زمانه بالدعاء والتوبة والاستغفار ولعله
لظاهر الامر فى الاخبار المحمول على ارادة الندب منه وخصوص خبر جعفر بن عامر بن عبد الله بن جذاعة الازدى عن ابيه قال للصادق ع رجل وقف فى الموقف
فاصابته دهشة الناس فبقى ينظر الى الناس ولا يدعو حتى افاض الناس قال يجزيه وقوفه ثم قال اليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر وقنت ودعا قال بلى قال فعرفات
كلها موقف وما قرب من الجبل فهو افضل الذى هو كما ترى لا صراحة فيه بل ولا ظهور بذلك بل استدل به الفاضل على عدم الوجوب ولعله لقوله يجزيه وقوفه
وان كان فيه ان ذلك غير مناف لوجوب الدعاء فالمتحقق عدم دلالة على كل منهما وخصوصا بالنسبة الى قطع الزمان جميعه كخبر ابى يحيى زكريا الموصلى سالت
العبد الصالح ع عن رجل وقف بالموقف فاتاه نعى ابيه او نعى بعض ولده قبل ان يذكر الله تعالى بشئ او يدعو فاشتغل بالجزع والبكاء عن الدعاء ثم افاض الناس
فقال لا ارى عليه شيئا وقد اساء فليستغفر الله اما لو صبر واحتسب لافاض من الموقف بحسنات اهل الموقف جميعا من غير ان ينقص من حسناتهم شيئا بناء على
ان المراد بالاساءة فيه والاستغفار من حيث الجزع ونحوه ولكن الانصاف عدم خلو الاول عن ظهور فى الاجزاء بالوقوف المجرد وانه لا يجب فيه غيره وعن القاضى
وجوب الذكر والصلوة على النبى واله واستدل له بالامر فى الاية واجيب بعدم كونه للوجوب وبان المامور به انما هو الذكر عند المشعر الحرام وعلى بهيمة الانعام فى
ايام معدودات وقد فسرت فى الاخبار بالعيد وايام التشريق والذكر فيها بالتكبير عقيب الصلوات وبعد قضاء المناسك فيحمل التكبير المذكور وغيره نعم قال
الصادق ع فى صحيح معوية السابق فاذا وقفت بعرفات فاحمد الله وهلله ومجده واثن عليه وكبره مائة مرة واقرا قل هو الله احد مائة مرة وتخير لنفسك من الدعاء
ما احببت واجتهد فانه يوم دعاء ومسئلة وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان الشيطان لن يذهلك فى موطن قط احب اليه من ان يذهلك فى ذلك الموضع واياك
ان تشتغل بالنظر الى الناس واقبل قبل نفسك وليكن فيما تقول اللهم رب المشاعر كلها فك رقبتى من النار واوسع على من رزقك الحلال وادرء عنى شر فسقة
الجن والانس اللهم لا تمكر بى ولا تخدعنى ولا تستدرجنى يا اسمع السامعين ويا ابصر الناظرين ويا اسرع الحاسبين ويا ارحم الراحمين اسئلك ان تصلى على محمد
وال محمد وان تفعل بى كذا وكذا وليكن فيما تقول وانت رافع يديك الى السماء اللهم حاجتى اليك التى ان اعطيتنيها لم يضرنى ما منعتنى وان منعتنيها لم ينفعنى
ما اعطيتنى اسئلك خلاص رقبتى من النار اللهم انى عبدك وملك ناصيتى بيدك واجلى بعلمك اسئلك ان توفقنى لما يرضيك عنى وان تسلم منى مناسكى
التى اريتها خليلك ابرهيم ع ودللت عليها نبيك محمدا ص وليكن فيما تقول اللهم اجعلنى ممن رضيت عمله واطلت عمره واحييته بعد الموت حيوة طيبة وفى خبره الاخر
عنه ايضا وانما تعجل الصلوة وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة ثم تاتى الموقف وعليك السكينة والوقار فاحمد الله وهلله ومجده واثن عليه
وكبره مائة مرة وسبحه مائة مرة واقرا قل هو الله احد مائة مرة ساق الحديث الى قوله واقبل قبل نفسك ثم قال وليكن فيما تقول اللهم انى عبدك فلا تجعلنى من اخيب وفدك
وارحم مسيرى اليك من الفج العميق وليكن فيما تقول اللهم رب المشاعر كلها فك رقبتى من النار واوسع على من رزقك الحلال وادرء عنى شر فسقة الجن والانس
اللهم لا تمكر بى ولا تخدعنى ولا تستدرجنى وتقول اللهم انى اسئلك بحولك وجودك وكرمك ومنك وفضلك يا اسمع السامعين ويا ابصر الناظرين الحديث
الخ وزاد ويستحب ان يطلب عشية عرفة بالعتق والصدقة اى يطلب فضلها بذلك لظاهر الامر فيه وفى غيره بالتعجيل وترك النوافل والرواتب انه يوم دعاء وذكر
لا يوم صلوة لكن فى خبر ابى بلال رايت ابا عبد الله ع اتى بجمع من نواة فكان يصلى بقل هو الله احد مائة ركعة وختمها باية الكرسى فقلت جعلت فداك ما
رايت احدا منكم صلى هذه الصلوة هنا فقال ما شهد هذا الموضع نبى ولا وصى نبى الا صلى فيه هذه الصلوة ولعل المراد صلوتها فى العمر مرة وكيف كان ففى
صحيح ابن ميمون عنه ايضا ان رسول الله ص وقف بعرفات فلما همت الشمس ان تغيب قبل ان يندفع قال اللهم انى اعوذ بك من الفقر ومن تشتت الامر ومن شر ما
يحدث لى بالليل والنهار امسى ظلمى مستجيرا بعفوك وامسى خوفى مستجيرا بامانك وامسى ذلى مستجيرا بعزك وامسى وجهى الفانى مستجيرا بوجهك الباقى يا خير من
سئل ويا اجود من اعطى جللنى برحمتك والبسنى عافيتك واصرف عنى شر جميع خلقك قال عبد الله بن ميمون وسمعت ابى يقول يا خير من سئل ويا اوسع من اعطى
ويا ارحم من استرحم ثم سل حاجتك وفى خبر ابى بصير عنه ايضا اذا اتيت الموقف فاستقبل البيت وسبح الله مائة مرة وكبر الله مائة مرة وتقول ما شاء الله

لاحول ولا قوة الا بالله مائة مرة وتقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير
مائة مرة ثم تقرأ عشر آيات من اول سورة البقرة ثم تقرأ قل هو الله احد ثلث مرات وتقرأ آية الكرسي حتى تفرغ منها ثم تقرأ آية السخرة ان ربكم الله الذي خلق
السموات والارض في ستة ايام الى قوله قريب من المحسنين ثم تقرأ قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس حتى تفرغ منها ثم تحمد الله على كل نعمة انعم عليك وتذكر
النعم واحدة واحدة ما احصيت منها وتحمده على ما انعم عليك من اهل ومال وتحمد الله على ما ابلاك وتقول اللهم لك الحمد على نعمائك التي لا تحصى بعدد ولا تكافى
بعمل وتحمده بكل آية ذكر فيها الحمد لنفسه في القرآن وتسبحه بكل تسبيح ذكر به نفسه في القرآن وتكبره بكل تكبير كبر به نفسه في القرآن وتهلله بكل تهليل هلل به نفسه في
القرآن وتهلله بكل تهليل هلل به نفسه في القرآن وتصلي على محمد وآل محمد وتكثر منه وتجتهد فيه وتدعو الله بكل اسم سمى به نفسه في القرآن وبكل اسم تحسنه و
تدعوه باسمائه التي في آخر الحشر وتقول اسئلك يا الله يا رحمن بكل اسم هو لك واسئلك بقوتك وقدرتك وعزتك وبجميع ما احاط به علمك وبجمعك و
باركانك كلها وبحق رسولك صلوات الله عليه وآله وباسمك الاكبر الاكبر وباسمك العظيم الذي من دعاك به كان حقا عليك ان تجيبه وباسمك الاعظم الاعظم الاعظم
الذي من دعاك به كان حقا عليك ان لا ترده وان تعطيه ما سأل ان تغفر لي جميع ذنوبي في جميع علمك بي وتسأل الله حاجتك كلها من امر الدنيا والآخرة وتسأل
اليه الوفادة في المستقبل في كل عام وتسأل الله الجنة سبعين مرة وتتوب اليه سبعين مرة وليكن من دعائك اللهم فكني من النار واوسع علي من رزقك الحلال
الطيب وادرء عني شر فسقة الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم فان نفد هذا الدعاء ولم تغرب الشمس فاعد من اوله الى آخره ولا تمل من الدعاء والتضرع والمسألة
ومنه يستفاد جملة من المندوبات وقال ابرهيم بن هاشم رأيت عبد الله بن جندب بالموقف فلم ار موقفا كان احسن من موقفه ما زال مادا يديه الى السماء ودموعه
تسيل على خديه حتى تبلغ الارض فلما انصرف الناس قلت يا ابا محمد ما رأيت موقفا قط احسن من موقفك قال والله ما دعوت الا لاخواني وذلك ان ابا الحسن موسى
بن جعفر ع اخبرني انه من دعا لاخيه بظهر الغيب نودي من العرش ولك مائة الف ضعف مثله فكرهت ان ادع مائة الف ضعف مضمونة لواحدة لا ادري تستجاب ام لا
وعن ابرهيم بن ابي البلاد وعبد الله بن جندب قال كنت في الموقف فلما افضت لقيت ابرهيم بن شعيب فسلمت عليه وكان مصابا باحدى عينيه واذا عينه الصحيحة حمراء كانها
علقة دم فقلت له قد اصبت باحدى عينيك انا والله مشفق على عينك الاخرى فلو قصرت من البكاء قليلا فقال لا والله يا ابا محمد ما دعوت لنفسي اليوم بدعوة فقلت
فلمن دعوت قال دعوت لاخواني سمعت ابا عبد الله ع يقول من دعا لاخيه بظهر الغيب وكل الله به ملكا يقول ولك مثلاه فاردت ان اكون انا ادعو لاخواني ويكون الملك
يدعو لي لاني في شك من دعائي لنفسي ولست في شك من دعاء الملك لي ومنها ان يضرب خباءه بنمرة لقول الصادق ع في صحيح معوية فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة
وهي بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل الحديث وفي صحيحه الآخر الوارد في صفة حج النبي ص انه انتهى الى نمرة وهي بطن عرنة بحيال
الاراك فضرب قبته وضرب الناس اخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله ومعه فرسه وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم
ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ثم مضى الى الموقف الحديث وربما استظهر منها عدم انتقاله منها حتى تزول الشمس وح فهو مناف للقول بوجوب
الكون بها من اول الزوال وقد عرفت الكلام فيه سابقا مفصلا ومنها ان يقف على السهل المقابل للحزن لرجحان الاجتماع في الموقف والنظام ومنها ان يجمع
رحله ويضم متعه بعضها الى بعض ليأمن عليها من الذهاب ويتوجه بقلبه الى الدعاء ومنها ان يسد الخلل اي الفرج به وبنفسه بمعنى انه لا يدع بينه وبين اصحابه فرجة
لتستر الارض التي يقفون عليها قال الصادق ع في صحيح معوية فاذا رأيت خللا فسده بنفسك وراحلتك فان الله عز وجل يحب ان تسد تلك الخلال ودع بعض احتمال كون الجار
في به وبنفسه متعلقا بتجد في صفة الخلل والمعنى انه يسد الخلل الكائن بنفسه برحله بان يأكل ان كان جائعا ويشرب ان كان عطشانا وهكذا يفعل ببعيره ويزيل
الشواغل المانعة عن الاقبال والتوجه الى الله تعالى في الدعاء استحسنه في ك ومنه انه لا يبطئ على طعام لخبر سعيد بن يسار قال قال لي ابو عبد الله ع عشية من العشايا بمنى وهو
يحثني على الحج ويرغبني فيه يا سعيد ايما عبد رزقه الله رزقا من رزقه فاخذ ذلك الرزق فانفقه على نفسه وعلى عياله ثم اخرجهم قد ضحاهم بالشمس حتى يقدم بهم عشية عرفة
الى الموقف فيقيل الم تر فرجا تكون هناك فيها احد فقلت بلى جعلت فداك فقال يجيء بهم قد ضحاهم حتى يشعب بهم تلك الفرج فيقول الله تبارك وتعالى لا شريك
لي عبدي رزقته من رزقي فاخذ ذلك الرزق فانفقه فضحى به نفسه وعياله ثم جاء بهم حتى شعب بهم هذه الفرجة التماس مغفرتي فاغفر له ذنبه واكفيه ما اهمه قال سعيد
مع اشياء قالها نحوا من عشرة ومنها ان يدعو قائما لان افضل افراد الكون باعتبار كونه اقرب الى الادب اقرب لما ورد عنه نصا بالخصوص لكن ينبغي ان يكون ذلك
حيث لا يورث تعبا ينافي الخشوع والتوجه والا كان الافضل القعود على الارض والاقرار والتضرع بل لعل الاخير افضل مطلقا للاخبار والاعتبار هذا وربما ظاهر من
يحكى افضلية القيام في غير حال الدعاء معللا له بانه اشق ونحوه عن هى وفي محكي ت يجوز الوقوف بعرفة راكبا وقائما سواء وهو احد قولي الشافعي وذكر في الاملاء
وقال في القديم الركوب افضل واستدل بالاجماع والاحتياط وقال ان القيام اشق فينبغي ان يكون افضل وفي محكي كره عندنا ان الركوب والقعود مكروه بل يستحب
قائما داعيا بالمأثور وحكى عن احمد ان الركوب افضل اقتداء برسول الله وليكون اقوى على الدعاء وعن الشافعي قولان احدهما مثلك والآخر التساوي وعن هى انه اجاب
عن التأسي بجواز انه صلى الله عليه وآله انما فعل ذلك بيانا للجواز ولذا طاف راكبا مع انه لا خلاف في ان المشي افضل وفي كشف اللثام ولانه اراد ان يراه الناس ويسمعوا
كلامه وايضا ان خلاف التأسي عن المعارض مقتضى الوجوب ولا قائل به والمعارض كما سمعت نوح اسقط الرجحان ومنه انه لا تلازم وفي خبر محمد بن عيسى المروي عن قرب
الاسناد رأيت ابا عبد الله جعفر بن محمد ع بالموقف على بغلة رافعا يده الى السماء عن يسار والي الموسم حتى انصرف وكان في موقف النبي ص وظاهر كفيه الى السماء
وهو يلوذ ساعة بعد ساعة بسبابته لكن مع ذلك الاولى تركه لما سمعته من الاجماع في كره والامر سهل ويكره الوقوف في اعلى الجبل الذي قد عرفت ان الارض احب الى الكاظم
منه وللمعتبر بن خبر سماعة من معروفية كون الوقوف في الاسفل وان الصعود الى الجبل عند الضيق قال قلت لابي عبد الله ع اذا ضاقت عرفة كيف يصنعون قال
يرتفعون الى الجبل وتخلصا من شبهة التحريم المحكي عن القاضي لا لضرورة بل في س هو ظاهر ابن ادريس والله العالم وكذا عرفت انه يكره راكبا وقاعدا كما عرفت بل ربما
ظهر من كره الاتفاق على ذلك نعم قد يتجه باعتبار العوارض والله العالم وكذا يكره الوقوف بها بغير وضوء لخبر علي بن جعفر ع سأل اخاه عن الرجل هل يصلح له

ان يقف بعرفات على غير وضوء قال لا يصلح له الا وهو على وضوء وينبغي ان لا يرد فيه سائلا للمرسل كان ابو جعفر ع اذا كان يوم عرفة لم يرد سائلا الا انه ينبغي
للسائل ان لا يسأل فيه غير الله تعالى شأنه ففي المرسل سمع علي بن الحسين ع يوم عرفة سائلا يسأل الناس فقال ويحك اغير الله تسأل هذا اليوم انه ليرجى لما في
بطون الحبالى في هذا اليوم ان يكون سعيدا ويستحب ايضا الاجتماع للدعاء في غير عرفة في الامصار قال الصادق ع في حديث في يوم عرفة يجتمعون بغير امام في الامصار
يدعون الله عز وجل وقول علي ع لا عرفة الا بمكة يراد منه نفي الكمال لا المشروعية كما يدل عليه قوله ايضا لا عرفة الا بمكة ولا بأس بان يجتمعوا في الامصار يوم
عرفة يدعون الله تعالى ولعله الى ذلك اشار في س بقوله والتعريف بالامصار والرواية مبدلة ضعيفة وفي خبر زرارة عن ابي جعفر ع المروي عن العياشي سألته
عن قول الله عز وجل خذوا زينتكم عند كل مسجد قال عشية عرفة والله العالم والموفق والمؤيد **القول في الوقوف بالمشعر الحرام** المسمى بمزدلفة بكسر اللام وجمع
باسكان الميم ومواضع المشاعر التي هي مواضع المناسك والمشعر الحرام احدها وكسر الميم فيه لغة وفي القاموس المشعر الحرام وبكسر ميمه المزدلفة وعليه بناء اليوم و
وهم من قال جبلا بقرب من ذلك البناء ولعله اشار الى الفيومي في محكي المصباح المنير قال والمشعر الحرام جبل باخر مزدلفة واسمه قزح وميمه مفتوح على المشهور وبعضهم
يكسرها على التشبيه باسم الالة ونحوه في محكي مجمع البحرين قال هو جبل باخر مزدلفة واسمه قزح ويسمى جمعا ومزدلفة والمشعر الحرام وفي س في مسألة استحباب وطء
الصرورة المشعر برجله او بعيره وقد قال الشيخ هو قزح فيصعد عليه يذكر الله عنده وقال الحلبي يستحب وطء المشعر برجله وفي حجة الاسلام آكد قال ابن الجنيد يطا
بعيره المشعر الحرام قرب المنارة والظاهر انه المسجد الموجود الان ويمكن ان يكون من المشترك بين الكل والبعض او من باب تسمية الكل باسم الجزء وتسمع تمام الكلام
فيه ان شاء الله عند تعرض المص له وعلى كل حال ربما سمي المزدلفة باعتبار انه يتقرب فيها الى الله تعالى قال الصادق ع في صحيح معوية ما لله تعالى منسك احب الى الله تعالى
من موضع المشعر الحرام وذلك لانه يذل فيه كل جبار عنيد او لازدلاف الناس فيها الى منى بعد الافاضة او للمجيء الناس اليها في زلف من الليل كما في صحيح معوية او لانها
ارض مستوية مكنوسة وفي صحيح معوية عن الصادق ع في حديث ابرهيم ان جبرئيل ع انتهى به الى الموقف فاقام به حتى غربت الشمس ثم افاض به فقال يا ابرهيم ازدلف
الى المشعر الحرام فسميت مزدلفة وقال ايضا في خبر اسمعيل بن جابر وغيره سميت جمع لان آدم ع جمع فيها بين الصلوتين المغرب والعشاء والامر في ذلك سهل والله العالم
وكيف كان فالنظر في مقدمته وكيفيته اما المقدمة فيستحب الاقتصاد في سيره الى المشعر وان يقول اذا بلغ الكثيب الاحمر عن يمين الطريق اللهم ارحم موقفي وزد
في علمي وسلم لي ديني وتقبل مناسكي قال الصادق ع في صحيح معوية ان المشركين كانوا يفيضون من قبل ان تغيب الشمس فخالفهم رسول الله ص وافاض بعد غروب
الشمس قال وقال ابو عبد الله ع اذا غربت الشمس فافض مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض بالاستغفار ان الله عز وجل يقول ثم افيضوا من حيث افاض
الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا انتهيت الى الكثيب الاحمر عن يمين الطريق فقل اللهم ارحم موقفي وزد في علمي وسلم لي ديني وتقبل مناسكي
واياك والوجيف الذي يصنعه الناس فان رسول الله ص قال ايها الناس ان الحج ليس بوجيف الخيل ولا بايضاع الابل ولكن اتقوا الله تعالى وسيروا سيرا
جميلا لا توطئوا ضعيفا ولا توطئوا مسلما وتوأدوا واقتصدوا في السير فان رسول الله ص كان يكف ناقته حتى انه كان يصيب رأسها مقدم الرجل ويقول ايها
الناس عليكم بالدعة فسنة رسول الله ص تتبع قال معوية وسمعت ابا عبد الله ع يقول اللهم اعتقني من النار وكررها حتى افاض فقلت الا تفيض فقد افاض الناس
فقال اني اخاف الزحام واخاف ان اشرك في عنت انسان وهو دال على تمام ما ذكره المص وغيره بل هو دال على الاول من وجوه وقال ع ايضا في حسنة افض بالاستغفار فان الله
عز وجل يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم وان يؤخر صلوة المغرب والعشاء الى المزدلفة كما نص عليه ابو حمزة وابن ادريس وسعيد و
الفاضل وغيرهم بل هو معقد اجماع العلماء كافة في محكي هى وكره وهو الحجة على عدم الوجوب مضافا الى الاصل وقول الصادق ع في صحيح هشام بن الحكم لا بأس ان يصلي
الرجل المغرب اذا امسى بعرفة وخبر محمد بن سماعة سأله للرجل ان يصلي المغرب والعتمة في الموقف قال قد فعله رسول الله ص صلاهما في الشعب وفي صحيح ابن مسلم عنه
عثر جمل ابي بين عرفة والمزدلفة فنزل فصلى المغرب وصلى العشاء الآخرة بالمزدلفة التي لا داعي الى حملها على الضرورة التي هي خلاف الظاهر خلافا للشيخ في المحكي
عن معظم كتبه وابن حمزة بل في كشف اللثام حكايته عن الاكثر وان كان لا تحقق فيجب لمضمر سماعة لا تصلهما حتى تنتهي الى جمع وان مضى من الليل ما مضى وقول احدهما ع
في صحيح محمد بن مسلم لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا وان ذهب ثلث الليل وللاجماع في ف والاحتياط والجميع بالفضل والا كان مقتضى دليل الشيخ البطلان لو فعل
في الوقت وهو خلاف المتواتر من النصوص وكيف كان ففي المتن وغيره يؤخر ولو صار الى ربع الليل وعن الاكثر ومنهم الفاضل في محكي ير وكره وهى وان ذهب ثلث
الليل بل في الاخير اجماع العلماء عليه مضافا الى صحيح ابن مسلم السابق بل والى مضمر سماعة وان مضى من الليل ما مضى ولعله اليه اشار في محكي ف بما ارسله من انه روي
الى نصف الليل ولعل المراد تأخيرها الى خوف فوت وقت الاداء وبعد تنزيل الربع والثلث على الغالب يقرب منه قول ابن حمزة لا يجوز ان يصلي العشائين الا في المشعر
الا ان يخاف فوتهما بالخروج ونحو المضطر وان كان فيه ما لا يخفى وفي كشف اللثام ولعل من اقتصر على الربع نظر الى اخبار توقيت المغرب ليحمل الثلث على ان
يكون الفراغ من العشاء عنده ومنه يعلم ممن لا يرى ذلك وكيف كان فان منعه مانع عن الوصول الى المشعر قبل فوات الوقت صلى في الطريق بلا خلاف ولا اشكال
ويستحب ايضا الجمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين من غير نوافل بينهما وح فيؤخر نوافل المغرب الى ما بعد العشاء بلا خلاف اجده فيه بيننا بل في صريح
كره وعن غيرها الاجماع عليه قال الصادق ع في صحيح منصور صلوة المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامتين ولا تصل بينهما شيئا وقال هكذا صلى رسول الله ص
وفي خبر عنبسة بن مصعب سألت ابا عبد الله ع عن الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة فقال صلهما بعد العشاء لكن في صحيح ابان بن تغلب صليت خلف ابي عبد الله ع
المغرب بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الآخرة ولم يركع بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام فتنفل باربع ركعات واحتمال كون
الثانية في غير المزدلفة كما ترى نعم الظاهر ارادة بيان الجواز وان كان الفضل في الاول لا لانه ليس هو من وقت النافلة وقت الفريضة وان كان الاقوى جوازه بناء على
امتداد وقتها بامتداد وقت المغرب وان استحب تأخيرها عن العشاء لا انها تخرج وقتها بذهاب الشفق وكيف كان فللعامة قول بالجمع بينهما باقامتين من غير اذان
واقامة والثالث باذان واقامتين ورابع ان جمع بينهما في وقت الاولى فكما قلنا والا فباقامتين مطلقا اذا لم يرج اجتماع الناس والا فاذان وخامس باقامة للاولى

نقطة الجميع باطل لما عرفت ولا يجب هذا الجمع عندنا خلافا لابي حنيفة والثوري والله تعالى العالم واما الكيفية فالواجب النية على حسب ما عرفته في غيره والمراد انه
يجب النية في الوقوف بالمشعر ولا يجزي النية عند الاحرام كما عساه يظهر من المحكي عن الشيخ فانه وان كان احد افعال الحج الذي قد فرض نيته عند الاحرام فيه لا
ان ظاهر النص والفتوى بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل هو كلي كونه نسكا مستقلا حتى بالنسبة الى اعتبار النية فيه ولا مانع من كون جزئيته على هذا الوجه وربما
يظهر من بعض النصوص لا نية حصول الوقوف الواجب بالصلوة في الموقف والدعاء فيه وان لم يعلم انه الموقف لم يسم الوقوف ولكن قد يقال بصحة الحج مع ذلك و
ان فات الوقوف بخصوصه لفوات نيته فتامل جدا وكيف كان فحده اي المشعر ما بين المازمين الى الحياض الى وادي محسر بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في
بل في المدارك هو مجمع عليه بين الاصحاب وفي صحيح معوية حد المشعر الحرام من المازمين الى الحياض الى وادي محسر من المازمين نحوه مرسل الصدوق عن الصادق ع وفي
صحيح زرارة عن ابي جعفر ع انه قال للحكم بن عتيبة ما حد المزدلفة فسكت فقال ابو جعفر ع حدها ما بين المازمين الى الجبل الى حياض محسر وقال الصادق ع في خبر
ابي بصير حد المزدلفة من وادي محسر الى المازمين وقال ايضا في صحيح الحلبي في حد منى ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة وفي خبر اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع سالته عن حد
جمع قال ما بين المازمين الى وادي محسر والمازمان بكسر الزاء وبالهمز ويجوز التخفيف بالقلب الفا الجبلان بين عرفات والمشعر وفي الصحاح المازم كل
طريق ضيق بين جبلين ومنه سمي الموضع الذي بين جمع وعرفة المازمين وفي القاموس المازمان مضيق بين جمع وعرفة واخر بين مكة ومنى وظاهرهما ان المازمين
اسم لموضع مخصوص وان كان بلفظ التثنية وكيف كان فلا يجزي ان يجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل اي المازمين كما عن المقنعة والجامع وهي كره بلا خلاف
بل في ... هو مقطوع به في كلام الاصحاب بل عن المنتهى الاجماع عليه وفي موثق سماعة قلت لابي عبد الله ع اذا كثر الناس بجمع كيف يصنعون قال يرتفعون
الى المازمين وكان المصنف وغيره فهموا منه نحو ما سمعته بجبل ... الذي صرحوا بكراهة الصعود عليه من غير ضرورة ومن هنا قال في س ويكره الوقوف على الجبل
الا لضرورة وحرمه القاضي ولعل تخصيصه القاضي لتصريحه في المحكي عنه بوجوب ان لا يرتفع اليه الا لضرورة وكذا عن ابن حمزة بخلاف غيرهم الذين عبروا بنحو
ما في المتن الذي يمكن ارادة المعنى الاخص من الجواز منه بمعنى انه لا كراهة مع الضرورة بخلاف غير حال الضرورة فانه مكروه ولكن فيه انه مناف لما هو كالصريح
من النصوص السابقة من خروج المازمين عن المشعر الذي يجب الوقوف فيه ويمكن ان يريد الشهيد بل في كشف اللثام انه الظاهر بالجبل غير المازمين بل انما هو
جبل في خلال المشعر لا من حدوده خصوصا بعد قوله والظاهر ان ما قبل من الجبال من المشعر دون ما دبر منها ولا ريب في خروج القنة كما قبل منها بل ربما
استظهر من صحيح زرارة كون الجبل من الحد والداخلة على معنى زادة نعم ادما في المشعر من الجبل وغيره من قوله الى الجبل فيه بل قد يقال ان المراد بخبر سماعة الا انهما
اليهما من غير صعود عليهما ولذا اتى بالى دون على وح فلا يكون منافيا لما في النصوص السابقة من خروج المازمين من المشعر ولا حاجة الى ارتكاب جواز
الوقوف عليه مع خروجه للضرورة او حكم مع الكراهة وبدونها كما عرفت وربما يؤيد ذلك ما اخبر به المشاهد من انه لا يمكن الصعود الى قنته هذا ولكن
في الرياض ان السياق وكلام الاصحاب قرينة على كونه الى هنا بمعنى على فيكون استثناء للمازمين والجبل الخ ولا يخفى عليك ما فيه والله تعالى العالم ولو نوى الوقوف
ثم نام او جن او اغمي عليه صح وقوفه في ظاهر كلام الاصحاب لان الركن منه الذي يحصل بان يسير بعد النية ولذا لا يبطل حج من فاض عمدا من قبل طلوع الشمس فضلا
عن الخارج عن التكليف ولكن في المتن قيل لا يصح وقوفه وقد يعرف القائل كما اعترف به في ك نعم ذكر الشيخ في ط عبارة مقتضاها انه يعتبر الافاقة من الجنون
والاغماء في الموقفين ثم قال وكذلك حكم النوم سواء والاولى ان يقول يصح منه الوقوف بالموقفين وان كان نائما لان الغرض الكون فيه لا الذكر ولعل في كلامه
دلالة على عدم صحة الوقوف اذا عرض احد هذه الاعذار بعد النية كما هو المنقول في العبادة ولكن ما ذكره من عدم الفرق بين النوم والاغماء والجنون غير جيد لما
قد عرفت نحو هذا الكلام في الوقوف بعرفة والتحقيق الصحة مع حصول شيء من البطلان بلا نية رح فالاول اشبه ولذا قال في س هنا خاصها اي الواجب السلامة من
الجنون والاغماء والسكر والنوم في جزء من الوقت كما مر والله تعالى العالم ومن الواجب ايضا ان يكون الوقوف للرجل المختار بعد طلوع الفجر بلا خلاف اجده فيه بل في ك
وجزء وكشف اللثام وعن غيرها الاجماع عليه مضافا الى التاسي وقول الصادق ع في صحيح معوية اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل
وان شئت حيث تبيت فاذا وقفت فاحمد الله تعالى واثن عليه واذكر من الائه وبلائه ما قدرت عليه وصل على النبي ص وليكن من قولك اللهم رب المشعر الحرام فك رقبتي
من النار واوسع علي من رزقك الحلال وادرا عني شر فسقة الجن والانس اللهم انت خير مطلوب اليه وخير مدعو وخير مسئول ولكل وافد جائزة فاجعل جائزتي في موطني هذا ان تقيلني
عثرتي وتقبل معذرتي وتجاوز عن خطيئتي ثم اجعل التقوى من الدنيا زادي ثم افض حين يشرق لك ثبير وترى الابل موضع اخفافها وعن المفيد زيادة يا ارحم
الراحمين في اخره والصدق وجلالي ليبين في الاخرة قال وادع الله كثيرا لنفسك ولوالديك وولدك واهلك ومالك واخوانك المؤمنين والمؤمنات فانه موطن شريف
عظيم ومنه هو مرسل جميل لا باس بان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا ... على ارادة الاعم من الماس في المفهوم ولو لما عرفت لكن عن بعضهم ان وقت الاختيار
من ليلة النحر الى طلوع الشمس من يومها الاطلاق قول الصادق ع في صحيح هشام وغيره في التقدم من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس لا باس به والمتقدم من المزدلفة
الى منى يرمون الجمار ويصلون الفجر في منازلهم بمنى لا باس ... منع الا ان المتضمن وجوب شاة عليه لتاكيده عن امره بالرجوع واطلاق النصوص السابقة ان من ادرك
المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج وهو ظاهر الاكثر لحكمهم بجبر شاة فقط حتى حكي في هي اتفاق من عدا ابن ادريس عليه فيه ان الموجود في ئر ان الواجب فيه نية
الى ان قال واتبعها الوقوف بعد الفجر الى طلوع الشمس الاولى استئناف النية لم والمجزي منه ما هو ركن منها ولو افاض قبل طلوع الشمس ولما يجاوز محسر فلا
باس بل يستحب فان جاوزه اختيارا اثم ولا كفارة وقال الصدوق في ره عليه شاة وقال ابن ادريس يستحب المقام الى طلوع الشمس والاول اشهر ثم قال وسادسها كونه
ليلة النحر او يومه حتى طلع الشمس للمضطر الى زوال الشمس وقد ذكرنا سابقا ان في صحيح هشام جواز صلوة الصبح بمنى ولم يقيد بالضرورة ورخص النبي ص للنساء
والصبيان الافاضة ليلا وكذا يجوز للخائف فهو كالصريح في انه اضطراري للخائف والفرق بينه وبين ما بعد طلوع الشمس الى الزوال انه اضطراري مطلقا بخلافه
فانه اختياري للنساء ولا دلالة للقول ... على امتداد وقت الاختيار بل مراده وجوب الكون ليلة النحر ويومه الى ان تطلع الشمس على معنى ان الركن حصوله في

جزء منه ومن الغريب دعوى انه ظاهر الاكثر باعتبار حكمهم بصحة المفيض قبل الفجر عامدا مختارا مع الجبر بشاة اذا كان قد وقف بعرفة ومطلقا ضرورة كونه كالصريح في
حصول الاثم لذكرهم الجبر المراد به الكفارة المقتضية للاثم غالبا وصحيح هشام مخصوص بغيره بما دل على اعتبار الاضطرار من نص واجماع والسكوت في خبر مسمع لا يدل
على عدم الوجوب ضرورة احتماله امورا اكثرها منه سكوته عن الامر بالرجوع للمفيض من عرفات قبل مغيب الشمس مقتصرا على ذكر الكفارة ونصوص ادراك الحج لا تنافي
وجوب غير ذلك معه نعم روى علي بن عطية قال افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك وكان هشام خائفا فانتهينا الى جمرة العقبة طلوع الفجر فقال
لي هشام اي شيء احدثنا في حجنا فبينما نحن كذلك اذ لقينا ابا الحسن موسى ع وقد رمى الجمار وانصرف فطابت نفس هشام الا انه قضية في واقعة لا يعلم حالها مع احتمال
كون الامام معذورا ايضا وعلى كل حال فقد بان لك ان تفريع المص وغيره على ذلك حكم الافاضة قبل طلوع الفجر حيث قال فلو افاض قبله عامدا بعد ان كان
به ليلا ولو قليلا لم يبطل حجه اذا كان وقف بعرفات وجبره بشاة في محله بعد ان كان المراد من الجبر بها الاثم المترتب على ترك الواجب المزبور ووجهه بعد ان كان
المشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا حسن مسمع عن ابي عبد الله ع في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس فقال ان كان جاهلا فلا شيء
عليه وان كان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة المنجبر بما عرفت بصحيح هشام السابق بعد حمل نفي الباس فيه على ارادة بيان الصحة فيه مع الجبر بشاة للعامد
والملاك قوله من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج بناء على شموله للفرض فما عن الحلي وظاهر من بطلان الحج باعتبار فوات الركن عمدا الذي هو الوقوف
بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس ولو في جزء منه واضح الضعف ضرورة كون المدار في الركن على ما ثبت من الادلة وقد عرفت ان الثابت منها البطلان بترك المسمى عمدا
في ليلة النحر الى طلوع الشمس واما وجوبه بعد طلوع الفجر مع الوقوف ليلا الا انه واجب غير ركن اذ لا تلازم وما في ك من ان مجرد الحكم بوجوب الوقوف بعد الفجر
كاف في عدم تحقق الامتثال بدون الاتيان به الى ان تثبت الصحة مع الاخلال به من دليل خارج واضح الضعف بعد ما عرفت ثبوتها بحسن مسمع الذي قد عرفت
بصحته في غير هذا الموضع المنجبر مع ذلك المعتضد بما عرفت بل عن هي انه قول ابن ادريس لا نعرف له موافقا فكان خارقا للاجماع واحتمال كون المراد بحسن مسمع
بيان حكم الحاصل المفيض بعد طلوع الفجر وقبله فيكون نحو من مسئلة ذي العذر الذي ستعرف الكلام فيها لا داعي له بعد ما عرفت من الفتوى بظاهره مع ان
ذا العذر لا جبر عليه بشيء نعم قد يتوقف بعكسه لا لنه على التقييد المذكور في المتن فيصح حجه ان لم يكن وقف بعرفات الا ان الانصاف عدم خلوه عن ظهور في ذلك
لا اقل من ان يكون غير متعرض فيه للحكم من غير الجهة المزبورة فيبقى ما يقتضي القاعدة مما دل على وجوب الوقوف بعرفة وانه الحج بحاله ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه
من الاجزاء بالوقوف في جزء من الليل من الجبر بشاة اذا كان قد افاض قبل طلوع الفجر غير مسئلة المبيت ضرورة امكان القول بذلك وان لم نقل بوجوبه فيكفي
ح الوقوف ليلا ثم الافاضة فيه لكن يقوى وجوبه ايضا كما عن الاكثر للتاسي وقوله ع في صحيح معوية ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة بل لعل صحيحه الاخر
المتقدم سابقا دال عليه ايضا بل بما ظاهر منه المفروغية من ذلك كظهور ما عن غيره من النصوص قال الصادق ع في خبر عبد الحميد ابي الديلم لم سمي الابطح ابطح
لان ادم ع امر ان يتبطح في بطحاء جمع فانبطح حتى انفجر الصبح ثم امر ان يصعد جبل جمع وامر اذا طلعت الشمس ان يعترف بذنبه ففعل ذلك فارسل الله نارا من
السماء فقبضت قربان ادم ع فما عن كره من عدم وجوبه للاصل المقطوع بما عرفت وصحيح هشام المحمول على حال الضرورة وحسن مسمع المراد منه الاجزاء مع الاثم
بقرينة ما فيه من الجبر بشاة واضح الضعف بل في س الاشبه انه ركن عند عدم البدل من الوقوف نهارا فلو وقف ليلا الا غير وافاض قبل طلوع الفجر صح حجه
وجبره بشاة وان كان فيه ان ذلك غير المبيت ضرورة كفاية مسمى الكون اللهم الا ان يراد من المبيت ذلك كما في لك قال فيها والاقوى وجوب المبيت ليلا
والنية له عند الوصول والمراد به الكون بالمشعر ليلا وان كان لا يخلو من نظر وعلى كل حال فقد تلخص لك انه لو وقف ليلا وبعد طلوع الفجر فلا اشكال في
حصول الركن وكذا لو وقف بعد طلوع الفجر خاصة وان اثم بعدم المبيت بناء على وجوبه ولو وقف ليلا خاصة ثم بعد وقوفه بعد طلوع الفجر ولكن
حصل الركن منه بل اثم ايضا بعدم المبيت بناء على وجوبه مع فرض افاضته من المشعر قبل طلوع الفجر ولا يخفى عليك ان الاجزاء بمسمى الوقوف ليلا يستلزم كونه واجبا
اذ احتمال استحبابه مع اجزائه عن الواجب بضم الجبر بشاة مناف لقاعدة عدم اجزاء المستحب عن الواجب بلا داع كما لا يخفى عليك ان الاجزاء به عن الوقوف بعد طلوع
الفجر من حيث الركنية مشروط بحصول النية والا كان كتارك الوقوف بالمشعر كما صرح به في لك لكن اشكله سبطه بان الوقوف لغير المضطر ومن في معناه انما
يقع بعد الفجر فكيف تتحقق نيته ليلا وهو كما ترى ضرورة بناء ذلك على حصول الركنية بالوقوف ليلا وان وجب مع ذلك الوقوف بعد طلوع الفجر لكنه ليس بركن
بمعنى عدم بطلان الحج بتركه عمدا هذا وفي لك ثم ان لم نقل بوجوب المبيت فلا اشكال في وجوب النية للكون عند الفجر وان قلنا بوجوبه فعدم النية عند
نفي وجوبها عند الفجر نظر ويظهر من س عدم الوجوب وينبغي ان يكون موضع النزاع ما لو كانت النية للكون به مطلقا اما لو نواه ليلا او نوى المبيت
كما هو الشايع في كتب النيات المتبة لذلك فعدم الاجزاء بها عن نية الوقوف نهارا اصح لان الكون ليلا والمبيت لا يتضمنان النهار فلابد من نية اخرى
والظاهر ان نية الكون به عند الوصول كافية عن النية نهارا الا انه فعل واحد الى طلوع الشمس كالوقوف بعرفة وليس في النصوص ما يدل على خلاف ذلك انتهى
وهو محل النظر اذ عدم الوجوب بخصوصه لا ينافي الاجزاء باعتبار كونه احد افراد الوقوف لو حصل كما ان الوجوب بخصوصه لا يقتضي الاجزاء بالنية الواحدة
مع فرض وجوب الكون من طلوع الفجر الى طلوع الشمس بخصوصه على وجه يكون فعلا مستقلا كما هو الظاهر من نصهم عليه بالخصوص ومنه يعلم ما في قوله
والظاهر الخ كقوله فيها ايضا واطلاق المص الاجزاء بذلك مع جعله الوقوف الواجب بعد طلوع الفجر لا يخ من تكلف بل يستفاد من اجزائه كذلك كونه
واجبا الا ان المستحب لا يجزي عن الواجب يستفاد من قوله اذا كان وقف بعرفات ان الوقوف بالمشعر ليلا ليس اختياريا محضا والا لاجزاء وان لم يقف بعرفة اذا
لم يكن عامدا على ما اختاره من اجزاء اضطراري المشعر وحده ويجري هنا بطريق اولى لان الوقوف الليلي للمشعر فيه شائبة الاختيار للاكتفاء به للمراة اختيارا
وللمضطر وللمتعمد مط مع جبره بشاة والاضطراري المحض ليس كذلك اذ قد عرفت ان المراد من التقريب بيان الاثم وعدم الاجزاء به لعله ظهور دليل ورد
ليس الا ما على كونه وقوفا اختياريا كي يستتبع الاجزاء بل في ك المناقشة في الاولوية المزبورة وخبر مسمع ظاهر فيمن ادرك مع ذلك عرفة اذ لا تعرض فيه للجهة المزبورة

كان المنساق من قوله من ادرك جمعا فقد ادرك الحج ادراك وقت الاختياري منها كما تقدم بعض الكلام في ذلك نعم شيء وهو ما قيل من ان المعروف المصرح به في كلام جماعة من الاصحاب ان الواجب الموقوف من حين تحقق طلوع الفجر الى طلوع الشمس فيجب النية مقارنة لطلوع الفجر ولكن الركن منه مسمّاه والباقي واجب غير ركن نحو ما سمعته في موقف عرفة وربما كان هذا ظاهر عبارة س السابقة بناء على ارادة عدم الدخول في وادي محسر من قوله منها ولما يجاوز وتبعه الكركي وثاني الشهيدين لكن في محكي س ويستحب للصرورة ان يطأ المشعر برجله وانكان الوقوف واجبا وركنا من اركان الحج عندنا من تركه متعمدا فلا حج له ولو نواه ان يقف بعد طلوع الفجر اما قبل صلوة الغداة او بعدها بعد ان يكون قد طلع الفجر الثاني ولو قليلا والدعاء وملازمة الموضع الى طلوع الشمس مندوب غير واجب وهو وان كان ظاهرا فيما حكاه عنه في س الا انه يمكن ان يريد ندبية الملازمة لموضع الوقوف حال الدعاء لا الخروج عن المشعر واشار في محكي هي لو ترك السعي بوادي محسر او افاض بعد طلوع الشمس وجاز وادي محسر قبل طلوعها لم يكن عليه شيء لانها افعال مستحبة فلا يتبع في تركها عقوبة وفي محكي كره ولو دفع قبل الاسفار بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس لم يكن مأثوما اجماعا ونحوه عن هي ايضا ومنها ايضا واذا افاض من المشعر قبل طلوع الشمس فلا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس مستحبا وروي عن الباقر عليه السلام انه يكره الوقوف بالمشعر بعد الافاضة وهو صريح في عدم وجوب الاستيعاب كظاهر المتن وغيره ولعله الاقوى للاصل والاطلاق والادلة السابقة عن المعارض وحسن معوية السابق وصحيحه الدالة بقرينة على ذلك فان الامر بالافاضة حين يشرق له ثبير حين ترى الابل مواضع اخفافها اعم من ذلك والظاهر ارادة الاسفار من الاشراق بقرينة قوله حين ترى الابل اخفافها الذي لا يعتبر به عن بعد طلوع الشمس ومنه يعلم رجحان ما ظنناه على صورة العكس بل قوله من اصبح على طهر الخ ظاهر في عدم وجوب النية عند طلوع الفجر وكذا النهي في خبر هشام بن الحكم عن تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس حتى على احتمال ارادة عدم الدخول فيه من قوله لا تجاوز فان ذلك اعم من الاسفار المزبور بل قول الصادق عليه السلام في مرسل علي بن مهزيار ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وسائر الناس ان شاؤا عجلوا وان شاؤا اخروا ظاهر في خلافه كخبر اسحق بن عمار سأل ابا ابراهيم عليه السلام اي ساعة احب اليك ان افيض من جمع فقال قبل ان تطلع الشمس بقليل فهو احب الساعات الي قلت فان مكثت حتى تطلع الشمس قال لا بأس ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم وعلى كل حال فلا خلاف اجده في انه يجوز الافاضة قبل الفجر للمرأة ومن خاف على نفسه من الرجال قبل الفجر من غير جبران كما اعترف به بعضهم بل في ك هو مجمع عليه بين الاصحاب بل في محكي يجوز للخائف والنساء ولغيرهم من اصحاب الاعذار ومن له ضرورة الافاضة قبل طلوع الفجر من المزدلفة وهو قول كل من يحفظ عنه العلم وقال الصادق عليه السلام في صحيح معوية بن عمار المشتمل على صفة حج النبي صلى الله عليه وآله ثم افاض وامر الناس بالدعة حتى اذا انتهى الى المزدلفة وهي المشعر الحرام فصلى المغرب والعشاء الآخرة باذان واحد واقامتين ثم قام فصلى فيها الفجر وعجل ضعفاء بني هاشم بالليل وامرهم ان لا يرموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس وفي صحيح سعيد الاعرج قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل قال نعم تريد ان تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله قلت نعم قال افض بهن بليل ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم افض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن او يقصرن من اظفارهن ثم يمضين الى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين الصفا والمروة ثم يرجعن الى البيت فيطفن اسبوعا ثم يرجعن الى منى وقد فرغن من حجهن وقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله ارسل معهن اسامة وصحيح ابي بصير سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا بأس بان تقدم النساء اذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة ثم ينطلق بهن الى منى فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن وينطلقن الى مكة الحديث وصحيح ابي بصير عنه ايضا رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء والصبيان ان يفيضوا بالليل وان يرموا الجمار بالليل وان يصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض مضين الى مكة ووكلن من يضحي عنهن الى غير ذلك من النصوص الدالة على الخائف وغيره بل قد يظهر منها استثناء من يمضي مع النساء والخائف فانه عذر في الجملة كما سمعته في خبر سعيد بل في خبر علي بن عطية السابق المتضمن تعجيل هشام وصاحبه نعم ينبغي للمعذورين ان لا يفيضوا الا بعد انتصاف الليل كما انه لا بد لهم من الوقوف ولو قليلا كما نص عليه في بعض الاخبار السابقة بل لعل النية من المعذور ايضا كما اشار اليه المصنف وغيره بقوله ولو افاض ناسيا لم يكن عليه شيء لا اجد فيه خلافا كما اعترف به غير واحد للاصل ورفع الخطاء والنسيان نعم لو تمكن من الرجوع لتحصيل الوقوف بعد طلوع الفجر وجب لما عرفت بل يمكن ذلك في كل ذي عذر بعد عود عذره انصراف الادلة المزبورة لمن ارتفع عذره على وجه يدرك الوقوف الذي هو الوقوف بعد الفجر فتأمل وهل الجهل عذر احتمله بعض الناس وربما كان هو مقتضى اطلاق خبر مسمع السابق فيكون المقابل له العامد الذي يجب عليه الجبر بشاة كما هو ظاهر كلام الاصحاب بل لا وجه لحمل الاول على ارادة ما قبل طلوع الشمس لعدم الفرق في عدم شيء عليه بين الجاهل والعامل مؤيدا ذلك بما يظهر من غير المقام من معذورية الجاهل في الحج ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط فيجبر بشاة حينئذ والله العالم ويستحب الوقوف بعد ان يصلي الفجر وان يدعوا بالدعاء المرسوم او ما يتضمن الحمد لله تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله كما سمعته في صحيح معوية السابق وفي محكي المهذب ينبغي لمن اراد الوقوف بالمشعر الحرام بعد صلوة الفجر ان يقف في سفح الجبل متوجها الى القبلة ويجوز له ان يقف راكبا ثم يكبر الله سبحانه ويذكر من الائه وبلائه ما يتمكن منه ويتشهد الشهادتين ويصلي على النبي وآله والائمة عليهم السلام واحدا واحدا ويدعو لهم ويتبرأ من عدوهم كان افضل ويقول بعد ذلك اللهم رب المشعر الحرام فك رقبتي من النار وزاد في آخره برحمتك قال ثم تكبر الله سبحانه مائة مرة وتحمد الله مائة مرة وتهلله مائة مرة وتسبحه مائة مرة وتصلي على النبي وآله وتقول اللهم اهدني من الضلالة وانقذني من الجهالة واجمع لي خير الدنيا والآخرة وخذ بناصيتي الى هداك وانقلني الى رضاك فقد ترى مقامي بهذا المشعر الذي انخفض لك فرفعته وذل لك فاكرمته وجعلته علما للناس فبلغني فيه مناي ونيل رجائي اللهم اني اسألك بحق المشعر الحرام ان تحرم شعري وبشري على النار وان ترزقني حيوة في طاعتك وبصيرة في دينك وعملا بفرائضك واتباعا لاوامرك وخير الدارين جامعا وان تحفظني في نفسي وذريتي وولدي واهلي واخواني وجيراني برحمتك ويجتهد في الدعاء والمسئلة والتضرع الى الله سبحانه الى حين ابتداء طلوع الشمس ثم ذكر من الواجبات فيه ذكر الله سبحانه والصلوة على النبي وعن السيد انه اوجب كما اتحدوا بحمله على الاحتياط به ولعل الاول للامر به في الآية والثاني للامر به في صحيح معوية بن عمار الا ان الظاهر ارادة الندب منهما بل يمكن ارادة الذكر قلبا الحاصل بنية الوقوف فيكون في قوة الامر بالكون عند المشعر الحرام لله تعالى بل لو قلنا بوجوب لا تستتبع المستلزم لصلوة الغداة او الجمع بين المغرب والعشاء كفى في ذلك في الذكر بناء على ارادة مطلقه بل والصلوة على محمد

والمرايضا قال ابو بصير للصادق عليه السلام ان صاحبي هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة فقال يرجعا مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة قال فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس قال فنكس رأسه ساعة ثم قال اليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة اليس قد قنتا في صلوتهما قال بلى قال تم حجهما ثم قال والمشعر من المزدلفة والمزدلفة من المشعر وانما يكفيهما اليسير من الدعاء وظاهره الجهل بالوقوف الدعائي لا مطلق الكون الحاصل مع النية في ضمن صلوة الغداة والقنوت فيها اللذين عرفت مكان الاجتزاء بهما عن الذكر بل يمكن ارادة القائل ذلك ايضا الا ان هذا ونحوه ظاهر في كون الامر للندب لهذا التمام وكذا خبر محمد بن حكيم سأله عن الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة تكون مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم الى منى لم ينزل بهم جمعا قال اليس قد صلوا بها فقد اجزأهم قال فلم يذكروا الله فيها فان كان قد ذكروا الله فيها فقد اجزأهم اذ يمكن ارادة نية الوقوف من الذكر فيه والامر في ذلك كله سهل وكذا يستحب الاجتهاد في الدعاء ليلة المزدلفة واحياؤها قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي في حديث فلا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة وتقول اللهم هذه جمع اللهم اني اسألك ان تجمع لي فيها جوامع الخير اللهم لا تؤيسني من الخير الذي سألتك ان تجمعه لي في قلبي واطلب اليك ان تعرفني ما عرفت اولياءك في منزلي هذا وان تقيني جوامع الشر وان استطعت ان تحيي تلك الليلة فافعل فانه قد بلغنا ان ابواب السماء لا تغلق تلك الليلة لاصوات المؤمنين لهم دوي كدوي النحل يقول الله جل ثناؤه انا ربكم وانتم عبادي اديتم حقي وحق علي ان استجيب لكم فيحط تلك الليلة عمن اراد ان يحط عنه ذنوبه ويغفر لمن اراد ان يغفر له هذا وفي ك المراد بالوقوف في نحو عبارة المص القيام للدعاء والذكر واما الوقوف المتعارف بمعنى الكون فهو واجب من اول الفجر فلا يجوز تأخير نيته الى ان يصلي وهو مبني على وجوب الابتداء من الفجر وقد عرفت عدم الدليل عليه بل ظاهر الادلة خلافه حتى صحيح معوية بن عمار الذي قد امر به فيه اصبح على طهر ثم الوقوف وان كان يمكن ارادة الوقوف للدعاء فيه لان اطلاق غيره كاف كما صرح به الفاضل وغيره والله العالم ويستحب ايضا ان يطأ الصرورة اي من لم يحج مثل المشعر كما نص عليه جماعة بل عن ظاهر ويه ولا يتركه مع الاختيار كما عن الحلبيين استحبابا مطلقا لا في خصوص الصرورة بل عن ابي الصلاح منهما انه اكد في حجة الاسلام وان كان لم نقف على ما يدل عليه برجله كما في محكي ط وغيره وعن بيت المصباح ومختصره يستحب للصرورة ان يقف على المشعر او يطأه برجله ولعله لما سمعته من الصحيح كان الوادي منه بمعنى وعن الفقيه انه يستحب له ان يطأه برجله او براحلته ان كان راكبا وكذا عن الجامع وير وقد سمعت سابقا ما حكاه في س عن ابي علي ومما استظهره هو كما انك سمعت ما قلناه سابقا من كون الظاهر اشتراكه بين المكان المخصوص المحدود بالحدود التي عرفتها الداخل فيها قزح وبين الجبل المخصوص الذي قد فسر به المشعر الحرام في محكي ط وئر والكشاف والمغرب والمعرب وغيرها بل لعله الظاهر عنه في الآية الشريفة بل وقول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي وانزل ببطن الوادي عن يمين الطريق قريبا من المشعر ويستحب للصرورة ان يقف على المشعر الحرام ويطأه برجله وفي مرسل ابان بن عثمان ويستحب للصرورة ان يطأ المشعر الحرام وان يدخل البيت وقال له سليمان بن مهران في حديث كيف صار وطي المشعر على الصرورة واجبا فقال ليستوجب بذلك طي بحبوحة الجنة بل لعل ذلك هو ظاهر الاصحاب ضرورة وجوب طي المزدلفة بمعنى الكون بها وظاهر الوقوف عليه غير الوقوف به ولا اختصاص للوقوف بالمزدلفة بالصرورة وبطن الوادي من المزدلفة فلو كانت هي المشعر لم يكن للمقرب منه معنى وكان الذكر فيه لا عنده بل لو اريد المسجد كان الاظهر الوقوف به او دخوله لا وطأه او الوقوف عليه يمكن حمل كلام ابي علي عليه بل ربما احتمل في كلام من قيد بالرجل استحباب الوقوف بالمزدلفة راجلا بل حافيا لكن ظاهرهم متابعة حسن الحلبي وفي كشف اللثام وهو كما عرفت ظاهر في الجبل ثم المفيد خص استحبابا في كتاب احكام النساء بالرجال وهو من حيث الاعتبار حسن لكن الاخبار مطلقة قلت ولعله الاطلاقات بل لم يظهر لي حسنه من جهة الاعتبار بل ينبغي الاقتصار على الوطي برجله وان قال في المسالك والظاهر ان الوطي بالرجل يتحقق مع النعل والخف بل في الاولى المراد بوطئه برجله ان يعلو عليه بنفسه ان لم يكن فبعيره وفيه منع واضح ومن الغريب ما فيهما من ان الاكتفاء بوطي البعير تنبيه على الاكتفاء بالخف والنعل مع انه لم نجد في شيء من نصوصنا الاكتفاء بذلك وانما ذكره في الفقيه كما والله العالم وقيل والقائل الشيخ في محكي ط يستحب الصعود على قزح وذكر الله عليه قال ما هذا لفظه يستحب للصرورة ان يطأ المشعر الحرام ولا يتركه مع الاختيار والمشعر الحرام جبل هناك يسمى قزح ويستحب الصعود عليه وذكر الله عنده فان لم يمكنه ذلك فلا شيء عليه لان رسول الله صلى الله عليه وآله فعل ذلك في رواية جابر يعني ما رواه العامة عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وآله ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام فرقى عليه واستقبل القبلة فحمد الله تعالى وهلله وكبره ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا ورووا ايضا انه اردف الفضل بن العباس ووقف على قزح وقال هذا قزح وهو الموقف وجمع كلها موقف ولعل ذلك كاف في ثبوت الاستحباب للتسامح فيه وان كان ظاهر المص وغيره التوقف فيه دون الوطي مع انك سمعت ما في الصحيح من استحباب الوقوف عليه والوطي وعلى كل حال فظاهر المص وغيره بل صرح بعضهم مغايرة الصعود على قزح لوطي المشعر وهو ظاهر ما سمعته من عبارة ط وعن الحلبي ويستحب له ان يطأ المشعر الحرام وذلك في حجة الاسلام اكد فاذا سعد فليكبر من حمد الله تعالى على ما من به وهو ظاهر في اتحاد المسئلتين كذا الدروس والله العالم

مسائل خمس الاولى

لا خلاف معتد به عندنا في ان وقت الوقوف بالمشعر ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس للمختار وللمضطر الى زوال الشمس بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة نعم حكى ابن ادريس عن السيد امتداد وقت المضطر الى الغروب وانكره في المخ اشد انكار ولمن طلوع في بعض عباراته التي لم نسق لذلك ان من فاته الوقوف بعرفة حتى ادرك المشعر يوم النحر فقد ادرك الحج فلا خلاف للعامة مسندا عليه بالاجماع لكن مراده من اليوم الى الزوال بقرينة حكاية الاجماع فان احدا من علمائنا لم يذكر ذلك لكن حكي موعنه في غير المخ ذلك ايضا لكن حكي هو عنه في غير المخ ذلك ايضا وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه للاصل والنص والاجماع والله العالم

المسئلة الثانية

من لم يقف بالمشعر ليلا ولا بعد طلوع الفجر عامدا بطل حجه بلا خلاف فيه عندنا بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة ولو ترك ذلك ناسيا او لعذر لم يبطل حجه اذا كان وقف بعرفة الوقوف الاختياري على الاصح لما عرفت سابقا ولو تركهما جميعا اختيارا واضطرارا بطل حجه عامدا او ناسيا بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل والنصوص السابقة كما عرفت الكلام فيه سابقا بل وفي باقي الصور التي منها

المسئلة الثالثة

ايضا وهي من لم يقف بعرفات اصلا فضلا عن وقتها الوقوف الاضطراري وادرك المشعر قبل طلوع الشمس صح حجه اجماعا ونصوصا ولو فاته بطل على الاصح اذا لم يكن قد ادرك اضطراريه ولا نعيد البحث السابق نعم لو وقف بعرفات الوقوف الاختياري جاز له تدارك الوقوف بالمشعر الى قبل الزوال بل يجب عليه ذلك بل هو كذلك لو ادرك اضطراري عرفة ايضا نعم لو لم يدرك شيئا منها لم يجزه التدارك

قبل الزوال كما عرفت الكلام فيه مفصلا والحمد لله وهو العالم المسئلة **الرابعة** من فاته الحج تحلل بعمرة مفردة بلا خلاف اجده فيه بل في المنتهى الاجماع عليه هو
الحجة بعد قول الصادق ع في صحيحي معوية والحلبي فليجعلها عمرة وغيرهما من النصوص التي هي في اعلى درجات الاستفاضة ان لم تكن متواترة بمعنى القطع بما تضمنته من
وجوب العمرة ح ولذا تطلع في ترابه لو اراد البقاء على احرامه الى القابل ليحج به لم يجز واستظهره في محكى هى وكره وجعله الشهيد اشبه وبالجملة لم اجد فيه خلافا
بيننا نعم يحكى عن مالك جوازه وستسمع ما عن ابني حمزة والبراج مع عدم الاشتراط وح فلا تحلل له الا الاتيان بها فلو بقى على احرامه ورجع الى بلاده وعاد قبل التحلل
لم يحتج الى احرام مستانف من الميقات وان بعد العهد فيجب عليه اكمال العمرة او لانه ياتى بما بيده من النسك حتى لو كان فرضه التمتع وجب عليه الخروج الى احد المواقيت
للعمرة فان تعذر فمن ادنى الحل كما في حكم من لم يتعمد مجاوزة الميقات لو صد عن الرجوع من بلاده لاتمام العمرة كان له الحكم المصدود عن اكمالها من التحلل بالذبح و
التقصير في بلاده كما ستعرف ثم وكيف كان فهل عليه نية الاعتمار بمعنى قلب احرامه السابق اليه بالنية قال في س وهل ينقلب احرامه او يقلبه بالنية كما تقطع به الفاضل
في جملة من كتبه بل سند الخلاف في ذلك الى بعض العامة للاصل وان الاعمال بالنيات والصحاح المزبورة ام لا بل يكون عمرة قهرا فينقلب احرامه السابق لها ثم ياتى
بباقي افعالها القول الحسن ح في اخبار محمد بن سنان وابن فضيل وعلى بن فضل الواسطي فهي عمرة ولا حج له وفي صحيح ضريس سئلت ابا جعفر ع عن رجل خرج متمتعا
بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق راسه او يقصر وينصرف ويذبح شاته و
ينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فعليه الحج من قابل وفي صحيح معوية قلت لابي عبد الله ع رجل جاء حاجا ففاته
الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراما ايام التشريق ولا عمرة فيها فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة واحل وعليه الحج من قابل ويحرم من حيث احرم
الى غير ذلك من النصوص التي لا تعرض فيها لاعتبار النية في صيرورتها عمرة وانما هي مطلقة بل ظاهرة في الاجزاء بايجاد الافعال المزبورة وان لم ينو القلب المزبور
بل لا يفيده الامر بالجعل في الصحاح المزبورة المحتمل للارادة فعلها عمرة لا نيتها كك وكون الاعمال بالنيات مع انه بالنسبة الى نية القربة انما يقتضي ابتداء نيتها لا ما يتفق
له من الاحكام على انه ان كان متمتعا فقد نوى العمرة الا انه فاته الحج فانقلبت عمرته بالافراد قهرا كحصول الجماعة التي مات الامام مثلا في اثنائها على ان الاحرام السابق
لا تؤثر فيه النية اللاحقة فليس ح الا حكما شرعيا ولعله لذا مال اليه بعض ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في نية العدول الا انها على كل حال واجبة من حيث
الفوات فلا تجزى عن عمرة الاسلام كما صرح به في س وغيرها بل هو ظ غيرهم ايضا بل يمكن دعوى ظهور النصوص فيه ايضا وكيف كان فان فاته الحج تحلل بالعمرة ثم يقضيه
اى الحج وجوبا ان كان واجبا قد استقر وجوبه او استمر على الصفة التي وجب تمتعا او قرانا او افرادا والا فندبا للاصل والامر به في المعتبرة المستفيضة والاجماع على
الظاهر لكن في تهذيب الشيخ ان من اشترط في حال الاحرام يسقط عنه القضاء ومن لم يشترط وجب مستندا الا عليه بصحيح ضريس السابق ويشكل بعد الاعراض عن الصحيح
المزبور ومنافاته لما هو المعلوم من غيره نصا وفتوى بانه ان كان مستحبا لم يجب القضاء واذا لم يشترط وكذا ان لم يستقر ولا استمر وجوبه وان كان واجبا وجوبا
مستقرا او مستمرا وجب وان اشترط فالوجه حمله على شدة استحباب القضاء اذا لم يشترط وكان مندوبا او غير مستقر الوجوب ولا مستمره وعلى ما تقدم عن ابني
حمزة والبراج من جعل فائدة الاشتراط جواز التحلل فيكون المراد ح ان عليه البقاء على احرامه الى ان ياتى بالحج من قابل ان لم يشترط والاجازة له التحلل وان كان فيه
انه مناف لظاهر النصوص المزبورة الامرة بجعله عمرة ثم المراد بوجوب قضائه على الصفة المزبورة بناء على عدم جواز العدول اختيارا والا فله ذلك ولعله لذا احكى
عن الشيخ جواز القضاء متمتعا لمن فاته القران والافراد بناء على تجويز العدول اليه اختيارا لكونه افضل كما تقدم الكلام فيه **الخامسة** من فاته الحج سقطت عنه افعاله بلا
خلاف معتد به اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي تقدم شطر منها خلافا لبعض العامة فاوجب عليه بقية الافعال بل ولبعض اصحابنا
فاوجب عليه الهدى قياسا على المحصر وهو مع كونه مع الفارق ثم وصحيح ضريس عن ابي جعفر ع السابق على ما في الفقيه الا ان اضافة الشاة فيه اليه تشعر بانه كانت
معه شاة عينها للهدى بنذر ونحوه مع احتماله الندب ايضا وخبر داود الرقي قال كنت مع ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل فقال ان قوما قدموا يوم النحر وقد فاتهم
الحج فقال نسئل الله العافية قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم ولو اقاموا حتى تمضي ايام التشريق
بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل الذي هو بعد الاغضاء عن سنده وندرة القائل به محمول على التقية فان
وجوب الهدى على فائت الحج محكى عن الشافعي واكثر العامة كما ان ما فيه من وجوب الحج من قابل محكى عن ابن عباس وابن الزبير ومروان واصحاب الراى ان كان الحج مندوبا وفي
كشف اللثام فليحمل على انهم كانوا مصدودين او محصورين فان عليهم ح هدى التحلل ومعنى قوله ع وعليهم الحج انهم ان استطاعوا ان يرجعوا الى بلادهم ثم يعودوا كان عليهم
الحج من قابل والا لم يكن عليهم الا عمرة فليعتمروا ثم يرجعوا الى بلادهم او على انهم لم يجب عليهم الحج كما فعله الشيخ ويمكن ان يكونوا قد احرموا بعمرة او لم يكونوا احرموا بعمرة ولا
حج لما علموا انهم لا يدركون الموقف وكان يستحب لهم ذبح شاة والحلق تشبها بالحاج فان كانوا احرموا بحج فبعد الانتقال الى العمرة والاتيان بمناسكها وان كانوا احرموا
بعمرة فبعد الاتيان بمناسكها وان لم يحرموا فلذلك ابتداء ثم ان واضوا الحاج فاقاموا ولم ينصرفوا الى بلادهم ثم اتوا بعمرة من احد مواقيت اهل مكة فلا يتأكد عليهم الرجوع
في القابل والاتيان فيه بحج فهذه العمرة تكفيهم وهي عمرة ثانية ان كانوا قد احرموا مبتدئين او لا وان لم يقيموا ايام التشريق وتعجلوا الانصراف الى بلادهم تأكد عليهم
الاتيان في القابل بحج وان كان هو كما ترى نحو المحكى عن الشيخ من حمله على خصوص من اشترط وما عن الفاضل من ان وجوب العود عليهم مع فرض كون الحج مندوبا للاتيان
بافعال العمرة التي تركوها او غير ذلك من المحامل البعيدة التي هي خير من الطرح لكن لا باس بالتزامه مع فرض تعذرها اجمع بعد منافاته لغيره والاعراض عنه فانه لم نعرف
القائل به بخصوصه بالنسبة الى وجوب الهدى نعم في س اوجب على بن بابويه وابنه على المتمتع بالعمرة يفوته الموقفان العمرة ودم شاة ولا شئ على المفرد سوى العمرة ولا
ريب في ضعفه ان كان ملحوظا وكيف كان فيستحب له اى من فاته الحج الاقامة بمنى الى انقضاء ايام التشريق ثم ياتى بافعال العمرة التي يتحلل بها لما سمعته من صحيح معوية السابق
المحمول على ذلك بلا خلاف اجده فيه هنا وان كان لهم كلام في فورية عمرة الاسلام المتعقبة للحج تسمعه في محله انشاء الله كما انك تسمع الكلام انشاء الله في اعتبار طواف النساء في
عمرة الاسلام المفردة اما هذه العمرة فلم اجد في شئ من النصوص بل ولا الفتاوى التعرض بذكر طواف النساء فيها بل ظ النصوص المتعرضة لتفصيل افعالها هنا خلافه ولعله

الانوى

الانوى ولكن الاحوط الاتيان به والله العالم **خاتمة** اذا ورد المشعر استحب له التقاط الحصى لرمي الجمار منه بلا خلاف فيه بل عن ظ كره وهي الاجماع عليه لقول الصادق ع
في حسن معوية بن عمار وربعي خذ حصى الجمار من جمع وان اخذته من رحلك بمنى اجزاك وسئله ايضا زرارة عن الحصى التي يرمي بها الجمار قال تؤخذ من جمع وتؤخذ بعد ذلك من منى
ومنه يستفاد استحباب اخذها من منى بعد المشعر وان لم اجد من نص عليه هو وسبعون حصاة كما ستعرف تفصيلها ولكن لو زاد على ذلك حذرا من سقوط بعضها ونحوه
فلا باس ولو اخذه من غيره جاز بلا خلاف بل في كشف اللثام اتفاقا للاصل والخبرين السابقين وغيرهما فما عن بعض القيود من عدم جواز الاخذ من وادي محسر في غير
محله واغرب منه ما عن هى من انه لو رمى بحصى محسر كره له ذلك وهل يكون مجزيا ام لا فيه تردد اقربه الاجزاء لكن من الحرم فلا يجوز من غيره لقول الصادق ع في حسن زرارة
حصى الجمار ان اخذته من الحرم اجزاك وان اخذته من غير الحرم لم يجزك وقال لا ترم الجمار الا بالحصى نعم عدا المساجد التي فيه كما في غ ومحكى الجامع ولكن قيل و
القائل الاكثر كما قيل عدا مسجد الحرام ومسجد الخيف لخبر حنان عن ابي عبد الله ع يجوز اخذ حصى الجمار من جميع الحرم الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف بل في نب
المسجد الحرام قيل ولذا اقتصر عليه الشيخ في مصباحه ولعله لبعد الالتقاط من المسجد الحرام لكن يمكن ارادة المثال في الخبر لغيرهما وانما خصا لانهما الفرد المتعارف بل يمكن
حمل كلام الاصحاب المعلوم بقرينة التعبير فيه له على ذلك ايضا بل قيل ان اخراج الحصى من المساجد منهى عنه وهو يقتضي الفساد وان كان فيه اولا ان الذي تقدم سابقا
في احكامها كراهة الاخراج وثانيا ان حرمة الاخراج لا تقتضي حرمة الرمي الا على مسئلة الضد اذ قلنا بوجوب المبادرة الى العود المنافي له كما ان وجوب عودها
اليها والى غيرها من المساجد لا ينافيه الرمي المقتضي لابانتها بغيرها لولا امكان تعليمها بما لا يشتبه بغيرها فالعمدة ح ما عرفت ويجب فيه شروط ثلثة **الاول** ان
تكون مما يسمى حجرا عند علمائنا كما في محكى كره وهي والانتصار بل في الاخير صريح الاجماع ولكن الموجود في النصوص لفظ الحصى والحصيات بل قد سمعت ما في حسن
زرارة من النهي عن رمي الجمار الا بالحصى ومن هنا قال في ك لا اجود تعين الرمي بما يسمى حصاة فلا يجزى الرمي بالحجر الكبير الذي لا يسمى حصاة خلافا للدروس وكذا
الصغير جدا بحيث لا يقع عليه اسم الحصاة وسبقه الى ذلك جده فقال الاخير باشتراط تسميتها حجرا من نحو الجواهر والكحل والزرنيخ والعقيق فانها لا تجزى خلافا
للخلاف ويدخل فيه الحجر الكبير الذي لا يسمى حصاة عرفا ومما اختار جواز الرمي به الشهيد في س ويشكل بان الاوامر الواردة انما دلت على الحصا ولعل الشهيد اراد
بتاخير الحصا الاجزاء بمطلق الجنس مثله القول في الصغيرة جدا بحيث لا يقع عليها اسم الحصاة فانها لا تجزى ايضا وان كانت من جنس الحجر فلم خصوصا بعد
ان ذكر سابقا استحباب التقاط الحصى وكونه سبعين حصاة وغير ذلك وكذا الشهيد في س بل قال بعد ذكر اوصاف الحصى جوز في الخلاف الرمي بالبرام والجوهر
وفيه بعد ان كان من الحرم وابعد ان كان من غيره ثم قال بعد ذلك المسئلة السادسة لو رمى بحصى نجس اجزء نص عليه في ط وابن حمزة لما روى من غسله ثلثا الا
لنجاسة ويحمل على الندب ولو رمى بخاتم فضة من حجارة الحرم اجزا ولو رمى بصخرة عظيمة فالاقرب الاجزاء ولو رمى بحجر مسنة لنا اجزء ما لم يستحل ولعله لعدم خروجها
بالعظم الذي يصدق معه الرمي عن كونها حصاة فلا خلاف ح كما ان الظاهر اتحاد المراد بالحجر والحصى في معقد العبارات نعم عرفت انه جوز الرمي بالحجر وما كان من جنسه من
البرام والجواهر وانواع الحجارة مع انه قيل في ظاهره دخول الجميع في الحصى فلا خلاف وان كان فيه منع الظهور ومنع الدخول مضافا الى بعد جنسية البرام والجواهر
التي عرفت وتعرف عبارتها ومن الغريب دعواه الاجماع على ما ذكره مع ان الاجماع على الظ بخلافه وكيف كان فلا يجوز عندنا بغير الحجر كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ
وغير ذلك من الذهب والفضة كما نص عليه الشيخ وغيره خلافا للمحكى عن ابي حنيفة من الجواز بالحجر وبما كان من نفس الارض كالطين والمدر والكحل والزرنيخ ولا يجوز
بالذهب والفضة وعن اهل الظاهر من الجواز بكل شئ حتى لو رمى بالخرق والعصافير الميتة اجزأه والله العالم و **الثاني** ان يكون من الحرم كما هو المشهور بل لا اجد فيه
خلافا محققا الا ما سمعته من ق وما في كشف اللثام عن ابن حمزة في افعال الرمي وان يرمي بالحجر ويكون من حصى الحرم مع ان الموجود عندنا في نسخة الوسيلة و
ان يرمي بالحجر وان يكون من حصى الحرم دون حصى المسجد ثم قال والتروك سبعة الرمي بالمكسورة وبغير الحصى وبحصى الجمار وبحصى غير الحرم وبالنجسة وبحصى المسجد
الحرام والمسجد بمنى هو مسجد الخيف وعلى كل حال فقد سمعت حسن زرارة او صحيحه مضافا الى التأسي والسيرة ومرسل حريز المجبر بما سمعت عن الصادق ع ايضا
لا تاخذه من موضعين من خارج الحرم ومن حصى الجمار والله العالم و **الثالث** ان يكون ابكارا اي لم يرم بها الجمار رميا صحيحا بلا خلاف اجده فيه بيننا بل
عن ق والغنية والجواهر الاجماع عليه للمرسل المزبور المنجبر بما سمعت كخبر عبد الاعلى عنه ايضا ولا تاخذ من حصى الجمار مؤيدا ذلك بالتأسي والسيرة قيل
وبما عن ابن عباس من ان ما قبل من ذلك يرفع وح فيكون الباقي غير مقبول فلا يرمي به وفي مرسل الصدوق عن الصادق ع من رمي الجمار يحط عنه بكل
حصاة كبيرة موبقة واذا رماها المؤمن التقفها الملك واذا رماها الكافر قال الشيطان باستك ما رميت وغير ذلك من غير فرق بين مرمى الرامي وغيره لاطلاق الادلة
فما عن المنتهى من جواز الرمي بمرمى الغير واضح الفساد واما اشتراط طهارتها فقد سمعت ما حكاه في س عن ابن حمزة وما ارسله من الرواية الا ان ظ الاكثر وصريح محكي ط
وئر وغيرهما عدم اعتبارها بل لم اقف على ما ارسله الا ما سمعته من خبر ابن غانم نعم في كشف اللثام وارسل عن الصادق ع في بعض الكتب اغسلها فان لم تغسلها وكانت
نقية لم يضرك والظاهر ان مراده ما سمعته من خبر ابن غانم وعن كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع اغتسل غسلا نظيفا وهو مع عدم ثبوت نسبته عندنا لا دلالة فيه على
كون ذلك من النجاسة نعم لا باس باستحباب ذلك منها كما ذكره في س كالقواعد ومحكي ط وئر بل عن كره كراهية النجسة واستحباب غسلها مط ولا باس به والله العالم و
يستحب ان تكون برشا رخوة بقدر الانملة كحلية منقطة ملتقطة كما صرح بذلك كله غير واحد الا ان الذي عثرت على ما يدل عليه حسن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في
حصى الجمار قال كره الصم منها وقال خذ البرش وخبر البزنطي عن الرضا ع حصى الجمار يكون مثل الانملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء وخذها كحلية منقطة تخذفهن
خذفا وتضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة وفي كشف اللثام انه رواه في قرب الاسناد صحيحا وعن الفقه المنسوب الى الرضا ع وتكون منقطة كحلية مثل راس
الانملة وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال يلتقط حصى الجمار التقاطا كل حصاة منها بقدر الانملة ويستحب ان تكون زرقا او كحلية منقطة ويكره
ان تكسر من الحجارة كما يفعله كثير من الناس واغسلها فان لم تغسلها وكانت نقية لم يضرك والكل لا يجمع ذلك حتى الرخوة فان كراهة الصم التي هي بمعنى الصلبة لا
تقتضي استحباب الرخوة ولذا في شئ منها ايضا جمع البرش مع التنقيط ولعله لان المراد في معنى البرش ان يكون في الشئ نقط تخالف لونه وعن ابن فارس قصره على ما فيه

نقط بيض ومن هنا تكلف بعض الاصحاب حمل البرش في مثل كلام المصنف على اختلاف الوان الحصى بعضها لبعض والثاني على الحصاة نفسها وهو كما ترى ولعله لذا اقتصر الصدوق و(غيره)
فيما حكي عنه على الثاني والشيخ في المحكي عن جمله ومبسوطه على الاول لكن عن بعض ان البرشة لون يختلط حمرة وبياضا او غيرهما وعن المحيط انه لون مختلط بحمرة وعن تهذيب اللغة
عن الليث ان الابرش الذي فيه الوان وخلط ونحوه يكون اعم من المنقطة وعن ... والغنية ان الافضل البرش ثم البيض والحمر ولم نجد ما يدل عليه بل خبر ابن نطي بخلافه واما
الالتقاط الذي لا نعلم فيه خلافا عندنا كما عن المنتهى الاعتراف به فقد يدل عليه قول الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير التقط الحصا ولا تكسر منهن شيئا كقوله في مرسل الدعائم
الذي سمعته المنجبر ولما روي من امر النبي صلى الله عليه وآله بالتقاطها وقال بمثلها فارموا هذا وعن الصدوق في الفقيه والهداية كونها بقدر الانملة او مثل حصى الخذف وفي كشف
اللثام قيل وهو دون الانملة كالباقلا نحو المحكي عن بعض العامة فقدره بذلك وعن بعض اخر انه كقدر النواة وعن الشافعي يكون اصغر من الانملة طولا وعرضا وقول
الصادق عليه السلام والرضا عليه السلام حجة على الجميع واما الكحلية فقد عرفت ما يدل عليه من النص ولكن في الدعائم التخيير بينها وبين الزرق ولم اجد احدا افتى به فالاولى الكحلية والامر سهل
بعد كون ذلك مستحبا ولا يجوز الجميع عند الجميع الا في رواية عن احمد انه لا يجوز الاكبر ولا ريب في فساده ويكره ان تكون صلبة للخبر المزبور او مكسرة قيل للنهي
عن الكسر في خبر ابي بصير السابق وفيه ما لا يدل على كراهة الكسر الذي حكي عن الغنية الاجماع عليه لا الرمي بالمكسرة اللهم الا ان يفهم ان النهي عن ذلك لذلك والله العالم و
يستحب لمن عدا الامام الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل كما هو المشهور بل عن المنتهى لا نعلم فيه خلافا لموثق اسحاق بن عمار السابق ونحوه خلافا لما عن الصدوق
والمفيد والسيد وسلار والحلبي من عدم الجواز بل عن الاولين وجوب شاة على من قدمها على طلوع الشمس لقوله عليه السلام في صحيح معوية ثم افض حين يشرق لك ثبير وترى
الابل مواضع اخفافها بناء على ارادة طلوع الشمس من الاشراق فيه بقرينة تمام الخبر قال ابو عبد الله عليه السلام كان اهل الجاهلية يقولون اشرق ثبير يعنون الشمس كيما
نغير وانما افاض رسول الله صلى الله عليه وآله خلاف اهل الجاهلية الحديث واضح الضعف خصوصا بعد ما سمعته سابقا من المنتهى وكره من الاجماع على عدم الدم لو دفع قبل الاسفار
بعد طلوع الفجر او قبل طلوع الشمس ولكن لا يجوز وادي محسر قبل طلوعها للنهي عنه فيما سمعته من حسن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام الا ان المنساق من ذلك
عدم قطعه للخروج منه لكن الاصحاب فهموا منه عدم الدخول فيه حرمة او كراهة على البحث السابق واما الامام فينبغي له ان يتاخر حتى تطلع الشمس كما صرح به غير
واحد لقول الصادق عليه السلام في خبر جميل السابق ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وسائر الناس ان شاؤا عجلوا وان شاؤا اخروا بل عن الشيخ وابن حمزة و
القاضي وابني زهرة وسعيد الوجوب المنافي للاصل بعد الخبر المزبور وغيره ولا ريب في ضعفه كضعف المحكي عن ابن ادريس من استحباب ذلك ايضا لغير الامام
المنافي لما عرفت والله العالم ويستحب السعي بمعنى الهرولة اي الاسراع في المشي للماشي وتحريك الدابة للراكب بوادي محسر وهو يقول اللهم سلم عهدي
واقبل توبتي واجب دعوتي واخلفني فيمن تركت بعدي بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي منها قول الصادق عليه السلام في صحيح
معوية اذا مررت بوادي محسر وهو واد عظيم بين جمع ومنى وهو الى منى اقرب فاسع فيه حتى تجاوزه فان رسول الله صلى الله عليه وآله حرك ناقته فيه وقال اللهم سلم عهدي الى آخر
الدعاء وفي صحيح محمد بن اسمعيل عن ابي الحسن عليه السلام الحركة في وادي محسر مائة خطوة وفي خبر محمد بن عذافر مائة ذراع ولو ترك السعي فيه رجع فسعى استحبابا لحسن حفص
البختري وغيره عن الصادق عليه السلام انه قال لبعض ولده هل سعيت في وادي محسر فقال لا فامره ان يرجع حتى يسعى وفي مرسل الحجال مر رجل بوادي محسر فامره ابو عبد الله عليه السلام
بعد الانصراف الى مكة ان يرجع فيسعى والظاهر عدم الفرق بين الترك عمدا او جهلا او غيره ونسيانا والله العالم **القول في نزول منى** وما بها من المناسك التي هي المكان المعروف
وسميت بذلك لما يمنى بها من الدماء ولما عن ابن عباس من ان جبرئيل عليه السلام لما اراد ان يفارق آدم عليه السلام قال له تمن قال اتمنى الجنة فسميت بذلك لامنية آدم وفي خبر ابن سنان المروي عن
العلل عن الرضا عليه السلام لما سئل عن ذلك قال لان جبرئيل عليه السلام قال هناك لابرهيم عليه السلام تمن على ربك ما شئت فتمنى ان يجعل الله مكان ولده اسمعيل كبشا يامره بذبحه فداء له
فاعطاه الله مناه وكيف كان فاذا هبط الى منى ففي المتن استحب له الدعاء بالمرسوم لكن لم اقف على دعاء ماثور في ذلك كما اعترف به في ك ومناسكها يوم النحر ثلثة رمي
الجمرة العقبة ثم الذبح ثم الحلق اما الاول فقد صرح بوجوبه ابنا ادريس وسعيد ومن تاخر عنهما بل عن هى وكره لا نعلم فيه خلافا بل في ك لا خلاف فيه بين اصحابنا ولا اظن احدا من
المسلمين يخالف فيه وقد يشتبه على بعض اصحابنا ويعتقد انه مسنون غير واجب لما يجده من كلام بعض المصنفين وعبارة موهمة اوردها في كتابه ويقلد المسطور بغير فكر
ولا نظر وهذا غاية الخطاء وضد الصواب فان شيخنا قال في الجمل والرمي مسنون فظن من يقف على هذه العبارة انه مندوب وانما اراد الشيخ بقوله مسنون ان فرضه علم
من السنة لان القرآن لا يدل على ذلك وكانه اشار بذلك الى ابن حمزة في ية حيث قال والرمي واجب عند ابي يعلى مندوب اليه عند الشيخ ابي جعفر ره وفي كشف اللثام
الذي نص عليه ابو يعلى في سم وجوب رمي الجمار وقال الحلبي فان اخل برمي الجمار او بشيء منه ابتداء او قضاء اثم وبذلك وجب عليه تلافي ما فاته وجه ما مضى وهذان
الكلامان يحتملان العموم لرمي جمرة العقبة يوم النحر وعدمه قلت الموجود فيما حضرني من نسخة سم بعد ان ذكر ان الرمي من الواجبات قال في التفصيل فاذا بلغ وادي محسر
فليهرول حتى يجوزه ويأخذ حصى الجمار من المزدلفة او من طريقه او من رحله بمنى لو ثبوضا ان امكنه ثم ياتي الجمرة التي عند العقبة فليرمها من قبل وجهها ولا يرمها من
اعلاها وليكن بينه وبينها قدر عشرة اذرع او خمس عشرة ذراعا وليقل وفي يده الحصا اللهم هذه حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ليرم خذفا الى ان ذكر الذبح
بعد ذلك وغيره من الافعال وهو كالتصريح في وجوبها ونحو ذلك في المقنعة وان قال بعد ذلك باب تفصيل فرائض الحج وفروض الحج الاحرام والتلبية والطواف بالبيت و
السعي بين الصفا والمروة وشهادة الموقفين وما بعد ذلك سنن بعضها اوكد من بعض الا انه يمكن ان يريد ما سمعته من ابن ادريس كما ان ... وان اهمل الرمي في ط في
تعداد فرائض الحج لكن قال فيه وعليه بمنى يوم النحر ثلثة مناسك اولها رمي الجمرة الكبرى ونحوه عن ية وبالجملة لا خلاف محقق كما سمعته من ابن ادريس وعلى تقديره
فلا ريب في ضعفه لقول الصادق عليه السلام في حسن معوية خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها ولصحيحه في خبر علي بن ابي حمزة اي امرأة او رجل
خائف افاض من المشعر ليلا فلا باس فليرم الجمرة ثم ليمض وليامر من يذبح عنه الحديث وصحيح سعيد الاعرج قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل
قال نعم الى ان قال ثم افض بهن حتى تاتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة الحديث وغير ذلك من النصوص ... ولا افاضتهن ليلا من المشعر للنساء والخائف و
غيرها المتضمنة للرمي على وجه يظهر منها وجوبه ولو بمعونة ما سمعته من الشهرة او عدم الخلاف المحصل والاجماع المحكي بل والنصوص الآتية ايضا مضافا الى التاسي ففي

الدعائم

الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه لما اقبل رسول الله صلى الله عليه وآله من المزدلفة مر على جمرة العقبة يوم النحر فرماها بسبع حصيات ثم اتى منى وكذلك السنة وقد قال صلى الله عليه وآله خذوا
عني مناسككم وعلى كل حال فالواجب فيه شرعا او شرطا النية التي قد عرفت مكررا اعتبارها في كل مامور به وكيفيتها وان قال في ك فمما يعتبر اشتمالها على تعيين الفعل
ووجهه وكونه في حج الاسلام وغيره والقربة والمقارنة لاول الرمي والاستدامة حكما والاولى التعرض للاداء فانه مما يقع على وجهين الاداء والقضاء وعلى هذا لو تدارك
بعد فواته نوى القضاء وهل يجب التعرض للعدد يحتمله لان الرمي في الجملة يقع باعداد مختلفة كما في ناسي الاكمال ووجه العدم انه لا يقع على وجهين الا اذا اجتمعا
ولا ريب انه اولى كالاداء وان كان لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه في النية وانه لا يجب فيها غير القربة والتعيين مع الاشتراك بل يكفي في نحو المقام
ايقاعه بقصد الجزئية للحج الذي نواه سابقا مع القربة من غير حاجة الى امر اخر والله العالم ومن الواجب ايضا العدد وهو سبع حصيات بلا خلاف اجده فيه بل
عن هى عليه اجماع المسلمين وقال ابو بصير لابي عبد الله عليه السلام ذهبت ارمي فاذا في يدي ست حصيات فقال خذ واحدة من تحت رجلك وقال هو ايضا في صحيح معوية في رجل اخذ احدى
وعشرين حصاة فرمى بها فزاد واحدة فلم يدر من ايتهن نقصت قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة قال وقال في رجل رمى الاولى باربع والاخيرتين بسبع سبع قال
يعود فيرمي الاولى بثلث وقد فرغ الحديث لكن ليس هو في عدد جمرة العقبة يوم النحر كخبر عبد الاعلى عنه ايضا قلت له رجل رمى الجمرة بست حصيات ووقعت واحدة
في الحصا قال يعيدها ان شاء من ساعته وان شاء من الغد اذا اراد الرمي لا ياخذ من حصى الجمار بل يمكن كون الواحدة من الست فلا يكون دالا على السبع نعم في
المحكي عن فقه الرضا عليه السلام وارم جمرة العقبة في يوم النحر بسبع حصيات والله العالم والقاؤها بما يسمى رميا بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال لما سمعته من الامر به
المتوقف صدق امتثاله على تحقق مسماه فلا يجزي الوضع ونحوه مما لا يسمى رميا قطعا بل اجماعا بقسميه خلافا للعامة بل لا يجزي المشكوك فيه ايضا ولا بد من
المطبوع به واصابة الجمرة بها او محلها بفعله بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال فلا يكفي الوقوع دونها ونحوه مما لا يسمى اصابة قال الصادق عليه السلام في صحيح معوية
فان رميت بحصاة فوقعت في محمل فاعد مكانها وكذا اذا كانت بغير فعله كما لو اصابت ثوب انسان فنفضه حتى اصابت وعنق بعير فحركه فاصابت بل يجب مع ذلك
كون الاصابة بها فلو وقعت على حصاة فارتفعت الثانية على الجمرة لم تجزه وان كانت الاصابة عن فعله لخروجه عن مسمى رميه نعم لو وقعت على شيء فانحدرت على
الجمرة او مرت على سنها حتى اصابت الجمرة جاز وكذا ان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار اجزا خلافا للمحكي عن بعض الشافعية فلم يجزها ان وقعت على
اعلى من الجمرة لان رجوعها لم يكن بفعله ولا في جهة الرمي وفي كشف اللثام وهو ان تم يشمل ما اذا وقعت على ارض مرتفع عن الجمرتين او وراء الجمرة ثم انحدرت اليها
والمنتهى في كره وير وهي قاطع بالحكم الا في الوقوع اعلى من الجمرة ففيه مقرب للشيخ قاطع به في ط قلت هو في محله ضرورة صدقه عرفا وعدم الاعتداد باصابة السهم
الغرض بعد ازدلافه في المسابقة مع انه احتمل الفرق بان القصد هنا الاصابة بالرمي وقد حصلت وفي المسابقة القصد الى ابانة الحذق فاذا ازدلف السهم فقد
عدل عن السنن فلم تدل الاصابة على حذقه فلذا لم نعتبره هناك نعم قد عرفت سابقا انها لو تصيب فيها حركة غيره من حيوان او انسان لم تجزه لعدم صدق الاصابة
بفعله وكذا لا يجزي لو شك فلم يعلم وصلت الجمرة او لا لاصالة الشغل وعن الشافعي قول بالاجزاء لان الظاهر الاصابة وهو كما ترى وكذا قد عرفت انه لو طرحها
على الجمرة من غير رمي لم يجزه ويجب التفريق في الرمي بلا خلاف اجده فيه بل عن ف والجواهر الاجماع عليه لعله لكونه هو المعهود بعد التاسي خصوصا مع
ملاحظة الامر بالتكبير مع كل حصاة والتاسي والسيرة فما عن عطا من اجزاء الرمي بها دفعة واضح الفساد بعد مخالفته فعل النبي صلى الله عليه وآله والصحابة نعم لا يعتبر التلاحق
في الاصابة للصدق فلو رمى بحجرين مثلا دفعة كان رمية واحدة وان تلاحقا في الاصابة ولو اتبع احدهما الاخر في الرمي فرميتان وان اتفقا
في الاصابة والله العالم ثم المراد من الجمرة البناء المخصوص او موضعه ان لم يكن كما في كشف اللثام وسمي بذلك لرميه بالجمار وهي الحصا الصغار او من
الجمرة بمعنى اجتماع القبيلة لاجتماع الحصى عندها او من الاجمار بمعنى الاسراع لما روي ان آدم عليه السلام رمى فاجمر ابليس من بين يديه او من جمرته وزمرته اي
بحثه وفي س انها اسم لموضع الرمي وهو البناء او موضعه مما يجتمع من الحصى وقيل هي مجمع الحصى لا السائل منه وصرح علي بن بابويه بانه الارض
ولا يخفى عليك ما فيه من الاجمال وفي ك بعد حكاية ذلك عنها قال وينبغي القطع باعتبار اصابة البناء مع وجوده لانه المعروف الان من لفظ الجمرة
ولعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه اما مع زواله فالظاهر الاكتفاء باصابة موضعه واليه يرجع ما سمعته من س وكشف اللثام الا انه لا تقييد في
الاول بالزوال ولعله الوجه لاستبعاد توقف الصدق عليه ويمكن المراد بها المحل باحواله التي منها الارتفاع ببناء او غيره او الانخفاض لكن ستسمع
ما في خبر ابي غسان بناء على ارادة الاحتياط منه في الجمار كما هو محتمل بل لعله الظاهر لانه يحمل البناء على المعهود الغالب فهو جيد والله العالم والمستحب
فيه امور ذكر المصنف منها ستة منها الطهارة من الاحداث على المشهور لقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية ويستحب ان ترمي الجمار على طهر وفي خبر ابي غسان حميد بن مسعود
بعد ان سأله عن رمي الجمار على غير طهر الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت بينهما على غير طهر لم يضرك والطهر احب الي فلا تدعه وانت قادر عليه المنزل
عليهما ما في صحيح ابن مسلم سالت ابا جعفر عليه السلام عن الجمار فقال لا ترم الجمار الا وانت على طهر وخبر علي بن الفضل الواسطي عن ابي الحسن المروي عن قرب الاسناد لا ترم
الجمار الا وانت طاهر لقصورهما عن المعارضة من وجوه بل يمكن حمل ما عن المفيد والسيد وابي علي من عدم الجواز على ذلك خصوصا بعد معروفية التعبير في كلامهم بذلك
عن الكراهة المستفادة من النهي المزبور المستفاد منها تاكد الندب ايضا ومن الغريب ما في ك من المناقشة في الجمع المزبور بقصور رواية ابي غسان بالضعف عن
المعارضة بعدما عرفت من الانجبار بالشهرة وعدم انحصار الدليل فيها والله العالم وعن بعض الاصحاب استحباب الغسل لكن في الصحيح سالته عن الغسل اذا رمى الجمار
قال ربما فعلت فاما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وفي صحيح الحلبي سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الغسل اذا اراد ان يرمي الجمار فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا
اللهم الا ان يكون المراد من نفي السنة انه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وآله فعله لا مع وجه ذلك بالنسبة اليه وان كان هو راجحا في نفسه كما يدل عليه فعل الامام عليه السلام له في بعض
الاوقات وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام انه استحب الغسل لرمي الجمار ومنها الدعاء عند ارادة الرمي بما في صحيح معوية عن الصادق عليه السلام خذ حصى الجمار ثم ائت
الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتقول والحصى في يدك اللهم هؤلاء حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ترمي

ونقول مع كل حصاة الله اكبر اللهم ادحر عني الشيطان اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك اللهم اجعله حجا مبرورا وعملا مقبولا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وليكن فيما بينك وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمس عشرة ذراعا فاذا اتيت رحلك ورجعت من الرمي فقل اللهم بك وثقت وعليك توكلت فنعم الرب ونعم المولى ونعم النصير بل منه يستفاد استحباب الدعاء بما سمعت في غير الحال المزبور ايضا ومنها ان يكون بينه وبين الجمرة عشرة اذرع الى خمس عشرة ذراعا كما في عبارة الحسن موثقة السابق و عن علي بن بابويه تقديرهما بالخطاء وهما متقاربان نعم قد يناقش في تحقق الامتثال للامر الندبي بالتباعد بين المقدارين المفهوم من عبارة الكتاب اللهم الا ان يدعى ان ذلك هو المفهوم من نحو العبارة المزبورة في نحو المقام ثم جيد ومنها ان يرميها خذفا باجماع الحرم فعلى المشهور بين الاصحاب شهرة كادت تكون اجماعا بل لم يحك الخلاف فيه الا عن السيد ابن ادريس بل عن الحلي انه من متفردات السيد من العزيب عواه الاجماع على ذلك ومن هنا قال الفاضل في محكي المختلف انما هو على الرجحان وعلى كل حال فيدل عليه قول الرضا في خبر البزنطي المروي صحيحا عن قرب الاسناد حصى الجمار تكون مثل الانملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلية منقطة تخذفهن خذفا وتضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة المحمول على الندب بقرينة سوقه لذكر السنن وللقصور عن معارضة اطلاق الادلة المعتضدة بالشهرة المزبورة وبالاصل وغير ذلك والخذف هو الرمي بالاصابع كما في الصحاح والديوان وغيرهما بل عن ابن ادريس انه المعروف عند اهل اللسان واليه يرجع ما عن الجمل من انه الرمي باطراف الاصابع بل وما عن الجمل والمفصل من انه الرمي من بين اصبعين وعن العين والمحيط والمقاييس والغريبين والمغرب بالاعجام والنهاية الاثيرية من بين السبابتين وعن الاخرين او تتخذ مخذفة من خشب ترمي بها بين الابهام والسبابة وفي القاموس الخذف كالضرب رميك بحصاة او نواة او نحوهما تاخذ بين سبابتيك وتخذف به وعن المصباح المنير حذفت الحصاة ونحوها خذفا من باب ضرب رميتها بطرفي الابهام والسبابة والاولى العمل بما في الخبر المزبور من الوضع على الابهام اي باطنه والدفع بظفر السبابة كما عن الكافي والتهذيب والمصباح ومختصره والمقنعة وجمل العلم والعمل والغنية والمهذب والجامع وغيرها وعن القاضي قيل بل يضعها على ظفر ابهامه ويدفعها بالمسبحة وعن المرتضى ان يضعها على بطن الابهام ويدفعها بظفر الوسطى ولم نجد ما يشهد له ومنها الدعاء مع كل حصاة بما سمعته في حسن معاوية السابق ومنها ان يكون ماشيا وان كان لو رمى راكبا جاز ايضا الا ان الاول المستحب كما في عدة ومحكي المنتهى والجمل والعقود والجامع لما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه عن ابائه ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يرمي الجمار ماشيا وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ان رسول الله كان يرمي الجمار ماشيا ومن ركب اليها فلا شيء عليه قال عنبسة بن مصعب رايت ابا عبد الله بمنى يمشي ويركب فحدثت نفسي ان اسئله اذا دخلت عليه فابتدأني و بالحديث فقال ان علي بن الحسين كان يخرج من منزله ماشيا اذا رمى الجمار ومنزلي اليوم انفس من منزله فاركب حتى اتي منزله فاذا انتهيت الى منزله مشيت حتى ارمي الجمرة وقال علي بن مهزيار رايت ابا جعفر يمشي بعد يوم النحر حتى يرمي الجمرة ثم ينصرف راكبا وكنت اراه راكبا بعدما يحاذي المسجد بمنى وفي مرسل الحسن بن صالح نزل ابو جعفر فوق المسجد بمنى قليلا عن دابته حتى توجه ليرمي الجمرة عند مضرب علي بن الحسين فقلت له جعلت فداك لم نزلت ههنا فقال ان هذا مضرب علي بن الحسين ومضرب بني هاشم وانا احب ان امشي في منازل بني هاشم ولا يخفى عليك دلالة النصوص المزبورة على المشي الى الجمار ايضا مضافا الى الرمي راجلا لكن عن ط وثر ان الركوب افضل لان النبي رماها راكبا وفي المختلف علي وانه يتضمن ذلك من طرق الاصحاب لكن في كشف اللثام بعد بيان في حجة الوداع التي بين فيها المناسك للناس وقال خذوا عني مناسككم فلولا الاجماع على جواز المشي وكثرة المشاة اذ ذاك بين يديه لوجب الركوب وفي مرسل محمد بن الحسين عن احدهم في رمي الجمار ان رسول الله رمى الجمار راكبا على راحلته وفي صحيح احمد بن عيسى انه راى ابا جعفر الثاني رمى الجمار راكبا وفي صحيح ابن نجران انه راى ابا الحسن الثاني رمى الجمار وهو راكب حتى رماها كلها ولعله لذا مال بعض متاخري المتاخرين الى التساوي بينهما وفيه انه يحمل ما دل على الركوب على بيان الجواز او على اعتبار ان الرمي راجلا او نوع بالخضوع والخشوع وكونه احمز والله العالم ومنها انه في جمرة العقبة حال الرمي يستقبلها بان يكون مقابلا لها ويستدبر القبلة ومنها ان يرميها من قبل وجهها وفي يلزم من ان يستدبر القبلة كما صرح به غير واحد بل عن المنتهى نسبته الى اكثر اهل العلم بل لعله لا خلاف فيه وان حكي في الحج بعد نسبته الى المشهور عن علي بن بابويه انه يقف في وسط الوادي مستقبل القبلة ويدعو والحصى في يده اليسرى ويرميها من قبل وجهها لا من اعلاها ونحوه ما عن المقنعة والهداية لكن في س هو موافق للمشهور الا في موقف الدعاء وهو كذلك لانهما انما ذكرا استقبال القبلة عند الدعاء بل قد عرفت ان الرمي من قبل وجهها بمعنى الاستقبال المتضمن لاستدبار القبلة كما عن هي وصرح بها كغيرها ثم في كشف اللثام انه روى استقبال القبلة عند الرمي في بعض الكتب عن الرضا وفيه انه ان كان المراد الفقه المنسوب الى الرضا فلفظه المحكي عنه في الحدائق وارم جمرة العقبة يوم النحر بسبع حصيات وتقف في وسط الوادي مستقبل القبلة يكون بينك وبين الجمرة عشر خطوات او خمس عشرة خطوة وتقول وانت مستقبل القبلة والحصى في كفك اليسرى اللهم هذه حصياتي فاحصهن عندك وارفعهن في عملي ثم تتناول منها واحدة ترمي من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتكبر مع كل حصاة وهو نحو ما سمعته من الصدوق وابن على كل حال فيدل عليه ما عن الشيخ من ان النبي رماها مستقبلا لها مستدبرا للكعبة بل عن بعض انه ورد الخبر باستدبار القبلة في الرمي يوم النحر واستقبالها في غيره وهو دال على الامرين مضافا الى قول الصادق في الاول في حسن معاوية فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها بناء على كون المراد منه ما سمعت احتمال كون المراد بالرمي من الوجه انه لا يرميها عاليا عليها اذ ليس لها وجه خاص يتحقق به الاستقبال بدونه فعم ملاحظة كلامهم ضرورة كون المستفاد منه مسئلتين الاولى استقبالها واستدبار القبلة والثانية الرمي من قبل وجهها عاليا عليها ولعل الصحيح المزبور يدل على الامرين هذا كله في جمرة العقبة واما في غيرها فيستقبلها ويستقبل القبلة كما عن الشيخ وبني حمزة وادريس وسعيد والفاضل لكن لم نقف له على دليل بالخصوص عدا ما سمعته من المرسل نعم هو افضل الهيئات خصوصا في العبادات وعند الذكر والدعاء ولذا حكي عن الشيخ انه في جميع افعال الحج يستحب ان يكون مستقبل القبلة من الموقفين ورمي الجمار الا في جمرة العقبة يوم النحر بل عن ظ المهذب استحباب استقبال القبلة في رميها ايضا وان كان فيه ما عرفت والظ عدم منافاة ما في خبر البزنطي السابق واجعلهن عن يمينك وصحيح سعيد بن هشام يجعل كل جمرة عن يمينك لما سمعت من الاستدبار في جمرة العقبة والاستقبال في غيرها والله العالم واما

استحباب الدعاء عند كل حصاة

استقبال القبلة حين الرمي

الثاني وهو الذبح فيشتمل على اطراف الاول في الهدي وهو واجب على المتمتع بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي اجماع المسلمين عليه وهو الحجة بعد الكتاب فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي والمعتبرة المستفيضة منها قول ابي جعفر في صحيح زرارة المتضمن صفة التمتع الى ان قال وعليه الهدي فقلت وما الهدي قال افضله بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة ومنها قول الصادق في خبر سعيد الاعرج من تمتع في اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج فعليه شاة وان تمتع في غير اشهر الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة وخبر اسحق بن عبد الله قال سألت ابا الحسن عن المعتمر المقيم بمكة يجرد الحج او يتمتع مرة اخرى فقال يتمتع احب الي وليكن احرامه من مسيرة ليلة او ليلتين فاذا اقتصر على عمرته في رجب لم يكن متمتعا واذا لم يكن متمتعا لا يجب عليه الهدي الى غير ذلك من النصوص الدالة منطوقا ومفهوما على الوجوب على المتمتع بل وعلى انه لا يجب على غيره سواء كان مفترضا او متنفلا بلا خلاف اجده الا ما يحكى عن سلار من عد سياق الهدي للقارن في اقسام الواجب ويمكن ان يريد ما عن الغنية وفي من وجوبه بعد الاشعار او التقليد او يريد الدخول في حقيقته فاذا وجب القران بنذر او شبهه وجب السياق فلا خلاف وصحيح العيص القسم عن الصادق في رجل اعتمر في رجب فقال ان اقام بمكة حتى يخرج منها حاجا فقد وجب عليه الهدي وان خرج من مكة حتى يحرم من غيرها فليس عليه هدي محمول على ضرب من الندب او على من تهيأ في مكة ثم تمتع بالعمرة الى الحج او على التقية من ابي حنيفة واتباعه وعلى ما قيل من ان هذا الهدي جبران ان كان عليه ان يحرم من خارج وجوبا او استحبابا فاحرم من مكة فان خرج حتى يحرم من موضعه فليس عليه هدي بل ربما كان ما في ير من انه في قبيفة استناد اليه قال فيها وفي صحيح العيص يجب على من اعتمر في رجب واقام بمكة وخرج منها حاجا الا على من خرج فاحرم من غيرها وفيه قبيفة بل في الحدائق نسبة ذلك الى غير هذه الرواية من الاخبار الاتي لم يحققها وعلى كل حال فلو تمتع المكي وجب عليه الهدي ايضا على المشهور شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف فيه الا عن الشيخ في محكي مرات احتمالا ابتناء على رجوع اسم الاشارة في قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام الى الهدي لا الى التمتع لانه كقوله من دخل داري فله درهم ذلك لمن لم يكن عاصيا في الرجوع الى الجزاء دون الشرط وانفرد عليه لما سابقا في المكي ومن في حكمه اذا عدل الى التمتع وفي ثم احتمال وجوبه على المكي ان كان لغير حجة الاسلام ولعله لاختصاص الاية به وفيه بعد التسليم عدم اختصاص الدليل فيها وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور اذ هو مع انه اجتهاد ويمكن منعه عليه في تفسيره باعتبار اولوية الرجوع الى الابعد في الاشارة بذلك مدفوع بتعيين النصوص كصحيح زرارة المشتمل على سؤاله لابي جعفر عن قول الله عز وجل ذلك لمن الخ فقال يعني اهل مكة ليس عليهم متعة وقول الصادق في خبر سعيد الاعرج ليس لاهل سرف ولا لاهل مر ولا لاهل مكة متعة يقول الله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فعموم الادلة واطلاقها بحاله مؤيدا بالاحتياط ولو كان المتمتع مملوكا باذن مولاه كان مولاه بالخيار بين ان يهدي عنه او يامره بالصوم بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه عندنا بل في ظ هي وكره الاجماع عليه بل في صريح ير ذلك لصحيح جميل سأل رجل ابا عبد الله عن رجل امر مملوكه ان يتمتع قال فمره فليصم وان شئت فاذبح عنه وصحيح سعد بن ابي خلف سألت ابا الحسن قلت امرت مملوكي ان يتمتع قال ان شئت فاذبح عنه وان شئت فمره فليصم والى ذلك يرجع ما في صحيح ابن مسلم عن احدهما سئل عن المتمتع كم يجزيه قال شاة وسألته عن المتمتع المملوك فقال عليه مثل ما على الحر اما اضحية واما صوم بعد حمله على ارادة المماثلة في كميته ما يجب عليه وان اختلفت كيفيته وعلى كل حال فلا يتعين الذبح عنه على المولى للاصل والاجماع المحكي عن كره المعتضد بنفي علم الخلاف فيه الا في قول الشافعي عن هي وخبر الحسن العطار سئل الصادق عن رجل امر مملوكه يتمتع بالعمرة الى الحج اعليه ان يذبح عنه فقال لا ان الله عز وجل يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهو نص في خلاف المحكي عن الشافعي من تعيين الذبح على المولى لاذنه له في التمتع الموجب لذلك لان الاذن في الشيء اذن في لازمه وبذلك كله والفرض عجز العبد اذ هو مع انه اجتهاد يمكن دفعه بان مقتضى ذلك تعيين الصوم عليه كما هو المحكي عن بعض العامة لا الذبح عنه واحتمال صيرورته موسرا بتمليك المولى اياه ذلك واضح الفساد بعدما عرفت ان العبد لا يملك مطلقا عندنا نعم قد سمعت النص والاجماع على مشروعية الذبح عنه وبذلك كله يظهر لك انه ينبغي حمل خبر علي بن ابي حمزة سألت ابا ابراهيم عن غلام اخرجته معي فامرته فتمتع ثم اهل بالحج يوم التروية ولم اذبح عنه فله ان يصوم بعد النفر فقال ذهبت الايام التي قال الله تعالى الا كنت امرته ان يفرد الحج قلت طلبت الخير فقال كما طلبت الخير فاذهب فاذبح عنه شاة سمينة وكان ذلك يوم النفر الاخير على ضرب من الندب كما عن نهاية الشيخ وغيرها وان حكي عنه العمل بمضمونه في كتابي الاخبار ولو امتنع المولى عن الذبح وجب على المملوك الصوم ولا ولاية للمولى على منعه فانه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق والله العالم ولو ادرك المملوك المتمتع احد الموقفين معتقا لزمه الهدي مع القدرة ومع التعذر الصوم بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في محكي هي بل ولا اشكال لانه بالادراك المزبور يكون حجه حج اسلام فيساوي غيره من الاحرار في وجوب الهدي عليه مع القدرة ومع التعذر الصوم بل في عد فان اعتق قبل الصوم تعين عليه الهدي اي مع التمكن وظاهره ذلك وان كان بعد تمام الحج ولعله لارتفاع المانع وتحقق الشرط ودعوى اختصاص الاية بحج الاسلام قد عرفت ما فيها والنية شرط في الذبح كما في غيره من الافعال فيجب مقارنتها الاول جزء منه واستدامتها الى اخره ولكن التحقيق انها الداعي وانه لا يجب فيها ازيد من القربة والتعيين مع فرض الحاجة اليه وان كان الاحوط مع ذلك ذكر الوجه وغيره مما سمعته سابقا كما انك سمعت ايضا الاجزاء بالاتيان به بعنوان الجزئية للحج الذي تعينه عند الاحرام والله العالم ويجوز ان يتولاها عنه الذابح النائب عنه في الذبح ونيته بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل عن بعض الاصحاب الاجماع عليه بل في كشف اللثام الاتفاق على توليه لها مع غيبة المنوب عنه لانه الفاعل فعليه نيته فلا يجزي نية المنوب عنه وحدها الا ان النية انما تعتبر من المباشر بل يكفي لها ان نوى الذبح او النحر فالجواز بمعنى الاعم او التعبير به لان النيابة جائزة نعم ان جعلت يده مع يده نويا كما في ير لانهما مباشران وفي ثر ويجب النية في الذبح و يجزي الاستنابة في نحره ويستحب جعل يده مع يده فينويان ومباشرته افضل اذا احسن ويستحب للنائب ذكر المنوب لفظا ويجب نيته قلت قد سمعت ما في خبر ابي بصير المتضمن للرخصة للنساء والصبيان في الافاضة من المشعر بالليل وان يرموا الجمار فيه وان يصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض وكان من يضحي عنهن وخبر علي بن ابي حمزة عن احدهما اي امراة او رجل خائف افاض من المشعر ليلا فلا باس فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه الحديث وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء والضعفاء ان يفيضوا من جمع بليل وان يرموا الجمرة بليل فاذا ارادوا ان يزوروا البيت وكلوا من يذبح عنهم الى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز التوكيل

في الهدي الواجب الذبح

في وجوب الهدي على المملوك

في اشتراط النية في الذبح

الظاهر في الذبح ونحوه بل الظاهر شرعيته في حال الحضور ايضا كالتوكيل في الزكوة والخمس فينوي النائب حينئذ نعم قد يقال لو كان التوكيل في الفعل نفسه خاصة نوى الاصل
ح ولا يقدح كونه غير مباشر بعد مباشرة عنه التوكيل في الفعل الذي صار بمنزلة فعله فينوي القربة فيه ولعل المراد بالجواز في المتن بعد الاشارة الى ذلك الاولى مع حضوره
جمع النيتين منهما وهو سهل بعد كون النية الداعي والله العالم ولو غلط الوكيل في تسمية الموكل لم يقدح تعدد بما النهية على الغلط اللساني وهو المراد من خبر علي بن جعفر
عن اخيه المروي في باب مغير شارك عن الضحية يخطي الذي يذبحها فيسمي غير صاحبها اتجزي عن صاحب الضحية فقال نعم انما له ما نوى فان الاسم لا مدخلية له ولذا لو نوى
اجزء ايضا كما في خبر عبد الله بن جعفر الحميري المروي عن الاحتجاج عن صاحب الزمان روحي له الفداء كتب اليه يسأله عن رجل اشترى هديا لرجل غائب وسئله ان ينحر
عنه هديا بمنى فلما اراد نحر الهدي نسي اسم الرجل ونحر الهدي ثم ذكره بعد ذلك ايجزي عن الرجل ام لا الجواب لا بأس بذلك فقد اجزء عن صاحبه والله العالم ويجب نحره
بمنى عند علمائنا كما في محكي كره وفي عندنا في كشف اللثام وهذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب في ك وقال الصادق ع في خبر ابراهيم الكرخي في رجل قدم بهديه مكة في العشر
فقال ان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الاضحى وقال ايضا في خبر عبد الاعلى
لا هدي الا من الابل ولا ذبح الا بمنى بل ربما استشعر من قول النبي ص منى كلها منحر تخصيصها بالحكم من حيث تخصيصها بالذكر بل ربما استدل بقول الصادق ع في صحيح منصور
في الرجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره ان كان نحره بمنى فقد اجزء عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه بناء على ولو في عدم
الاجزاء مع الاختيار من حال الاضطرار لكن فيه انه مبني على اجزاء المتبرع والا كان مطرحا وكيف كان فما عن العامة من جوازه في اي مكان من الحرم بل جوازه في الحل
اذا فرق في الحرم لحمه واضح الفساد وما في صحيح ابن عمار عن الصادق ع في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة فذبح قال لا بأس قد اجزء عنه مع انه غير صريح
في الذبح بغير منى وان اشكله الشهيد بانه في غير محل الذبح محمول على غير الهدي الواجب كحسن معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع ان اهل مكة انكروا عليك انك
ذبحت هديك في منزلك بمكة فقال ان مكة كلها منحر والله العالم ولا يجزي واحد في الهدي الواجب الا عن واحد ولو حال الضرورة عند المص بل عن ضحايا في الاجماع
عليه للاصل المستفاد من تعدد الخطاب الموافق لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام الخ ضرورة صدق عدم وجدان الهدي مع الاضطرار فان تمكن من جزء منه ليس متمكنا
منه بعد ان كان المنساق منه الحيوان التام والامر بما استيسر مما هو ولا رادة بيان النعم الثلاثة لا اجزاء الحيوان الواحد لصحيح الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن النفر
تجزيهم البقرة قال اما في الهدي فلا واما في الاضحى فنعم وصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام لا تجوز البدنة والبقرة الا عن واحد بمنى وخبر الحلبي عن الصادق ع تجزي البقرة
والبدنة في الامصار عن سبعة ولا تجزي بمنى الا عن واحد بناء على ارادة الكناية بذلك عن الهدي الواجب والمندوب اي الاضحية لا الحج المندوب تبعا لان الهدي فيه واجب
ايضا بعد وجوبه بالتلبس ولكن مع ذلك قيل يجزي مع الضرورة عن خمسة وعن سبعة اذا كانوا اهل خوان واحد الا اذا لم نعرف القائل بذلك نعم في محكي ط
ولا يجوز في الهدي الواجب الا واحد عن واحد مع الاختيار سواء كانت بدنا او بقرا ويجوز عند الضرورة عن خمسة وعن سبعة وعن سبعين وكلما قلوا كان افضل
وان اشتركوا عند الضرورة اجزأت عنهم سواء كانوا متفقين في النسك او مختلفين ولا يجوز ان يريد بعضهم اللحم واذا اراد واحد منهم اللحم اسند الى واحد منهم بنوع
عن الجماعة ويسلم مشاعا اللحم الى المساكين ونحوه منه في ير وكذا الانتصار والجمل والعقود ولم يقتصر فيهما على البدنة والبقرة ولا اشترط ان لا يريد بعضهم اللحم اي اجماعهم
على التقرب بالهدي وفي كشف اللثام وموجز القاضي والخ وهو محتمل كره والموجود في الخ ان الاقرب الاجزاء عند الضرورة عن الكثير دون الاختيار وفي المقنعة
وتجزي البقرة عن خمسة اذا كانوا اهل بيت لا يجوز في الهدي الواجب البقرة والبدنة مع التمكن الا عن واحد انما يجوز عن خمسة وسبعة وسبعين عند الضرورة وعدم
التمكن بان كان كلما قل المشتركون فيه الحال ما وصفنا كان افضل وعن الهداية ويجزي البقرة عن خمسة نفر اذا كانوا من اهل البيت وروي انها تجزي عن سبعة و
الجزور يجزي عن عشرة متفرقين والكبش يجزي عن الرجل وعن اهل بيته واذا عزت الاضاحي اجزأت شاة عن سبعين وفي هم تجزي بقرة عن خمسة نفر واطلق فلم يقيد
بالضرورة ولا بالاجتماع على خوان واحد نعم عن بعض نسخها زيادة الابل تجزي عن سبعة نفر وفي المحكي من جمل ق يجوز اشتراك سبعة في بدنة واحدة او بقرة واحدة اذا
كانوا متقربين وكانوا اهل خوان واحد سواء كانوا متمتعين او قارنين او مفردين او بعضهم مفردا وبعضهم قارنا او متمتعا او بعضهم مفترضين او متطوعين ولا
يجوز ان يريد بعضهم اللحم وبه قال ابو حنيفة الا انه لم يعتبر اهل خوان واحد قال الشافعي مثل ذلك الا انه اجاز ان يكون بعضهم يريد اللحم وقال مالك لا يجوز الاشتراك
الا في موضع واحد وهو اذا كانوا متطوعين وقد روي ذلك اصحابنا ايضا وهو الاحوط وعلى الاول خبر جابر قال كنا نتمتع على عهد رسول الله ونشترك السبعة في البقرة
او البدنة وما رواه اصحابنا اكثر من ان يحصى وعلى الثاني ما رواه اصحابنا وطريقة الاحتياط تقتضيه والجميع كما ترى ليس في شيء منها ما يوافق القول المزبور مع اختلافها
كاختلاف النصوص ففي خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع تجزي البقرة عن خمسة بمنى ان كانوا اهل خوان واحد وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع البدنة والبقرة تجزي عن
سبعة اذا اجتمعوا من اهل بيت واحد ومن غيرهم وخبر اسمعيل بن ابي زياد عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي ع البقرة الجذعة تجزي عن ثلثة من اهل بيت واحد والمسنة
تجزي عن سبعة نفر متفرقين والجزور يجزي عن عشرة متفرقين وفي خبر حمران قال عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر ع عن ذلك فقال
اشتركوا فيها قال قلت كم قال ما خف فهو افضل فقال قلت عن كم يجزي فقال عن سبعين وفي خبر الحسين بن خالد المروي عن العلل والعيون سئل الرضا ع عن كم تجزي البدنة
فقال عن نفس واحدة قال فالبقرة قال تجزي عن خمسة قال لان البدنة لم تكن فيها من العلة ما كان في البقرة ان الذين امروا قوم موسى بعبادة العجل كانوا خمسة وكانوا اهل
بيت يأكلون على خوان واحد هم الذين ذبحوا البقرة الا ان جميعها كما ترى لا تصريح في شيء منها بالهدي الواجب فيمكن حملها على الاضحية المندوبة كخبر سوادة قال كنا جماعة
بمنى فعزت الاضاحي بمنى فنظرنا فاذا ابو عبد الله ع واقف على قطيع يساوم بغنم ويماكسه مكاسا شديدا فوقفنا ننظر فلما فرغ اقبل علينا وقال اظنكم قد تعجبتم من مماكستي
فقلنا نعم فقال ان المغبون لا محمود ولا مأجور الكم حاجة قلنا نعم اصلحك الله ان الاضاحي قد عزت علينا قال فاجمعوا فاشتروا جزورا فانحروها فيما بينكم قلنا فلا تبلغ
نفقتنا ذلك قال فاجمعوا فاشتروا بقرة فيما بينكم قلنا فلا تبلغ نفقتنا قال فاجمعوا فاشتروا شاة فاذبحوها فيما بينكم قلنا تجزي عن سبعة قال نعم وعن سبعين
وخبر الاخر مع علي ابن استطاعته نحوه قال قلنا لم جعلنا فداك عزت الاضاحي علينا بمكة ايجزي اثنين ان يشتركا في شاة فقال نعم وعن سبعين وخبر علي بن الريان بن

الصلت عن ابي الحسن الثالث ع قال كتبت اليه اسئله عن الجاموس عن كم يجزي في الضحية فجاء الجواب ان كان ذكرا فعن واحد وان كان انثى فعن سبعة وخبر يونس بن يعقوب سئلت
ابا عبد الله ع عن البقرة يضحي بها فقال تجزي عن سبعة نعم في خبر يزيد بن خليفة قلت لابي عبد الله ع متمتع لم يجد هديا فقال اما كان معه درهم ياتي به قوم فيقول اشركوني
بهذا الدرهم وصحيح ابن الحجاج سألت ابا ابراهيم ع عن قوم غلت عليهم الاضاحي وهم متمتعون وهم مترافقون ليسوا باهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم ومضربهم
واحد الهم ان يذبحوا بقرة فقال لا احب ذلك الا من ضرورة والاول مع قصور سنده لجهالة حفص وزيد ولا جابر له يمكن حمله على ضرب من الندب بدفع شيء للشركة ممن
يضحي وان كان تكليفه الصوم والثاني لا تصريح فيه بالهدي يمكن الاشتراك في الاضحية المندوبة وان كانوا متمتعين خصوصا بعد ظهوره في جواز ذلك اختيارا
مع عدم القائل به اوندرته فالمتجه عدم الاجزاء في الهدي الواجب مط وفاقا للاول وان كان الاحوط مع الضرورة الاشتراك مع الصوم نعم يجوز ذلك في
اي الاضحية والمبعوث من الافاق والمتبرع به ابتداء مع عدم تعينه بالاشعار والتقليد لما سمعته من النصوص السابقة بل عن هي الاجماع على اجزاء الهدي في التطوع
عن سبعة نفر سواء كان من الابل او البقر او الغنم بل في كره اما في التطوع فيجزي الواحد عن سبعة وعن سبعين حال الاختيار سواء كان من الابل والبقر او الغنم اجماعا
بل الظاهر ارادة المثال من السبعين في النصوص في الشاة فضلا عن غيرها من غير فرق في ذلك بين كونهم اهل خوان واحد ولا وبين كونهم من اهل بيت واحد او لا
ففي مرسل ابن سنان كان رسول الله يذبح يوم الاضحى كبشين احدهما عن نفسه والاخر عمن لم يجد من امته وما في بعض النصوص من التقييد ببعض ذلك محمول على ضرب
من الندب والله العالم ولا يجب بيع ثياب التجمل في الهدي بل يقتصر على الصوم مع عدم وجدانه غيرها بلا خلاف اجده فيه بل في ك وغيرها انه مقطوع به في كلام الاصحاب
لظهور استثنائها في دين المخلوق الذي هو اهم في نظر الشارع من دين الخالق ولصدق عدم الوجدان عليه الذي هو عنوان الصوم وانتفاء صدق الاستيسار الذي
هو عنوان وجوب الذبح ولمرسل علي بن اسباط المنجبر بما عرفت عن الرضا ع سئل عن رجل متمتع بالعمرة الى الحج وفي عيبته ثياب له اتبيع من ثيابه شيئا وتشتري
بدنه قال لا هذا يتزين به المؤمن يصوم ولا يأخذ من ثيابه شيئا بل وصحيح البزنطي سألت ابا الحسن ع عن المتمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه
فتسوي بتلك الفضول مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال له بد من كراء ونفقة فقال له كرى وما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال واي
شيء كسوة بمائة درهم هذا ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وان كان يحتمل غير ذلك لكن ما عرفته او لا كاف بل الظاهر استثناء
كل ما يستثنى في الدين ولو باعها واشترى فعن ثن اجزء وتوقف بانه غير آت بالمأمور به وليس هو كمن وهب فقبل ونحوه ممن يصدق عليه انه تيسر له
الهدي بعد قبوله بخلاف المفروض خصوصا بعد ظهور المرسل في عدم كون ذلك له اللهم الا ان يكون المراد منه عدم الوجوب لا النهي ولعل الاجزاء لا يخ من قوة
ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولو بالجمع والله العالم ولو ضل الهدي فذبحه غير صاحبه نائبا عنه اجزء عنه كما في فع بل في ك انه المش وان كان لم نجده لغير
المص في الكتابين بل في كشف اللثام قصر الحكاية عن الثاني منهما بل هو في الكتاب هدى القران صرح بما عليه الش كما ستسمعه فيه ختص الخلاف في فع وان كان
ما حضرنا من نسخه هنا وما شرحه ثاني الشهيدين في سبطه نحو ما في فع وعلى كل حال فلا دليل له الا الاصل المقطوع بما في صحيح منصور بن حازم في رجل ضل
هديه فيجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره في منى فقد اجزء عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه ومن هنا كان الش على
ما في كشف اللثام الاجزاء عنه ان ذبحه بمنى بل ظاهر الصحيح المزبور اطلاق الاجزاء عن صاحبه مع الذبح بمنى لانه لا قائل به على الظاهر ولعله لا ينافي ذلك
منه مضافا الى ما تسمعه من صحيح ابن مسلم من انه لم ينوه عن صاحبه لم يجز عن احد منهما كما عن هي وير التصريح به قال اما عن الذابح فلانه منهي عنه واما عن صاحبه
فلعدم النية وفي الرياض هو حسن لولا اطلاق النص بالاجزاء عن صاحبه لكن ظاهرهم الاطباق على المنع هنا ولعلهم حملوا اطلاق النص على الاصل في فعل
المسلم من الصحة فلا يتصور منه الذبح بغير النية عن صاحبه قلت لا يخفى عليك ما في هذا الاصل هنا سيما بعد عموم جواز الالتقاط ولذا قال في كشف اللثام
لا يجزي عنه وان نوى عن نفسه الا ان يجده في الحل فيتملكه بشرائطه ثم يهدي صاحبه قلت بل لو وجده في الحرم بناء على جواز اخذ الضالة نعم لو قلنا بخروج
الهدي عن حكم الضالة ولو للنص المزبور اتجه عدم الاجزاء عنه للنهي ولكن فيه نظر لاطلاق الادلة بل عمومها فلاحظ وتامل وكيف كان فقد سمعت ما عن
المشهور المبني على عدم تملك الواجد لكن عن الفاضل في هي انه ينبغي لواجد الهدي الضال ان يعرفه ثلثة ايام فان عرفه صاحبه والا ذبحه عنه لصحيح محمد
مسلم عن احدهما عليهما السلام اذا وجد الرجل هديا ضالا فليعرفه يوم النحر واليوم الثاني واليوم الثالث ثم يذبحه عن صاحبه عشية يوم الثالث الحديث
ولكن ظاهر الصحيح المزبور وجوب التعريف كما هو المحكي عن ظاهر الشيخ في يب بل في كشف اللثام الظ الوجوب للامر بلا معارض والتحرز عن النيابة بلا ضرورة ولا استنابة
خصوصا عن غير معين مع عن اطلاق الذبح عما في الذمة اطلاقا محتملا للوجوب والندب والهدي وغيره وللتمتع وغيره ولذا لم يجزم به المحقق في فع قلت ما عدم اجزاء
المص به فهو كالاجتهاد في مقابل النص نحو ما سمعته من التعليل فالعمدة ظاهر الامر الذي لا ريب في قصوره عن معارضة الصحيح الاول مع فرض ارادة اعتبار ذلك
في الاجزاء والا كان واجبا تعبدا معارضا بالاصل وغيره بل ظاهر الفاضل الذي ذكر الندب كان ظاهر الشيخ التعبير بما في الخبر فلا نرى الندب خصوصا بعد
الذبح وان قال في ك ولو قلنا بجواز الذبح قبل التعريف لم يبعد وجوبه بعده ليعلم المالك فيترك الذبح ثانيا الا انه كما ترى خصوصا مع القول بالاجزاء عن صاحبها
بمجرد الضياع كما في مرسل محمد عيسى عن ابي عبد الله ع في رجل اشترى شاة لمتعة فسرقت منه او هلكت فقال ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزأت
عنه وخبر علي عن عبد صالح قال اذا اشتريت اضحيتك وقمطتها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله ويقرب من ذلك ما في صحيح معوية سألت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى
اضحية فماتت او سرقت قبل ان يذبحها قال لا بأس وان ابدلها فهو افضل وان لم يشتر فليس عليه شيء ومرسل ابراهيم بن عبد الله قال اشترى لي ابي شاة بمنى فسرقت
فقال لي ابي ائت ابا عبد الله ع فاسئله عن ذلك فاتيته فاخبرته فقال ما ضحى بمنى شاة افضل من شاتك وان كان هما في غير الضال مع احتمال ارادة ما يشمله من الهلاك في الاول
نحو خبر ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى كبشا فهلك منه قال يشتري مكانه اخر قلت فان اشترى مكانه اخر ثم وجد الاول قال ان كانا جميعا قائمين
فليذبح الاول وليبع الاخر وان شاء ذبحه وان كان قد ذبح الاخير فيذبح الاول معه المحمول على الندب لحصول الاجزاء بذبح الاخير نعم لو فرض تعين مجه بنذر ونحوه وجمع

ومنه الاشعار الذي قد صرح بالوجوب معه في محكي كره وهي وير بل عن الخ انه حكاه عن الشيخ ايضا ولكن هو قريب لاستحباب الاشعار وهو من الصحيح الحلبي سأل الصادق ع
عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها ويقلدها فلا يجدها حتى تأتي منى فينحر ويجد هديه فقال ع ان لم يكن قد اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها
وان شاء باعها وان كان اشعرها نحرها هذا وفي كره انه متى جاز ذبحه فالظاهر وجوب الصدقة به ولا اهداء ويسقط وجوب الاكل قطعا المتعلق بالمالك ونحوه في كره
وقد يناقش في وجوبه كالاول بل ايضا الظهور ودليلها في المالك والملاك الامر هنا بالذبح الظاهر في الاجزاء ولو ان الواجب معاملة معاملة المالك لوجب الاكل
عليه ايضا ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم ولا يجوز اخراج شيء مما ذبحه في منى من الهدي الواجب عن منى بل يخرج من رحله مثلا الى مصرفه بها
وفاقا للمشهور وعلى ما في خبره بل في كره هذا مذهب علمائنا لا اعلم فيه مخالفا واستدل عليه في ئب بصحيح بن مسلم عن احدهما عليهما السلام سألته عن اللحم ايخرج به من الحرم
فقال لا يخرج منه شيء الا السنام بعد ثلثة ايام وصحيح معوية قال ابو عبد الله ع لا تخرجن شيئا من لحم الهدي وخبر علي بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام لا يتزود الحاج
من اضحيته وله ان ياكل بمنى ايامها قال وهذه مسئلة رخص فيها ولكن لا يخفى عليك عدم دلالة الاول على المط بل والثاني مع فرض كون المراد به ما في الاول
من عدم الخروج من الحرم وكذا الثالث ضرورة النهي فيه عن التزود لا الصدقة بها مثلا في خارج منى ولعله لذا كان المحكي عن الفقيه والمقنع والجامع وهي وكره وير
التعبير بما يوافق الصحيح الاول ومنه يعلم ما في نسبة المزبور نعم عن الصدوق وابن سعيد استثناء السنام كما في الخبر بل عن الاخير زيادة لما تسمعه انشاء الله من
النصوص بل عن هي تخصيص الحكم هنا باللحم لكن في ك انه لا فرق في ذلك بين اللحم والجلد وغيرها من الاطراف والامعاء بل يجب التصدق بجميع ذلك لفعل النبي ص و
ناقشه في كشف اللثام بانه لا يقتضي الوجوب ونبه ان ذلك مقتضى دليل التاسي بناء على شموله لغير معلوم الوجه من الفعل مضافا الى قوله ع خذوا عني مناسككم ثم قال في ك نعم
يمكن الاستدلال عليه بصحيح معوية سألت ابا عبد الله ع عن الاهاب فقال تصدق به وتجعله مصلى تنتفع به في البيت ولا تعطي الجزارين وقال نهى رسول الله ص ان يعطى
جلالها وجلودها وقلائدها الجزارين وامر ان يتصدق بها وصحيح علي بن جعفر عن اخيه ع سألته عن جلود الاضاحي هل يصلح لمن ضحى بها ان يجعلها جرابا قال لا يصلح ان
يجعلها جرابا الا ان يتصدق بثمنها لكن فيه انه لا دلالة في شيء منها على عدم جواز الاخراج من منى كما هو واضح بل الاخير منهما في الاضاحي التي يمكن القول بجواز اخراج لحومها
اختيارا وان كره كما عن الفاضلين وغيرهما التصريح به كالمحكي عن صريح الخبر من الجواز معه في جلود الهدي ايضا ولعله للصحيح والموثوق عن الهدي ايخرج شيء منه عن الحرم
فقال بالجلد والسنام والشيء ينتفع به قلت انه بلغنا عن ابيك انه قال لا يخرج من الهدي المضمون شيئا قال بل يخرج بالشيء ينتفع به وزاد فيه احمد ولا يخرج بشيء من اللحم من الحرم
نحو ما سمعته في صحيح بن مسلم السابق وبذلك كله ظهر لك ان المتجه العمل بما في صحيح ابن مسلم وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا بعد اطلاق النهي عن الخروج في صحيح معوية
الذي لا تعارض بينه وبين صحيح بن مسلم في ذلك وخصوصا بعد ما سمعته من النسبة الى الاصحاب في كره والى الشهرة في غيرها نعم ينبغي القطع بالجواز اذا لم يكن مصرف
له الا في خارجها كما صرح به في ك مستثنيا له من اطلاق المنع ونحوه كما انه ينبغي القطع بالجواز اذا كان قد اشتراه مثلا من المسكين لانسياق دليل المنع الى غيره فيبقى
الاصل بلا معارض كما جزم به في ئب جامعا به بين ما سمعته من النصوص وبين صحيح ابن مسلم او حسنه عن ابي عبد الله ع سألته عن اخراج لحوم الاضاحي من منى
فقال كنا نقول لا يخرج شيء لحاجة الناس اليه فاما اليوم فقد كثر الناس فلا باس باخراجه وان كان فيه انه غير مناف لما ذكرنا بل هو مؤيد له على انه في الاضاحي
دون الهدي الواجب الذي هو محل البحث وان كان فيه انه لا ينافي بناء على ما ذكرناه بل هو مؤيد له والله العالم ويجب ذبح الهدي يوم النحر بلا خلاف
اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل في كره انه قول علمائنا واكثر العامة للتاسي لكن المسلم منه كونه بمعنى عدم جواز تقديمه على يوم النحر الذي يمكن تحصيل الاجماع
عليه كما ادعاه بعضهم اما عدم جواز تاخيره عنه فهو وان كان مقتضى العبارة لكن ستعرف القائل بالجواز صريحا وظاهرا بل قد يشكل الدليل عليه فانهم
لم يذكروا الا التاسي الذي يمكن الاشكال فيه بعد تسليم وجوبه في غير معلوم الوجه انه لم يعلم كون ذبحه في ذلك اليوم نسكا ضرورة احتياج الذبح الى وقت
وان كان هو خلاف ظاهر الحال وان يكون مقدما على الحلق بناء على وجوب الترتيب الذي ستسمع الكلام فيه عند تعرض المص له ولكن لو اخره عنه اثم
بناء على الوجوب واجزأه وكذا لو ذبحه في بقية ذي الحجة جاز اي اجزأ بلا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام قطع به الاصحاب من غير فرق بين الجاهل والعالم والعامد
والناسي ولا بين المختار والمضطر بل عن هي والغنية وير الجواز بل عن ظاهر الثاني الاجماع عليه لكن يمكن ارادة الجميع الاجزاء منه كما في المتن نعم عن المصباح و
مختصره ان الهدي الواجب يجوز ذبحه ونحره طول ذي الحجة ويوم النحر افضل بل عن ظاهر المهذب ما يوهم جواز تاخيره عن ذي الحجة ولعله لا يريده لامكان تحصيل
الاجماع كما ادعاه بعض على خلافه وعن ظاهر التصريح بانه بعد ايام التشريق قضاء وعن ابن ادريس انه اداء وعلى كل حال فدليل الاجزاء بعد الاطلاق الاية حسن
حريز عن الصادق ع فيمن يجد الثمن ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر
ذلك الى قابل من ذي الحجة الا انه لا يشمل تمام المدعى كصحيح معوية بن عمار عنه ع ايضا في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال
لا باس قد اجزأ عنه كما انه لا دلالة في صحيح علي بن جعفر سأل اخاه ع عن الاضحى كم هو بمنى قال اربعة ايام ونحوه موثق عمار على كونه قضاء بعد ايام التشريق
لجواز كون الغرض منه الصوم كما في صحيح ابن حازم او موثقه عن الصادق ع النحر بمنى ثلثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضي الثلثة الايام والنحر بالامصار
يوم فمن اراد ان يصوم صام من الغد بل في موثق ابي بصير سأل احدهما ع عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او
يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت وان كان ربما احتمل فيه ارادة يوم النفر من مكة وقد كان بعد ذي الحجة بل عن الشيخ حمله على من صام ثلثة
ايام فمضى يامره بمعنى مضى ما ان سقط عنه لله ومنه والكلام في امر القضاء والاداء بعد عدم وجوب نيتهما عندنا سهل انما الكلام في اصل الوجوب
يوم النحر الذي قد عرفت عدم ذكر دليل له الا التاسي الذي قد سمعت الاشكال فيه نعم قد يستفاد وجوبه من بعض النصوص التي مرت في الرخصة للنساء
والخائف ونحوه المشتمل على الامر بالتوكيل في الذبح عنهن ان خفن الحيض وفي اخر فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ولكن ما سمعته من الامر
لواجد الهدي بالذبح في عشية اليوم الثالث بل وغيره يقتضي بان ايام النحر في منى لا ذبحه فيمكن القول بوجوب فعله فيها بل يمكن ارادة ما يشملها من يوم النحر

المراد به الجنس ونحوه فان اخره عنها مختارا اثم وان كان هو مجزي ايضا في جميع ذي الحجة ايضا كالمعذور والله العالم والهادي الطرف الثاني في صفاته والواجب منها
ثلثة الاول الجنس و يجب ان يكون من النعم الابل والبقر والغنم بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما يحكى عن المفسرين في قوله تعالى وليذكروا
اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام من انها الثلاثة المزبورة والى صحيح زرارة عن ابي جعفر ع في المتمتع قال وعليه الهدي قلت وما الهدي فقال افضله بدنة
واوسطه بقرة واخسه شاة وغيره من النصوص وكونه المعهود والماثور من فعل النبي ص والائمة عليهم السلام والصحابة والتابعين بل هو كالضروري بين المسلمين بل
ولذا كان لو اراد ان يهدي عبده او جاريته او دابته لزمه بيعه وصرف ثمنه في مصالح البيت بعد تعذر ارادة الهدي منه حقيقة لان الفرض اختصاصه بغير
ذلك وفيه انه لا يدل على حصره في الثلثة وكيف كان فاقله واحد من المزبورات ولا حد لاكثره فقد نحر النبي ص ستا وستين بدنة وعلي ع تمام المائة الثاني السن
فلا يجزي من الابل الا الثني وهو الذي له خمس ودخل في السادسة وكذا من البقر والمعز وهو ماله سنة ودخل في الثانية ويجزي من الضان الجذع بلا خلاف اجده
فيه في الحكم والتفسير للاول الذي هو المعروف عند اهل اللغة ايضا بل على الحكم في الثلثة الاجماع صريحا في كلام بعض وظاهرا في كلام اخر مضافا الى صحيح العيص
عن ابي عبد الله ع عن امير المؤمنين ع انه كان يقول يجزي الثني من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذعة من الضان بناء على ظهوره في ان ذلك اقل
المجزي والى قول الصادق ع في صحيح ابن سنان يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي حسن معوية بن عمار يجزي في المتعة الجذع من الضان ولا
يجزي جذع من المعز وفي خبر ابي بصير يصلح الجذع من الضان واما الماعز فلا يصلح وسأله حماد بن عثمان عن ادنى ما يجزي من اسنان الغنم في الهدي فقال الجذع
من الضان قلت فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضان يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفي خبر سلمة بن ابي حفص عنه ايضا كان علي ع
الى ان قال وكان يقول يجزي من البدن الثني ومن المعز الثني ومن الضان الجذع وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال الذي يجزي في الهدي
والضحايا من الابل الثني ومن البقر المسن ومن المعز الثني ويجزي من الضان الجذع ولا يجزي الجذع من غير الضان وذلك لان الجذع من الضان يلقح ولا يلقح
الجذع من غيره واما تفسير الثني في البقر والغنم بما عرفت فهو المشهور في كلام الاصحاب كما اعترف به غير واحد بل في كشف اللثام نسبته الى قطعهم قال وروي في
بعض الكتب عن الرضا ع الا ان المعروف في اللغة هو ما دخل في الثالثة فان فيها تسقط ثنيتها على ما قيل عن ذكره ط واما المسنة يعني من البقر فقالوا ايضا هي
التي بها اسنانا وهي الثني في اللغة وينبغي ان يعمل عليه لما روي عن النبي ص انه قال المسنة هي الثنية فصاعدا وفي كشف اللثام وكذا في كره وتو والمهذب وهي وير
انها الداخلة في الثانية وانها الثنية وقد سمعت ما في خبر الدعائم من التعبير بالمسن وعلى كل حال فلا ريب ان الاحوط بناء على ان المراد الثني فما فوقه كما عن ط والاقتصاد
والمصباح ومختصره والجمل والعقود وير في الابل عن الهدي في البقر قال الحلبي في الحسن سألت ابا عبد الله ع عن الابل والبقر ايهما افضل ان يضحى بها قال ذوات الارحام
وسألته عن اسنانها فقال اما البقر فلا يضرك باي اسنانها ضحيت واما الابل فلا يصلح الا الثني فما فوق واشتماله على ما لا يقول به احد من اجزاء اي اسنان البقر
غير قادح في المط مع احتمال عدم قول البقر لما قبل الثني منها وانما يقال له العجل لكن قال الصادق ع في خبر محمد بن حمران اسنان البقر تبيعها ومسنها في الذبح سواء ولعله في
غير الهدي واما الجذع من الضان فلا خلاف اجده في اجزائه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص وهو على ما عن العين والمحيط والديوان والغريبين
قبل الثني بسنة وعن الصحاح والمجمل والمغرب والمعجم وفقه اللغة للثعالبي وادب الكاتب والمفصل والسامي والخلاص انه الداخل في السنة الثانية وفي كشف اللثام والمعنى
الواحد كانه المراد بما في المقاييس من انه ما اتى له سنتان ويبان الظاهر منه تمام السنتين لا الدخول في الثانية كما انه عليه يتجه مع الثني من المعز بناء على
انه الداخل في الثالثة نحو ما حاده على الاول بناء على انه الداخل في الثانية مع ان الظاهر من النص والفتوى بل صريحهما الفرق وان الجذع من الضان اصغر في
السن من الثني بل عن كتب الصدوق والشيخين وسلار وابني حمزة وسعيد والفاضل نحو قول المص لسنة وفي كشف اللثام ومعناه ما في الغنية والمهذب والاشارة
انه الذي لم يدخل في الثانية وفي تر وس وذكره انه الذي له سبعة اشهر وفي كره وير وهي هنا انه الذي له ستة اشهر ولم نجد ما يشهد لشيء من ذلك فان كان
عرف يرجع اليه والا كان الاحوط مراعاة تمام السنة وعن ابن الاعرابي الاجذاع وقت وليس بسن فالجذع من الغنم لسنة ومن الخيل لسنتين ومن الابل لاربع سنين قال
والعناق تجذع لسنة وربما اجذعت العناق قبل تمام السنة للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها فهي جذعة لسنة وثنية لتمام سنتين وعن ابراهيم الحربي انه كان يقول في
الجذع من الضان اذا كان من شابين اجذع لستة اشهر الى سبعة اشهر واذا كان ابن هرمين اجذع لثمانية اشهر الى عشرة اشهر وعن ابي حاتم عن الاصمعي الجذع
من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر او تسعة الى غير ذلك من كلماتهم التي لا شاهد لشيء منها فالمتجه تحصيل ما عرفت والله العالم الثالث ان يكون
تاما فلا يجزي العوراء ولا العرجاء البين عرجها ولا المريضة البين مرضها ولا الكبيرة التي لا تنقي بلا خلاف اجده فيه بل في ك الاجماع عليه في الاولين وفي
صحيح علي بن جعفر ع سأل اخاه ع عن الرجل يشتري الاضحية عوراء فلا يعلم الا بعد شرائها هل يجزي عنه قال نعم الا ان يكون ناقصا بل في هي قد وقع الاتفاق
من العلماء على اعتبار هذه الصفات الاربع في المنع وروى البراء بن عازب قال قام فينا رسول الله ص خطيبا فقال اربع لا يجوز في الاضحى العوراء البين عورها والمريضة
البين مرضها والعرجاء البين عرجها والكبيرة التي لا تنقي ثم قال ومعنى البين عورها التي انخسفت عينها وذهبت فان ذلك ينقصها لان شحمة العين عضو
يستطاب اكله والعرجاء البين عرجها التي عرجها متفاحش يمنعها السير مع الغنم ومشاركتهن في العلف والرعي فتهزل والتي لا تنقي التي لا مخ لها لهزالها
لان النقي بالنون المكسورة والقاف الساكنة المخ والمريضة قيل هي الجرباء لان الجرب يفسد اللحم والاقرب اعتبار كل مرض يؤثر في هزالها وفي فساد لحمها ثم قال فرع
العوراء لو لم تنخسف عينها وكان على عينها بياض ظ فالوجه المنع من الاجزاء لعموم الخبر والاصحاب لم يعتبروا الانخساف في الاجزاء فرع كما وقع الاتفاق على الصفات الاربع
المتقدمة فكذا وقع على ما فيه نقص اكثر من هذه العيوب بطريق التنبيه كالعمى لا يجزي لان العمى اكثر من العور ولا يعتبر مع العمى انخساف العين اجماعا لانه يخل
بالسير مع الغنم والمشاركة في العلف اكثر من اخلال العرج ونحوه عن كره الا انما جعله الوجه فيه فانه ذكره احتمالا وكذا عن ير وظ ما فيهما التردد ولعله من اطلاق
الصحيح السابق ومن التقييد بالبين في الخبر المتقدم وخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع قال رسول الله ص لا يضحى بالعرجاء بين عرجها ولا بالعوراء بين

عورها ولا بالعجفاء ولا بالجرباء ولا بالجدعاء ولا بالعضباء وان كان في خبر آخر ابدال العوراء بالجرباء نعم لا دليل على اعتبار الانخساف في البين عورها
كما سمعته من نهي في اول كلامه الذي ينافيه ما جعله الاقرب في اخره اللهم الا ان يريد بالاول العور المتيقن من البين بل لا يبعد الاكتفاء بمطلق العور في عدم الاجزاء
لاطلاق الصحيح السابق المعتضد باطلاق المتن وغيره من الاصحاب كما اعترف به ثانيهما وان حكي عن الغنية التقييد به الا ان غيره اطلق اطلاقا كالتصريح في عدم اعتباره
بقرينة ذكرهم له في العرج دونه نعم لا بأس بالمقيد به في العرج وان اطلق المصنف في النافع بل عن بعض المتاخرين التصريح بذلك لاطلاق الصحيح المزبور الا انه يمكن تقييده
بالنبويين المزبورين المنجبرين بكلام الاصحاب هنا وباصالة عدم الاجزاء نعم ينبغي الرجوع فيه الى العرف لا خصوص ما سمعته من نهي والله العالم ولا يجزي ايضا التي
انكسر قرنها الداخل وهو الابيض الذي في وسط الخارج اما الخارج فلا عبرة به ولا المقطوعة الاذن بلا خلاف اجده في ذلك لما سمعته من الصحيح وغيره وفي صحيح جميل
عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في المقطوع القرن والمكسور القرن اذا كان الداخل صحيحا فلا بأس وان كان القرن الظاهر الخارج مقطوعا ونحوه الصحيح الاخر ايضا في الاضحية يكسر
قرنها اذا كان القرن الداخل صحيحا فهو يجزي وفي خبر … قال علمائنا ان كان القرن الداخل صحيحا فلا بأس بالتضحية به وان كان ما ظهر منه مقطوعا وبه قال علي
وعمار على ان ذلك لا يؤثر في اللحم فاجزأ كالجماء والنبوي المروي من طرق العامة انه نهى ان يضحى بأعضب الاذن والقرن مع انه غير ثابت محمول على المكسور من داخل ثم
الظاهر تحقق النقص بذهاب بعض القرن الداخل لكن عن ابن بابويه انه قال سمعت شيخنا محمد بن الحسن الصفار يقول اذا ذهب من القرن الداخل ثلثه وبقي ثلثاه فلا بأس
ان يضحى به ولعله يريد المندوب لا الواجب وان حكاه عنه في شرح الهدي لكن الموجود في الفقيه ما سمعت وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام فاذا سلمت الاذن والعين
سلمت الاضحية ولو كانت عضباء تجر رجلها الى المنسك وارسل في الفقيه عنه عليه السلام وان كانت عضباء القرن او تجر رجلها الى المنسك فلا يجزي فان صح الاول مع اختصاصه
بالاضحية التي اصلها الندب يحتمل عروض ذلك بعد السوق كما في نحو صحيح معاوية سأل الصادق عليه السلام عن رجل اهدى هديا وهو سمين فاصابه مرض وانفقأت عينه
فانكسر فبلغ المنحر وهو حي قال يذبحه وقد اجزأ عنه وهو ايضا مختص بالهدي المندوب للاخبار المعتبرة وايضا سئل عن رجل اهدى هديا فانكسرت فقال عليه السلام ان كانت مضمونة
فعليه مكانها والمضمون ما كان نذرا او جزاء او يمينا وله ان يأكل منها وان لم يكن مضمونا فليس عليه شيء كل ذلك لما سمعته من اعتبار التمام في الهدي الواجب نصا و
فتوى على وجه لا يصلح لمعارضته ما عرفت من وجوه فالواجب حمله على ما سمعت كما ان الظاهر عدم الفرق بين قطع بعض الاذن او جميعها للاطلاق والادلة السابقة
بل هي العضباء والتي ذهب نصف اذنها او قرنها لا يجزي الى ان قال وكذا لا يجزي عندنا قطع ثلث اذنها وظاهر المفيد وغيره من ذلك عندنا مضافا الى ما سمعته
من النصوص المتفقة نعم لا بأس بمشقوقة الاذن ومثقوبتها على وجه لا ينقص منها شيء بلا خلاف اجده فيه للاطلاق والادلة وخصوص مرسل ابن ابي نصر عن احدهما عليهما السلام سئل عن
الاضاحي اذا كانت مشقوقة الاذن او مثقوبة بسمة فقال ما لم يكن منها مقطوعا فلا بأس وفي حسن الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الضحية تكون مشقوقة الاذن
فقال ان كان شقها وسما فلا بأس وان كان شقا فلا يصلح ولعله المراد من الشق فيه بقرينة الصحيح السابق المشتمل على قطع شيء منها فلا ينافي ما في مرسل سلمة بن
ابي حفص عن ابي جعفر عليه السلام كان علي عليه السلام يكره التشريم في الاذن والخرم ولا يرى به بأسا اذا كان ثقب في مواضع المواسم لكن في خبر شريح بن هاني عن امير المؤمنين عليه السلام امرنا
رسول الله صلى الله عليه وآله في الاضاحي ان نستشرف العين والاذن ونهانا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة وقد سمعت سابقا ما في خبر السكوني عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن الخرقاء
وعن الصدوق في معاني الاخبار الخرقاء ان يكون في الاذن ثقب مستدير والشرقاء المشقوقة الاذن باثنين حتى ينفذ الى الطرف والمقابلة ان يقطع من مقدم
اذنها شيء ثم يترك ذلك معلقا لا يبين كانه زنمة ويقال لمثل ذلك من الابل المزنم ويسمى ذلك المعلق الرعل والمدابرة ان يفعل مثل ذلك بمؤخر اذن الشاة وفي
كشف اللثام هو موافق لكتب اللغة قلت لكن المتجه الحمل على الكراهة جمعا هذا وفي … قد قطع الاصحاب باجزاء الجماء وهي التي لم يخلق لها قرن والصمعاء وهي
الفاقدة الاذن خلقة للاصل ولان فقد هذه الاعضاء لا يوجب نقصا في قيمة الشاة ولا في لحمها واستقرب … في اجزاء البتراء ايضا وهي مقطوعة الذنب
ولا بأس به وعنه بعينه في … القطع باجزاء الجماء وعرفت … والجامع … كراهتهما قيل وذلك لاستحباب الاقرن لنحو قول احدهما عليهما السلام لمحمد بن مسلم في الصحيح
في الاضحية اقرن فحل قلت ان كان اجماع على اجزاء المزبورات فذاك والا فقد يمنع لانه مناف لاطلاق عدم جواز كون الهدي ناقصا في الصحيح المزبور الشامل
للجماء والبتراء والصمعاء ولو خلقة ضرورة كون المراد النقص بالنسبة الى غالب النوع لا خصوص الشخص وعدم النقصان في القيمة واللحم لا يمنع صدق النقص
الذي ينقطع به الاصل المزبور مع انه قد يمنع عدم النقص في القيمة ولعله لذا نسب اجزاء البتراء في … الى قول مشعر بتمريضه بل ينبغي القطع بفساده في البتراء اذا
كان المراد ما يشمل مقطوعة الذنب ضرورة صدق النقص عليه ولعله لذا قطع به في … غيره قال في شرح … اعتبار التامية فلا يجزي
الاعور ولو ببياض على عينه والاعرج والاجرب ومكسور القرن الداخل ومقطوع شيء من الاذن والخصي والابتر وساقط الاسنان لكبر وغيره والمريض
… كره … الاقرب اجزاء الصمعاء ومقتضاه احتمال عدم الاجزاء لما عرفت كما صرح به في كشف اللثام قال وكرهها الشهيد لعله لقول امير المؤمنين
المروي عنه في الفقيه ونهج البلاغة في خطبة له من تمام الاضحية استشراف اذنها وسلامة عينها فان الاستشراف هو الطول الا انه في الاضحية دون الهدي
الواجب وبالجملة الظاهر اتحاد حكم البتراء مع الصمعاء والجماء اذ اريد البتر خلقة وان زيد بها مقطوعة الذنب كما هو ظاهر عبارة … السابقة فالمتجه عدم
اجزائها بل قد يقوى … اجزائها ولو خلقة وان قلنا باجزاء الجماء والصمعاء باعتبار غلبة تفاوت الصنف … المزبورين بخلافها فانها مع البتراء ناقصة دون
الجماء والصمعاء ومع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه في الجميع وكذا لا يجزي مسلول الخصية المسمى بالخصي من الفحولة كما صرح به غير واحد بل هو المشهور بل
عن … ذكره وهو الاجماع عليه للنقصان وصحيح ابن مسلم سأل احدهما عليهما السلام ايضحى بالخصي فقال لا وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سأل الكاظم عليه السلام عن الرجل يشتري الهدي
فلما ذبحه اذا هو خصي مجبوب ولم يكن يعلم ان الخصي المجبوب لا يجوز في الهدي هل يجزيه ام يعيده قال لا يجزيه الا ان يكون لا قوة له عليه بل المشهور والمرضوض
كالخصي كما عن الفاضل … وكره … للنقصان ثم قد يقوى بمرجوحية … الموجوء بالنسبة الى غيره وهو مرضوض عروق الخصيتين حتى تفسد كما … في حسن معاوية بن …
بخلاف … اللغة فان لم تجد فمن فحولة المعز فان لم تجد فنعجة فان لم تجد فما استيسر من الهدي بل عن … انه غير مجز وان كان … ذلك ما سطرناه انه لا

القرن ع

خصوص ع

لو لم تخدع

انه لا بأس به وانه افضل من الشاة كما في خبر … اي النعجة كما قال الصادق عليه السلام لابي بصير المرضوض احب الي من النعجة وان كان خصيا فالنعجة وقال احدهما عليهما السلام
لابن مسلم في الصحيح الفحل من الضأن خير من الموجوء والموجوء خير من النعجة والنعجة خير من المعز وذلك مؤيد لما قلناه من ان الموجوء خير مما عن الحسن لكراهة
في الخصي المجبوب الذي قد عرفت الحال فيه ويمكن حمل كلامه على الاضحية المندوبة كقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي الكبش السمين خير من الخصي ومن الانثى
وعن … والمهذب … الاجزاء في الهدي اذا فقد غيره وتبعهم على ذلك بعض المتاخرين ومتاخريهم ولعله لاطلاق الاية وما سمعته من النصوص وخصوص صحيح
عبد الرحمن المتقدم وفي … اختاره … مستدلا عليه بحسن معاوية السابق المشتمل على الموجوء الذي هو غير الخصي فالاولى الاستدلال عليه بصحيح عبد الرحمن
السابق وبخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قلت فالخصي يضحى به قال لا الا ان لا يكون غيره الا ان الاول منهما قد اشترط عدم قوة المكلف على غيره والثاني عدم وجود غيره
وهما مختلفان ولا يبعد حمل خبر ابي بصير على الاضحية المندوبة خصوصا بعد قصورهما عن المقاومة من وجوه منها اطلاق الاصحاب عدم اجزائه كما اعترف به في الحدائق
حتى قال لم اقف على من قيد الا الشيخ في … وتبعه الشهيد في … وبعض من تاخر عنه وبذلك يظهر لك ضعف القول المزبور واولى منه بذلك ما عن الغنية والاصباح
والجامع من تقييد النهي عنه عن كل ناقص بالاختيار لعموم الاية المخصص بما سمعته من الاطلاق عدم اجزاء الناقص نصا وفتوى الذي يمكن ان لا يكون من الهدي شرعا
فيتجه الانتقال الى البدل ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين البدل والمبدل والله العالم وكذا لا يجزي المهزولة بلا خلاف اجده فيه للاصل وصحيح ابن
مسلم عن احدهما عليهما السلام سئل عن الاضحية فقال اقرن فحل سمين عظيم الانف والاذن الى ان قال ان اشترى اضحية وهو ينوي انها سمينة فخرجت مهزولة لم تجز عنه وقال ان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يضحي بكبش اقرن عظيم سمين فحل يأكل في سواد وينظر في سواد فاذا لم يجد من ذلك شيئا فالله اولى بالعذر وصحيح العيص بن القاسم عن ابي عبد الله
في الهرم الذي وقعت ثناياه انه لا بأس به في الاضاحي وان اشتريت مهزولا فوجدته سمينا اجزأك وان اشتريته مهزولا فوجدته مهزولا فلا يجزي وحسن الحلبي
عنه ايضا اذا اشترى الرجل البدنة مهزولة فوجدها سمينة فقد اجزأت عنه وان اشتراها مهزولة فوجدها مهزولة فانه لا يجزي عنه بناء على ان المراد بالاضحية
في هذه النصوص الهدي ولو بقرينة ذكر الاجزاء وعدمه وخبر منصور عنه ايضا وان اشترى الرجل هديا وهو يرى انه سمين اجزأ عنه وان لم يجده سمينا وان اشتراه
هديا وهو يرى انه مهزول فوجده سمينا اجزأ عنه وان اشتراه وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه وخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله صدقة رغيف
خير من نسك مهزول والمراد بالمهزولة هي التي ليس على كليتيها شحم كما في المقنع والمقنعة … والمهذب … والجامع … الفضل قال حججت باهلي سنة فعزت الاضاحي
فاشتريت شاتين بغلاء فلما القيت اهابها ندمت ندامة شديدة لما رأيت بهما من الهزال فاتيته فاخبرته بذلك فقال ان كان على كليتيها شيء من الشحم فقد اجزأت
وهو وان كان خبرا نفي السند مضمرا ومن هنا اعرض عنه بعض متاخري المتاخرين واحال الامر الى العرف لانه موافق للاعتبار كما في كشف اللثام وعمل به من عرفت فلا بأس
بالعمل به وكيف كان فقد ظهر لك من النصوص السابقة انه لو اشتراها على انها مهزولة فبانت كذلك لم تجز بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال نعم لو خرجت سمينة اجزأت
في المتن والنصوص السابقة خلافا للعماني فلم يجزها للنهي عنه المنافي لنية القربة حال الذبح وهو كالاجتهاد في مقابلة النص المعتبر المقتضي صحة التقرب به وان كان مشكوك
الحال ومظنون الهزال رجاء لاحتمال العكس وكذا تجزي لو اشتراها على انها سمينة فخرجت مهزولة لكن بعد الذبح لما سمعته من النص السابق المعتضد بالعمل وبقول
امير المؤمنين عليه السلام في مرسل الصدوق اذا اشترى الرجل البدنة عجفاء فلا تجزي عنه فان اشتراها سمينة فوجدها عجفاء اجزأت عنه وفي هدي التمتع مثل
ذلك وبانتفاء العسر والحرج وصدق الامتثال نعم لو ظهر الهزال قبل الذبح لم يجز لاطلاق عدم الاجزاء في الخبر السابق عن المعارض بعد انسياقه الى ما بعد الذبح
من الوجدان نصا وفتوى فيها وفي المسألة السابقة المنظومة معها في سلك واحد فما عن بعضهم من القول بالاجزاء ضعيف ولو اشتراها على انها تامة فبانت
ناقصة لم تجز كما عن الاكثر سواء كان بعد الذبح او قبله نقد الثمن او لم ينقده لاطلاق عدم الاجزاء بالناقص الذي هو محسوس فهو مفرط فيه على كل حال لكن
في … ان كان نقد الثمن ثم ظهر النقصان اجزأ ولعله لقول الصادق عليه السلام في صحيح عمران الحلبي من اشترى هديا ولم يعلم ان به عيبا حتى نقد ثمنه ثم علم به فقد تم و
حسن معاوية عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى هديا وكان به عيب عور او غيره فقال ان كان نقد ثمنه فقد اجزأ عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده واشترى غيره
على من نقد الثمن بعد ظهور العيب ونفى عنه البأس في … واحتمل في محكي الاستبصار ان يكون هذا في الهدي الواجب وذاك في المندوب والاجزاء اذا لم يقدر على …
الثمن ولا يخفى عليك ما في الجميع بعد اعراض الاكثر حتى الشيخ في غير الكتاب المزبور ونعم في … اجزاء الخصي اذا تعذر غيره او ظهر خصيا بعد ما لم يكن يعلم وقد
عرفت البحث في الاول واما الثاني فلا اعرف به قولا ولا سندا كما اعترف به في كشف اللثام ولو اشتراها على انها ناقصة فبانت تامة قبل الذبح اجزأ لصدق
الامتثال ولو كان بعد الذبح ففي الاجزاء وعدمه اشكال ينشأ من نحو ما ورد في المهزول ومن عدم النية حال الذبح مع حرمة القياس ولعله الاقوى والله العالم
والمستحب ان تكون سمينة بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاعتبار تنظر في سواد وتبرك في سواد وتمشي في مثله كما في عبارة
النافع بل ومحكي الجامع لكن فيه وصف فحل من الغنم بذلك كما عن الانتصار والمصباح ومختصره وصف الكبش به بل عن الاول اشتراطه به وعن ط ينبغي ان كان
من الغنم ان يكون فحلا اقرن ينظر في سواد ويمشي في سواد ونحوه … لكن في الاضحية ولعله لصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يضحي بكبش اقرن عظيم
فحل يأكل في سواد وينظر في سواد وصحيحه ايضا وحسنه سألت ابا جعفر عليه السلام اين اراد ابراهيم عليه السلام ان يذبح ابنه قال على الجمرة الوسطى وسألته عن كبش ابراهيم عليه السلام ما كان
لونه واين نزل فقال املح وكان اقرن ونزل من السماء على الجبل الايمن من مسجد منى وكان يمشي في سواد ويأكل في سواد وينظر ويبعر ويبول في سواد وصحيح ابن سنان
عن الصادق عليه السلام يضحى بكبش اقرن فحل ينظر في سواد ويمشي في سواد وحسن الحلبي قال حدثني من سمعه يقول ضح بكبش اسود اقرن فحل فان لم تجد اسود فاقرن
فحل يأكل في سواد وينظر في سواد ولكن الجميع كما ترى لم يذكر فيها البروك في السواد ولعله لذا قال في كشف الرموز لم اظفر بنص فيه ولكن عن … وكره وهي انه
امر بكبش اقرن يطأ في سواد وينظر في سواد ويبرك في سواد فاتي به فضحى به وكانه لذا كان المحكي عن ابن حمزة ذكر البروك فيه في الاضحية بل لعل ما قيل في معناه
من انه يرتع في مرتع كثير النبات شديد الاخضرار يشعر بتضمن البروك فيه كما ان ما سمعته من صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام يلوح منه هذا المعنى بل لعل التفسير الثالث

كان رسول الله ص … ويشرب في سواد

لد بان المراد سواد هذه المواضع منه اى القوائم والعين والبطن والمبصر الذي يصعب استفادته من مثل هذا اللفظ وان كان قد يؤيده مرسل الحلبي السابق
يستلزم البروك فيه ايضا فان المشي في السواد بهذا المعنى كذلك لانه على الارجل والصلة والبطن بل وكذا الثالث لكنه اشار اليه المص بقوله اى تكون لها
ظل تمشي فيه بمعنى ان لها ظلا عظيما باعتبار عظم جثتها وسمنها لا مطلق الظل اللازم لكل جسم كثيف وقيل ان تكون هذه المواضع منها سوداء وهو الذي اشرنا
اليه سابقا وعن الراوندي ان المعاني الثلثة مروية عن اهل البيت عليهم السلام ولكن لا يخفى عليك ان المراد به على الاول والاخير الكناية عن السمن بخلاف الثاني
الذي على تقديره يكون وصفا مستقلا برأسه ولعل الاولى الجمع بين الجميع او ما هو الاستحباب مما يتسامح فيه وان كان قد سمعت ان لون كبش ابرهيم ع كان املح بل في
المرسل ان النبي ص ضحى بالاملح الذي عن ابي عبيدة ان المراد به ما فيه سواد وبياض والبياض اغلب بل عن ابن الاعرابي انه الابيض النقي البياض الا ان ذلك كله كما ترى
مناف للعرف ولما سمعت من الامر بكونه اسود فالاولى مراعاة السواد مع امكانه والا فالاملح عرفا كل ذلك للتسامح الذي منه ايضا يقوى عدم الاختصاص بالكبش
ولا بالاضحية والله العالم وكذا يستحب ان يكون الهدي مما عرف به كما في عد وقع وغيرهما ومحكي ير والجامع بل عن كره وهي الاجماع عليه بل الظاهر كراهة غيره لقول
الصادق ع في خبر ابي بصير لا يضحى الا بما قد عرف به وصحيح ابن ابي نصر قال سئل عن الخصي يضحى به قال ان كنتم تريدون اللحم فدونكم وقال لا يضحى الا بما قد عرف به المحمولين على
ذلك جمعا بينهما وبين خبر سعيد بن يسار سألت ابا عبد الله ع عن اشترى شاة لم يعرف بها قال لا بأس عرف بها ام لم يعرف المعتضد بما سمعت من الاجماع المحكي وغيره بل لعل المراد
من الوجوب في المحكي عن الشيخين وابني حمزة والبراج والكيدري تأكد الاستحباب والا كان محجوجا بما عرفت واحتمال ارادة عدم تعريفه نفسه هنا من خبر سعيد ليس بأولى
من حمل النهي على الكراهة في خبر ابي بصير ونحوه بل هو اولى من وجوه والمراد من التعريف به احضاره في عشية عرفة بعرفات كما صرح به الفاضل وغيره وان اطلق غيره
الا انه هو المنساق منه نعم الظاهر الاكتفاء باخبار البايع كما اشار اليه في الصحيح عن سعيد قلت لابي عبد الله ع انا نشتري الغنم بمنى ولسنا ندري عرف بها ام لا فقال انهم
لا يكذبون عليك ضح بها وربما كان ذلك مناسبا للاستحباب كما انه ربما يومي الى قبول اخباره في سنده وان كان لا يخ من اشكال والله العالم وافضل الهدي من البدن والبقر
الاناث ومن الضأن والمعز الذكران كما صرح به غير واحد لقول الصادق ع في صحيح معوية افضل البدن ذوات الارحام من الابل والبقر وقد تجزي الذكورة من البدن
والضحايا من الغنم الفحولة وفي صحيح عبد الله بن سنان يجوز ذكورة الابل والبقر في البلدان اذا لم يجد الاناث والاناث افضل وسأله الحلبي ايضا في الحسن او الصحيح عن
الابل والبقر ايهما افضل ان يضحى بها قال ذوات الارحام وفي خبر ابي بصير سأله عن الاضاحي فقال افضل الاضاحي في الحج الابل والبقر وقال ذوات الارحام ولا يضحى
بثور ولا جمل وهي لا نعلم فيه خلافا في جواز العكس في الجانبين الا ما روي عن ابن عمر انه قال ما رأيت احدا فاعلا ذلك انحر انثى احب الي وهو ظاهر في لو اهتز وفي صحيح
ابن مسلم الذكور والاناث من الابل والبقر يجزي ثم عن ير لا يجوز التضحية بثور ولا جمل بمنى ولا بأس بهما في البلاد ولكن يحتمل ارادته التأكد خصوصا مع قوله قبل ذلك
بيسير وافضل الهدي والاضاحي من البدن والبقر ذوات الارحام ومن الغنم الفحولة كالمحكي عن الانتصار من شرط الهدي ان كان من البدن او البقر ان يكون انثى وان
كان من الغنم ان يكون فحلا من الضأن فان لم يجد الضأن جاز التيس من المعز وعن المهذب ان كان من الابل فيجب ان يكون ثنيا من الاناث وان كان من البقر فيكون
ثنيا من الاناث والا كان محجوجا بما عرفت من النص وغيره والله العالم ويستحب ان ينحر الابل قائمة بلا خلاف ولا اشكال بعد قوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف
فاذا وجبت جنوبها اي سقطت عن الصادق ع في صحيح ابن سنان في قول الله عز وجل فاذكروا اسم الله الخ ذلك حين تصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة وقال
ابو الصباح الكناني سألت ابا عبد الله ع كيف تنحر البدنة قال تنحرها وهي قائمة من قبل اليمين وقال ابو خديجة رأيت ابا عبد الله ع وهو ينحر بدنته معقولة يدها اليسرى
ثم يقوم على جانب يدها اليمنى ويقول بسم الله والله اكبر اللهم هذا منك ولك اللهم تقبله مني ثم يطعن في لبتها ثم يخرج السكين بيده فاذا وجبت قطع موضع الذبح
بيده اذ لا خلاف في عدم ارادة الوجوب من الامر بذلك كما اعترف به في محكي هي وكره وفي خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل اخاه ع عن البدنة كيف ينحرها
قائمة او باركة قال يعقلها وان شاء قائمة وان شاء باركة ومما سمعته في صحيح ابن سنان يستفاد استحباب ما ذكره المص وغيره من كونها قائمة قد ربطت بين الخف والركبة
كما انه يستفاد من خبر الكناني وابي خديجة استحباب ان يطعنها من الجانب الايمن الا انك قد سمعت ما في الاخير من عقل اليسرى وعن العامة رواية بل اختاره الحلبيان ولكن
المطلق المص وغيره كالطلاق ما سمعته من النصوص ولا يبعد شدة الندب في عقل اليسرى كما انك قد سمعت اطلاق النص سابقا والقوي هنا الربط بالكيفية
المزبورة المطلق للبدن لكن في خبر حمران واما البعير فشد اخفافه الى اباطه واطلق رجليه هو الذي يأتي في كتاب الصيد والذباحة ويمكن افتراق الهدي عن غيره
كما انه يمكن جواز التخيير بين الكيفيتين والامر سهل بعد كون الحكم ندبيا والله العالم ويستحب ان يدعو الله تعالى عند الذبح بالماثور عن الصادق ع في
صحيح معوية وحسن صفوان وابن ابي عمير اذا اشتريت هديك فاستقبل به القبلة وانحره او اذبحه وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا
من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله وبالله والله اكبر اللهم تقبل مني
ثم امر السكين ولا تنخعها حتى تموت وبما سمعته في خبر ابي خديجة ويستحب ايضا ان يترك يده مع يد الذابح اذا استناب لقول الصادق ع في صحيح معوية كان علي بن
الحسين ع يجعل السكين في يد الصبي ثم يقبض الرجل على يد الصبي فيذبح وليس هو واجبا شرعا ولا شرطا وعن لم والجامع انه يكفي الحضور عند الذبح ولعله لما عن
المحاسن من قول النبي ص في خبر بشر بن زيد لفاطمة عليها السلام اشهدي ذبح ذبيحتك فان اول قطرة منها يغفر الله لك بها كل ذنب عليك وكل خطيئة عليك
قال وهذا للمسلمين عامة وان كان الظاهر عدم اعتباره ايضا نعم افضل منه اي وضع اليد ان يتولى الذبح او النحر بنفسه اذا احسن للتاسي ولقول الصادق ع
فان كانت امرأة فلتذبح لنفسها والله العالم ويستحب ايضا ان يقسمه اثلاثا يأكل ثلثه ويتصدق بثلثه ويهدي ثلثه كما هو خيرة جماعة وصريح اخرى بل في
كشف اللثام نسبته الى الاكثر بل عن التبيان هنا يطعم ثلثه ويعطي ثلثه وقع والمع ويهدي الثلث ونحوه المجمع عنهم ع والظاهر ان محل البحث هنا في هدي
التمتع لانه شبيه احكام هدي القران والاضحية لكن لم نعثر على ما يدل على التثليث فيه بخصوصه انما الموجود في القران والاضاحي كخبر العقرقوفي او موثقه قال
قلت لابي عبد الله ع سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة قلت فاي شيء اعطي منها قال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق بثلث وصحيح سيف التمار قال قال

ابو عبد الله ع ان سعد بن عبد الملك قدم حاجا فلقي ابي فقال اني سقت هديا فكيف اصنع به فقال له ابي اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا
واطعم المساكين ثلثا فقلت المساكين هم السؤال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك وهو
اغنى من القانع يعتريك فلا يسألك بناء على ارادة الاهداء من اطعام القانع والمعتر وان كان بعيدا بل هو متضح لاعتبار الفقر في ثلث الاهداء
مع ان ظ الاطلاق والمقابلة خلافه كما صرح به بعضهم بل حكي عن الاصحاب وعلى كل حال فقد يستفاد منه لا له مجموع الايتين اي قوله تع فكلوا منها
واطعموا البائس الفقير وقوله فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر على التثليث ايضا وان كان فيه من التكليف ما لا يخفى وقد يدل عليه خبر ابي الصباح القريب من
الصحيح في الاضاحي قال سألت ابا عبد الله ع عن لحوم الاضاحي فقال كان علي بن الحسين عليهما السلام وابو جعفر ع يتصدقان بثلث على جيرانهما وثلث على السؤال
وثلث يمسكونه لاهل البيت بناء على ارادة الاهداء من التصدق على الجيران ولعل الاولى في الايتين مع فرض ارادة التثليث منها جعل قسم الاهداء في قوله تعالى
كلوا منها على معنى ارادة اكل الناسك ومن يهدي اليه من اصدقائه وجيرانه ومن المعلوم عدم ارادة اكل الناسك الثلث بتمامه ضرورة تعذره غالبا مضافا الى
ما سمعته في خبر ابي الصباح وصحيح سيف والحسن معوية عن ابي عبد الله ع قال امر رسول الله ص حين نحر ان يؤخذ من كل بدنة جذوة من لحمها ثم تطرح في برمة ثم
تطبخ واكل رسول الله ص وعلي ع منها وحسيا من مرقها وخبره الاخر عنه في ضاحي رسول الله ص وساق مائة فنحر منها ستا وستين ونحر علي ع اربعا وثلثين بدنة وامر
رسول الله ص ان يؤخذ من كل بدنة منها جذوة من لحم ثم يطرح في برمة ثم يطبخ فاكل رسول الله ص وعلي ع منها وحسيا من مرقها الحديث وما رواه الشيخ عن صفوان وابن
ابي عمير وجميل بن دراج وحماد بن عيسى وجماعة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قالا ان رسول الله ص امر ان يؤخذ من كل بدنة بضعة فامر بها رسول الله ص فطبخت واكل
هو وعلي ع وحسوا المرق وقد كان النبي ص اشركه في هديه وعلى كل حال فما عن تر من انه يأكل ولو قليلا ويتصدق على القانع والمعتر ولو قليلا ولم يذكر الاهداء
بل خصه بالاضحية اقتصارا على منطوق الايتين لا عفا لهما الاهداء والاتحاد مفهومهما الا في المتصدق عليه واضح الضعف بعد ما سمعته من النص الذي لا ينافيه
اطلاق الايتين الممكن ارادة القانع والمعتر من البائس الفقير في احدهما على ان يكون قسم الاهداء داخلا في الاكل كما عرفت ولو بملاحظة النصوص بل ربما احتمل ارادة التثليث
من ايتي القانع والمعتر على معنى جعل الاهداء لاحدهما والصدقة على الاخر وان كان هو كما ترى وعلى كل حال فلا ريب في استحباب التثليث المزبور في هدي التمتع فان النصوص
وان لم تنص عليه بخصوصه الا انه مع امكان شمول خبر الاضاحي له يقوى بان المراد منها بيان الكيفية التي لا تفاوت فيها بين الواجب والندب كما انه لا ريب في عدم اعتبار
الفقر في ثلث الاهداء بل ان لم يكن الاجماع لا يعتبر فيه الايمان خصوصا مع التعذر في تلك الامكنة والازمنة فيلزم اما سقوط وجوب الهدي او التكليف بالمحال
وليس هو كالزكوة التي يمكن فيها الانتظار على انه قد ورد ما يدل على عدم كراهة اعطاء المشرك وعلى جواز اعطاء الحرورية وان لكل كبد حراء اجرا ولكن مع ذلك لا ريب
في ان الاحوط مراعاته مع الامكان كما ان الاولى منع المعلوم نصبه بل يعطى المستضعف او مجهول الحال وكيف كان فالمراد من الاستحباب المزبور جواز عدمه على معنى فعل
التفاوت ولكن في س نسبة استحباب اصل الصرف في الثلثة الى الاصحاب بعد ان اختار هو الوجوب وتبعه ثاني الشهيدين والكركي ومقتضاه جواز الاقتصار على مصرف
واحد منها ولو اكله اجمع بل قد يستفاد من نحو عبارة المتن المقابل فيها القول بوجوب الاكل للقول باستحباب التثليث ان اصل الصرف مستحب وكيف كان فقد سمعت
ما قاله ابن ادريس لكنه اشار اليه المص بقوله وقيل يجب الاكل منه بل اختاره هو فقال وهو الاظهر وتبعه عليه بعض من تأخر عنه كالفاضل وغيره للامر به في الكتاب
والسنة لكن فيه مع عدم اختصاصه بهدي التمتع انه في مقام توهم الحظر خصوصا بعد ان كان المحكي عن الجاهلية تحريم ذلك على انفسهم قال في الكشاف الامر بالاكل منها امر
اباحة لان اهل الجاهلية ما كانوا يأكلون من نسائكهم ويجوز ان يكون ندبا لما فيه من مواساة الفقراء ومساواتهم من استعمال التواضع ومن ثم استحب الفقهاء ان يأكل
الموسع من اضحيته مقدار الثلث الخ مضافا الى انه هدي لله تعالى ووصوله اليه باكل الفقراء له بل قد يقال بجواز الاقتصار على الصدقة التي هي الاصل في ذلك وان
اطلق الامر بالاطعام في الايتين لانها هي المنساقة منه بملاحظة المتعلق ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط نعم ظاهر اقتصار المص على حكاية القول بوجوب
الاكل المفروغ غيره من عدم وجوب غيره ولعله للاصل بعد صرف الامر بذلك في الكتاب والنصوص الى ارادة بيان كيفية الصرف لو اراده لا وجوبها الا انك قد سمعت ما في
س وبعض من تأخر عنها ولا ريب في انه الاحوط ايضا واما القسمة ثلاثا فلم اعرف قولا بوجوبها وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام ينبغي لمن
اهدى هديا تطوعا او ضحى ان يأكل من هديه واضحيته ثم يتصدق وليس في ذلك توقيت يأكل ما احب ويطعم ويهدي ويتصدق قال الله عز وجل ثم قرأ الايتين
ثم على الوجوب لا يضمن مع الاخلال بالاكل كما صرح به غير واحد من غير تردد لعدم تعلق حق لغيره به بل قطع في كره ايضا بعدمه لو اخل بالاهداء بان تصدق
بالجميع وفيه في محكي هي جعله الوجه في ير ولعله لتحقق الاطعام الذي ليس في الايتين غيره مع الاكل ولكون التصدق في هداه نعم لو اخل به للاكل ضمن قطعا
كما انه كذلك لو اخل بثلث الصدقة بل قد يحتمل الضمان لو اخل بالاهداء ولو للصدقة للامر به وهو مباين لها ولذا حرمت عليه ص الصدقة دون الهدية ولو
باع او اتلف فلا اشكال في الضمان ولكن هل هو الثلث او الثلثان او الجميع وجوه ظ ير الاخير منها وفيه منع والمتجه ضمان شيء للهدية وللصدقة لما عرفت
من عدم وجوب الثلث هذا وقد سمعت ما في صحيح نعم من تفسير القانع والمعتر وفي صحيح معوية او حسنه عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل فاذا وجبت جنوبها
فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال القانع الذي يرضى بما اعطيته والمعتر الذي يعتريك والسائل الذي يسألك في يديه والبائس الفقير ونحوه خبره الاخر وفي
خبر عبد الرحمن او موثقه عنه ع ايضا في قوله تعالى فاذا الخ اذا وقعت على الارض فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال القانع الذي يقنع بما اعطيته ولا
يسخط ولا يكلح ولا يلوي شدقه والمعتر المار بك لتطعمه وفي المحكي عن مجمع البيان ان في رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع القانع السائل والمعتر غير السائل كما عن
الحسن وسعيد بن جبير بل قيل هو الموجود في تفسير علي بن ابراهيم وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة ان القانع الراضي بما عنده وبما يعطى من غير سؤال والمعتر
المعترض بالسؤال وعلى كل حال فالمتجه العمل بما ورد عن اهل بيت العصمة عليهم السلام من كون الجميع لبيان افراد الفقراء فلا تعارض بين الايتين كما هو واضح
ويكره التضحية بالجاموس كما في عد وغيرها من دون نقل خلاف وفي كشف اللثام اي الذكر منه وهو مع انه تقييد للاطلاق لم نعرف ما يدل عليه ولا على

المطلق كما اعترف به في الذخيرة اللهم الا ان يكون محمولا على كراهة التضحية بالثور لما في مضمر ابي بصير من قوله ولا تضحّ بثور ولا جمل وفيه منع واضح وفي كشف اللثام
اي في مثل قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان يجوز ذكورة الابل والبقر في البلدان وهو غير صالح للتقييد لذا اطلق من عرفت واجزاء الجاموس مع انه من
البقر لخبر علي بن الريان بن الصلت كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام يسئله عن الجاموس عن كم يجزي في التضحية فجاء في الجواب ان كان ذكرا فعن واحد وان كان انثى
فعن سبعة وكذا قطع الخصي وغيره بكراهة التضحية بالموجوء اي مرضوض الخصيتين حتى تفسد بل في المنتهى نسبته الى قطع الاصحاب مشعرا بالاجماع عليها بما سمعته
من النصوص التي تدل على ان الفحل من الضأن خير منه ومقتضاها الحرمة لا الكراهة اللهم الا ان يراد بها هذه المرجوحية خصوصا مع كونها كراهة عبادة وعلى كل حال
فقد سمعت النص والفتوى في التضحية واما الهدي فيمكن ارادة ما يشمله منها ولو بقرينة كون البحث فيه او يستفاد كراهيته منه فحواها بناء على ان التوسعة فيها
اشد فيه كما سمعته في الناقص وينبغي ذكر الجمل مع الثلاثة لما سمعته من المضمر **الطرف الثالث** من اطراف الذبح في البدل ولكن ينبغي ان يعلم ان من فقد الهدي
ووجد ثمنه قيل والقائل المشهور بل عن ظ الغنية الاجماع عليه بل قد يشهد له التتبع لانحصار المخالف في ابن ادريس بناء على اصله والمص يخلفه عند من يشتريه
طول ذي الحجة فان لم يوجد فيه ففي العام المقبل في ذي الحجة وقيل والقائل ابن ادريس ينتقل فرضه الى الصوم وهو الاشبه عند المص باصول المذهب وقواعده
باعتبار صدق قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ودعوى ان تيسر الهدي
ووجدانه يعم العين والثمن والا لم يجب الشراء مع الوجود يوم النحر وامكانه ان خصص الوجود به عنده والانهواتم من عنده او عند غيره في اي جزء كان من
اجزاء الزمان الذي يجزي فيه واضحة المنع فانه اذا لم يجده بنفسه ما دام هناك يصدق عليه من لم يجد ودعوى ان وجدان الغائب كوجدانه لانه مما يقبل النيابة
اوضح منعا من الاولى وان قبل النيابة نعم قد يقوى يجب الخروج عن ذلك كله بالحسن كالصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض
اهل مكة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة المؤيد بخبر النضر بن قرواش المنجبر بما سمعته من الشهرة وبان المروي
عنه احمد بن محمد بن ابي نصر وهو من اصحاب الاجماع لا يضر مع ذلك ضعف من بعده قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه
فلم يصبه وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغي له ان يصنع فقال يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضي الى اهله وليذبح عنه
في ذي الحجة فقلت فانه دفعه الى من يذبحه عنه فلم يصب في ذي الحجة نسكا واصابه بعد ذلك قال لا يذبح عنه الا في ذي الحجة بناء على عدم بناء الجواب على ما في
السؤال من الضعف عن الصيام ولو بضميمة ما عرفت فيتجه حينئذ مذهب المشهور ضرورة كون ما سمعته كالاجتهاد في مقابلة النص وكان ما وقع من الحلي بناء على اصله
من عدم العمل باخبار الاحاد لكن فيه منع واضح هنا باعتبار الاعتضاد بعمل رؤساء الاصحاب الذين هم الاساس في حفظ الشريعة كالشيخين والصدوقين والمرتضى و
غيرهم وكفى بذلك قرينة على صحة مضمونه ولا يعارضه خبر ابي بصير سئل احدهما عليهما السلام عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او
يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت بعد قصوره من وجوه مع انه من قدر على الذبح بمنى وهو غير ما نحن فيه بل المص وابن ادريس لا يوجبان عليه الصوم
ومن هنا حمله الشيخ على من صام ثلثة قبل الوجدان كما في خبر حماد بن عثمان سئل الصادق عليه السلام عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى قال
اجزأه صيامه وان كان بعيدا بل هو مثل الخبر الاخر الذي فيه فلم يجد ما يهدي ولم يصم الثلثة ايام وربما حمله غيره على ما مر في وجوب كون الذبح يوم النحر وعلى كل
حال فمن ذلك كله بان لك ضعف القول المزبور واضعف منه ما عن ابي علي من التخيير بين الصوم والصدقة بالثمن بدلا عن الهدي ووضعه عند من يشتريه
ينحره الى اخر ذي الحجة جمعا بين ما تقدم وبين خبر عبد الله بن عمر قال كنا بمكة فاصابنا غلاء في الاضاحي فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم توجد
بقليل ولا كثير فرقع هشام المكاري رقعة الى ابي الحسن عليه السلام فاخبره بما اشترينا وانا لم نجد بعد فوقع اليه انظروا الى الثمن الاول والثاني والثالث فاجمعوا
ثم تصدقوا بمثل ثلثه وهو مع عدم الشاهد عدم المكافئة والمخالفة لكتاب الله قيل انه ظاهر في المندوب ثم ان الذي صرح به غير واحد اعتبار كون المخلف
عنده الثمن ثقة وقد سمعت خلو النصوص عن ذلك لا يبعد الاجزاء بالمطمئن به وان لم يكن ثقة فانه يصدق عليه انه جعله عند من يذبحه عنه والله العالم
كيف كان فاذا فقدهما اي الهدي وثمنه بما يصدق عليه عدم الوجدان عرفا وفي ذلك يتحقق العجز عن الثمن بان لا يقدر على تحصيله ولو بتكسب لائق بحاله وبيع ما زاد
على المستثنى في الدين ولا يخفى عليك ما في الاول نعم المعتبر القدرة في موضعه لا في بلده الا اذا تمكن من بيع ما في بلده بما لا يتضرر به او من الاستدانة عليه فانه لا
الوجوب بل الطلوب لك البيع بدون ثمن المثل وعلى كل حال فاذا صدق العنوان المزبور صام عشرة ايام ثلثة في سفر الحج قبل الرجوع الى اهله وشهره وهو هنا ذو الحجة
عندنا ويجب ان تكون متواليات بلا خلاف بل عن ... وغيره الاجماع عليه مضافا الى النصوص منها قول الصادق عليه السلام في خبر اسحق لا يصوم الثلثة ايام متفرقة ونحوه النبوي
المزبور في قرب الاسناد يوما قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الكتاب العزيز والمعتبرة المستفيضة
او المتواترة منها خبر رفاعة بن موسى سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتمتع لا يجد الهدي قال يصوم قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قلت فانه قدم يوم التروية قال
يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم الحصبة وبعده بيومين قال قلت وما الحصبة قال يوم نفره قلت يصوم وهو مسافر قال نعم اليس هو في
يوم عرفة مسافرا انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل فصيام ثلثة ايام في الحج يقول في ذي الحجة وصحيح معوية بن عمار عنه ايضا سألته عن متمتع لم يجد هديا
قال يصوم ثلثة ايام في الحج يوما قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة قال قلت وان فاته ذلك قال يتسحر ليلة الحصبة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده قلت فان لم
يقم عليه جماله ايصومها في الطريق قال ان شاء صامها في الطريق وان شاء اذا رجع الى اهله الى غير ذلك من النصوص ولعل المراد بقوله تعالى تلك عشرة كاملة بيان
ان كمالها كمال الاضحية قال عبد الله بن سليمان الصيرفي قال ابو عبد الله عليه السلام لسفيان الثوري ما تقول في قول الله عز وجل فمن تمتع بالعمرة الاية اي شيء يعني بالكاملة قال
سبعة وثلثة قال ويختل ذا على ذي حجى ان سبعة وثلثة عشرة قال فاي شيء هو اصلحك الله قال الكامل كمالها كمال الاضحية سواء اتيت بها او اتيت بالاضحية
تمامها كمال الاضحية سواء اتيت بها او اتيت بالاضحية تمامها كمال الاضحية او لزم احتمال ارادة معنى اخر من لو اراد وغير ذلك هذا ولا يشكل الحكم المزبور بانه

متتابعات

لا معنى للبدلية قبل تحقق الخطاب بالمبدل خصوصا بعد ظهور الاية في عدم الوجدان عند الامر بالذبح كما دل عليه خبر احمد بن عبد الله الكرخي قال قلت للرضا عليه السلام المتمتع يقدم
وليس معه هدي ايصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد عن علي بن ابرهيم في تفسيره ان من لم يجد الهدي صام ثلثة ايام بمكة يعني بعد النفر
ولم يذكر صومها في غير ذلك لان ذلك كله اجتهاد في مقابلة النص والفتاوى والاجماع بقسميه بل لعل مراد علي بن ابرهيم عدم جواز صومها الا على الوجه المزبور
نعم هو غريب لعله لذا حمل الخبر المزبور على الجواز او على من وجد الثمن على ان الخطاب بالذبح يتحقق بالاحرام بالحج الذي هو احد افعاله وكيف كان فلو لم يتفق صوم اليوم
قبل يوم التروية اقتصر على يوم التروية ويوم عرفة ثم صام الثالث بعد النفر كما هو المشهور بل عن ابن ادريس وغيره الاجماع عليه هو الحجة في اغتفار الفصل بالعيد
وايام التشريق في التوالي مضافا الى خبر عبد الرحمن بن الحجاج المنجبر بما عرفت عن الصادق عليه السلام فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر وخبر يحيى
الازرق وموثقه عن ابي الحسن عليه السلام سئلته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق
ورواه الصدوق عنه في الحسن انه سئل ابا ابرهيم بل ظاهرهما حتى الاخير تناول حال الاختيار كما اعترف به بعضهم فان القادم يوم التروية لا ينافي صوم يوم قبله
قبل القدوم بل عن ابن حمزة التصريح بذلك بل في كشف اللثام نسبته الى ظاهر الباقين الا القاضي والحلبيين فاشترطوا الضرورة ولا ريب في انه احوط وان كان
الاقوى الاول وعن بعض المتاخرين اشتراط الجهل بكون الثالث العيد لاطلاق النص والفتوى على خلافه كما اعترف به الكركي وثاني الشهيدين بل عن ابن حمزة جواز
صوم السابع والثامن ثم يوما بعد النفر لمن خاف ان يضعفه صوم يوم عرفة عن الدعاء ونفى عنه الباس في المخ محتجا له بان التشاغل بالدعاء فيه مطلوب للشارع
فجاز الانظار له وفيه ما لا يخفى وان ايده بعض الناس بالنهي عن صوم عرفة مطلقا كقول الصادق عليه السلام في خبر زرارة لا تصم في يوم عاشورا ولا عرفة بمكة ولا في المدينة ولا
في وطنك ولا في مصر من الامصار وان ضعف عن الدعاء كقول ابي جعفر عليه السلام في خبر ابن مسلم انه سئله عن صومها ان قوى عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم
دعاء ومسئلة فصمه وان خشيت ان يضعفك عن الدعاء فلا تصمه لان ذلك كله لا يدل على اغتفار الفصل في التوالي الذي قد عرفت اعتباره في النص
ومعقد الاجماع بل يظهر من جملة من النصوص عدم اغتفار الفصل بالعيد الا ما قد عرفت النص والفتوى ومعقد الاجماع عليه منها صحيح معوية السابق و
منها صحيح العيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام سئله عن متمتع يدخل يوم التروية وليس معه هدي قال فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة ويتسحر ليلة الحصبة
فيصبح صائما وهو يوم النفر ويصوم يومين بعده وصحيح حماد بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قال ابي علي صيام ثلثة ايام في الحج قبل يوم التروية ويوم
التروية ويوم عرفة فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة يعني ليلة النفر ويصبح صائما ويومين بعده وسبعة اذا رجع وخبر علي بن الفضل الواسطي قال
قال اذا صام المتمتع يومين لا يتابع الصوم اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلثة ايام في الحج فليصم بمكة ثلثة ايام متتابعات فان لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها
في الطريق فاذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات لانها قاصرة عن معارضة ما عرفت من وجوه خصوصا بعد امكان تقييد جملة منها بما سمعت وحمل اخر على
بيان الجواز وغيره هذا وفي كشف اللثام والظاهر وجوب المبادرة الى الثالث بعد زوال العذر وان اطلقت الاخبار والفتوى التي عثرت عليها الا فتوى ابن
سعيد فانه قال صام يوم الحصبة وهو رابع النحر قلت مع انه من ايام التشريق التي ستسمع الكلام فيها بل والكلام في ابتداء الثلثة منه لا ريب ان الاحوط
المبادرة بها بعد ايام التشريق وان كان الوجوب لا يخ من نظر بعد اطلاق النص والفتوى بل قد سمعت ما في النص من كون المراد من قوله في الحج شهر ذي الحجة
مضافا الى ما تسمعه مما يدل على جواز صومها طول ذي الحجة من النص والاجماع وغيرهما والله العالم ولو فاته يوم التروية اخره الى ما بعد النفر بمعنى انه لم يغتفر الفصل
بالعيد كما هو المشهور بل لا اجد فيه خلافا لاطلاق ما دل على وجوب التتابع والاطلاق ما دل على صومها متتابعة اذا فات صومها على الوجه المزبور لكن عن
الانتصار ان من افطر الثاني بعد صوم الاول لمرض او حيض او عذر بنى وكذا الاذا كان لعذر سفر ولعلهما استندا الى عموم التعليل في خبر سليمان بن خالد سئل
الصادق عليه السلام عمن كان عليه شهران متتابعان فصام خمسة وعشرين يوما ثم مرض فاذا برئ ايبني على صومه ام يعيد صومه كله فقال عليه السلام بل يبني على ما كان
صام ثم قال هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس على ما غلب الله عليه شيء واستثناء السفر لانه ليس هنا عذرا وفيه مع انه في غير ما نحن فيه ضرورة عدم الفصل فيه بالعيد
يمكن الفرق بين المقامين خصوصا بعد النصوص الدالة هنا على وجوب صومها بعد ذلك اذا فاتت الثلثة وعلى كل حال فالمشهور عدم جواز صيامها
ايام التشريق بل عن ... الاجماع عليه لعموم النهي عن صومها بمنى كرسل الصدوق ان النبي صلى الله عليه وآله بعث بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل اورق وامره ان يتخلل الفساطيط
ينادي في الناس ايام منى ان لا يصوموا فانها ايام اكل وشرب وبعال اي ملاعبة الرجل مع اهله وخصوص صحيح ابن سنان سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن
رجل تمتع فلم يجد هديا قال فليصم ثلثة ايام ليس فيها ايام التشريق ولكن يقيم بمكة حتى يصومها وسبعة اذا رجع الى اهله وذكر حديث بديل بن
ورقاء وصحيح سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع ولم يجد هديا قال يصوم ثلثة ايام قلت له افيها ايام التشريق قال لا ولكن يقيم بمكة
حتى يصومها وسبعة اذا رجع الى اهله فان لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله ثم ذكر حديث بديل بن ورقاء وروى
في كشف اللثام عن ابن مسكان والمدبر فيما رواه في بيت هنا وفي شرح من فاته صوم هذه الثلاثة الايام بمكة لعايق يعوقه يقتضي ما ذكرنا من كون الخبر
عن سليمان فلاحظ وتامل وخبر عبد الرحمن بن الحجاج قال كنت قائما اصلي وابو الحسن عليه السلام قاعد قدامي وانا لا اعلم فجاءه عباد البصري قال فسلم فجلس فقال له
يا ابا الحسن ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي قال يصوم الايام التي قال الله عز وجل قال فجعلت اصغي اليهما فقال له عباد واي ايام هي قال قبل يوم التروية
بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال فان فاته ذلك قال يصوم صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك قال فلا تقول كما قال عبد الله بن الحسن قال فاي شيء قال
قال يصوم ايام التشريق قال ان جعفرا كان يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بديلا ان ينادي ان هذه ايام اكل وشرب فلا يصومن احد قال يا ابا الحسن ان الله تعالى قال
فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم قال كان ابو جعفر عليه السلام يقول ذو الحجة كله من اشهر الحج فما عن ابي علي من اباحة صومها فيها لقول امير المؤمنين عليه السلام في خبر اسحق
من فاته صيام الثلثة الايام التي في الحج فليصمها ايام التشريق فان ذلك جائز له ونحوه خبر القداح واضح الضعف بعد شذوذ الخبرين وضعفهما وموافقتهما

لقول من اقامه و قصورهما عن معارضة ما عرفت من وجوه بل احتمل تعلقه بايام التشريق فيهما بالقول وان كان بعيدا غاية البعد ثم ارسل في الفقيه ان في رواية عنهم تسحر ليلة الحصبة وهي ليلة النفر و يصبح صائما بل عن بكر وط والمهذب وترانه بصوم الحصبة هو يوم النفر و هو المحكي عن ابي علي و ابن بابويه بل قد سمعت النصوص الدالة عليه كصحيح العيص و صحيح حماد و صحيح رفاعة بل و صحيح معاوية وان كان ليس فيه قول وهو يوم النفر و من هنا قال في ك في شرح عبارة المتن بل الاظهر جواز صوم يوم النفر و هو الثالث عشر و سمي يوم الحصبة كما اختاره الشيخ في يه و ابنا بابويه و ابن ادريس للاخبار الكثيرة الدالة عليه ان كان الافضل تأخير الصوم الى ما بعد ايام التشريق كما دل عليه صحيحة رفاعة عن الصادق ع حيث قال فيها قلت فان قدم يوم التروية قال يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصبة و بعده يومين و قد ظهر من هذه الروايات ان يوم الحصبة هو الثالث من ايام التشريق و نقل عن الشيخ في ط انه جعل ليلة التحصيب ليلة الرابع والظاهر ان مراده ليلة الرابع من يوم النحر لا الرابع عشر لصراحة الاخبار في ان يوم التحصيب هو يوم النفر و بما ظهر من كلام بعض اهل اللغة انه يوم الرابع عشر ولا عبرة به قلت الامر في ذلك للفاضل في المخ فانه بعد ان ذكر ما يدل على حرمة صوم ايام التشريق ذكر صوم يوم الحصبة قال ولا ريب ان يوم الحصبة هو يوم الثالث من ايام التشريق الان تاول كر في ط ان ليلة الرابع ليلة التحصيب فيصح لك الا ان هذا التأويل بعيد اما اولا فلان التحصيب انما يكون لمن نفر في الاخير و هو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة و اما ثانيا فلانه قال فليصم يوم الحصبة و هو يوم النفر والنفر نفران اول و هو الثاني عشر و ثاني و هو الثالث عشر و يحمل قول الشيخ في ط بانه اراد الرابع من يوم النحر لا الرابع عشر قلت كما سمعته من الجامع لكن في محكي فتي ان الاصحاب قالوا ان يصبح ليلة الحصبة صائما و هي بعد انقضاء ايام التشريق و في خبر ابراهيم بن ابي يحيى المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي ع قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فان فاته ذلك ولم يكن عنده دم صام اذا انقضت ايام التشريق يتسحر ليلة الحصبة ثم يصبح صائما و في كشف اللثام و ما في صحيحي حماد والعيص من التفسير يجوز ان يكون من الراوي ثم قال و ما في ط من ان يوم الحصبة يوم النفر و كذا في يه والمهذب و ير بل في خبر رفاعة نص فيه لا يقتضي ان يكون ليلة الحصبة قبله و انما يوهمه القياس على نحو ليلة الخميس والشيخ ثقة فيما يقوله ولا حاجة الى تأويل كلامه في المخ ايضا بان مراده بالرابع الرابع من يوم النحر مع ان كلام ف نص في خلافه ثم الاحتياط يقتضي التأخير لا الخلاف في الاجزاء معه ثم احتمل ما يقال في خبر عبد الرحمن تبعا للمخ ان المراد من ليلة الحصبة معنى اليوم الذي بعدها كما انه محتمل في صحيح رفاعة لا اضمار على حال النفر و هو قلت كل ذلك مضافا الى ما سمعته من الخبر و ما حكاه في لئه عن بعض اهل اللغة الا ان الانصاف مع ذلك عدم امكان انكار ظهور النصوص في ارادة صوم يوم النفر الذي هو اليوم الثالث عشر او الثاني عشر و لعله لكون المحرم صوم ايام التشريق لمن اقام بمنى لا مط كما عن الاكثر على ما في محكي المع و في ضه لا يحرم صومها على من ليس بمنى اجماعا و في صحيح معاوية سئل الصادق ع عن الصيام فيها فقال اما بالامصار فلا باس و اما بمنى فلا و من هنا يظهر لك النظر فيما عن تبه و ط من انه لو كان بمكة لا يصومها لعموم النهي عند الله الا ان يكون المراد بكونه في منى من مكة هذا و قد تقدم في كتاب الصوم بعض الكلام في ذلك فلاحظ والاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم و يجوز تقديمها من اول ذي الحجة بعد التلبس بالمتعة كما في عد و مع لخبر زرارة او موثقه عن ابي عبد الله ع من لم يجد الهدي و احب ان يصوم الثلثة الايام في اول العشر فلا باس المعتضد باطلاق الاية المفسر في صحيح رفاعة بشهر الحج كله و ليس شاذا ... المحكي عنه من النص ع انه رخص في ذلك لغير عذر كالمحكي عن القاضي من انه قد روى رخصة في تقديم صوم هذه الثلثة من اول العشر و كذا في تأخيرها الى بعد ايام التشريق لمن ظن ان صوم يوم التروية و يوم عرفة يضعفه عن القيام بالمناسك كذا عن تبه و ط و المهذب في ذكر الرخصة في صومها اول العشر لكن عن الاخير ان التأخير الى السابع احوط و في تبيان العمل على ما ذكرناه اولا بل عن التبيان و ... الاجماع على وجوب كون الصوم في الثلثة المتصلة بالنحر كما عن ف نفي الخلاف عن وجوبه اختيارا و ان احتمل ارادة نفي الخلاف عن تقديمها على الاحرام بالحج بل عن ظاهر مر اختصاص الرخصة بالمضطر و على كل حال فلا ريب ان الاحوط عدم التقديم و ان كان القول بالجواز لا يخ من قوة خصوصا بعد عموم الشهر عليه في الحكم المتبع لما عرفت نعم لا خلاف في انه يجوز صومها طول باقي ذي الحجة بل في ك انه قول علمائنا و اكثر العامة لاطلاق الاية المفسرة في صحيح رفاعة بذي الحجة و خصوص قول الصادق ع في صحيح زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في العشر الاواخر فلا باس بذلك بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فضلا عن محكيه على الجواز المزبور بمعنى الاجزاء وان قلنا بوجوب المبادرة كما سمعته سابقا من كشف اللثام و قال في المقام و ظاهر الاكثر و منهم المص في سائر كتبه وجوب المبادرة بعد التشريق فان فات فليصم بعد ذلك الى اخر الشهر و هو احوط لاختصاص اكثر الاخبار بذلك و من ذهب الى كونه قضاء بعد ايام التشريق لم يجز عنده التأخير اختيارا قطعا و هو مذهب الشيخ في ط على ما في لف و الجواز اداء كما في ف و ير و الجامع و المخ وهي و كره و ير و فيما من نهج ط اذ لا دليل على خروج الوقت بل العكس ظاهر فاما غاية الامر وجوب المبادرة فلذلك قد سمعت سابقا ما عرفت من اطلاق الاخبار والفتاوى و انه لم يعثر على ما يقتضي وجوب المبادرة الا ما حكاه من عبارة الجامع فما ادري ما الذي دعاه هذا الى نسبة ذلك الى ظاهر الاكثر الذي تشهد التتبع بخلافه خصوصا بعد ملاحظة تصريحهم بجواز ذلك طول ذي الحجة اذ لا داعي الى حمله على ارادة الاجزاء لا الجواز بمعنى عدم الاثم والقول بالقضاء المزبور لم نجده لاحد من اصحابنا نعم في ك انه حكي في كره عن بعض العامة قول لا يخرج وقتها بمضي يوم عرفة و لا ريب في بطلانه كما انه لا ريب في بطلان توقيتها بخصوص الايام التي بعد التشريق او خصوص يوم الحصبة منها و التحقيق ما عرفته من عدم وجوب المبادرة للاصل و ظاهر النصوص والفتاوى و معاقد الاجماعات فضلا عن التوقيت وان كانت هي احوط والله العالم ولو صام يومين و افطر الثالث لا لعذر لم يجزه و استانف لما عرفته من وجوه التتابع فيها نصا و فتوى و اجماعا بقسميه و لعذر ما سمعته من الكيدري و ابن حمزة مع ان ظاهر الاصحاب هنا خلافه الا ان يكون ذلك هو العيد فيجتزئ بالثالث بعد النفر لما سمعته من النص و الفتوى و معقد الاجماع و قد سمعت ما في ك فيه لبعض النصوص المعرض عنها او المحمولة على ما عرفته في غير محلها كما تقدم ذلك كله او غيرهما مما سمعته من ابن حمزة الذي نفى عنه الباس في المخ فلاحظ و تامل و لا يصح صوم هذه الثلثة الا في ذي الحجة بعد التلبس بالمتعة بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه نعم عن احمد في رواية جواز تقديمها على احرام العمرة و هو خطاء واضح ضرورة كونه تقديما للواجب على وقته و سببه بلا دليل بل ظاهر الاكثر خلافه نعم يتحقق التلبس بالمتعة بالدخول في احرام العمرة التي صارت جزء من حج التمتع كما صرح به غير واحد بل قد عرفت النص

الاجماع على

والاجماع على رجحان صومها في السابع مع استحباب ان يكون الاحرام بالحج في الثامن و لكن مع ذلك شرط الشهيد التلبس بالحج و نحوه المص في مع و ثاني الشهيدين لكونه تقديما للواجب على وقته والمسبب على سببه و هو كالاجتهاد في مقابلة ما عرفت ثم قال في س و جوز بعضهم صومها في احرام العمرة و هو بناء على وجوبها بمعنى الحج والهدي او الصوم قال و في ف لا يجب الهدي قبل احرام الحج بلا خلاف و يجوز الصوم قبل احرام الحج و فيه اشكال و فيه انه لا حاجة الى البناء المزبور بعد ظهور الدليل في ذلك وان لم بالوجوب و لعل ذلك هو الوجه في كلام الشيخ ره ضرورة عدم المانع من شرعية الصوم قبل الخطاب بالذبح للدليل كما اوضحناه سابقا و قلنا ان خبر الكرخي عن الرضا ع محمول على ارادة بيان الجواز او غير ذلك على انه يمكن القول بوجوب الذبح باحرام العمرة على معنى صيرورته مخاطبا باتمال الحج على حسبه بها و يكفي ذلك في شرعية الصوم بدلا عنه كما هو واضح و لو خرج ذو الحجة و لم يصمها اي الثلثة تعين الهدي بلا خلاف اجده فيه بل في ك و صريح المحكي عن ف الاجماع عليه بل عن بعض انه نقله جماعة و هو الحجة بعد صحيح حازم عن ابي عبد الله ع من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل المحرم فعليه شاة و ليس له صوم و يذبح بمنى لكن في كشف اللثام انه كما يحتمل الهدي يحتمل الكفارة بل هي اظهر و كذا في ير والمهذب و فيه انه لا باطلاقه و عمومها خصوصا بعد ملاحظة استدلال الاصحاب به على الهدي و لعله لذا قال في محكي المبسوط وجب عليه شاة واستقر في ذمته الدم و ليس له صوم و نحوه الجامع بل هو محكي عن صريح هي بل لعل عبارة المص و ما شابهها لا دلالة فيها على نفي الكفارة بعد ان كانت مساقة لبيان ذلك و من الغريب ما في الرياض فانه بعد ان عرف بدلالة الصحيح على الهدي والكفارة ان عدم الوجوب قوي للاصل بعد ان نسبه الى ظاهر المص والاكثر و ذكر الاسناد الا ان النبوي لكن لم نسمعه ثم قال و سند الخبر لم يثبت و كانه غفل عما عرفت به من دلالة الصحيح فلاحظ و تامل و على كل حال فهو نكره مضافا الى ذلك النبوي ص من ترك نسكا فعليه دم و بالنسبة الى الهدي بصحيح عمران الحلبي قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل نسي ان يصوم الثلثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم اهله قال يبعث بدم بل هو صريح كظاهر الاول في عدم الفرق بين كون الترك لعذر او لا كل ذلك مضافا الى ما تقدم من النصوص الدالة على ان وقتها ذو الحجة وانه المراد من قوله تعالى في الحج هذا و لكن في محكي تبه و ط بعد ما سمعته ان من لم يصم الثلثة بمكة ولا بالطريق و رجع الى بلده و كان متمكنا من الهدي بعث به فانه افضل من الصوم بل في س حكاية ذلك عنه على الجزم و ضه انه ان كان قد خرج ذو الحجة تعين الهدي ضرورة فوات وقت الصوم بل و كذا ان لم يخرج لان من وجد الهدي قبل شروعه في الصوم وجب عليه الهدي اللهم الا ان يكون المراد الواجد في منى فيتعين عليه الصوم لا التخيير الا ان يكون هو مقتضى الجمع بين ذلك و بين اطلاق صحيح الحلبي المزبور و لكن يندرج القول به تمنع من ذلك فان عبارة الشيخ المزبورة غير صريحة فيه ولذا قال في المخ انها مشعرة به لقلة الاحتمال تعليله بانه افضل منافاة التعيين لا التخيير نعم قد يتوهم ان الصحيح المزبور معارض بالنصوص المستفيضة الدالة على ان من فاته صومها بمكة لعائق او نسيان صامها في الطريق ان شاء وان شاء اذا رجع الى اهله منها حسن معاوية و خبر علي بن الفضل الواسطي المتقدمان و منها صحيح معاوية ايضا عن ابي عبد الله قال قال رسول الله ص من كان متمتعا و لم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجع الى اهله فان فاته ذلك و كان له مقام بعد الصدر صام ثلثة ايام بمكة فان اراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهر ثم صام قال في القاموس الصدر الرجوع كالمصدر الاسم بالتحريك و منه طواف الصدر ثم قال والصدر محركة اليوم الرابع من ايام النحر و منها صحيح معاوية الاخر قال حدثني عبد صالح سألته عن المتمتع ليس له اضحية و فاته الصوم حتى يخرج و ليس له مقام قال يصوم ثلثة ايام في الطريق ان شاء و ان شاء صام عشرة في اهله و منها صحيح سليمان بن خالد سألت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع و لم يجد هديا قال يصوم ثلثة ايام بمكة و سبعة اذا رجع الى اهله فان لم يقم عليه اصحابه و لم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله و منها صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام الصوم الثلثة الايام ان صامها فاخرها يوم عرفة وان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في السفر و مقتضى اطلاقها عدم الفرق بين خروج ذي الحجة و عدمه و من هنا احتمل الجمع بينها في خبره بان حكم السقوط مختص بالناسي كما في صحيحي حمران و يحمل عليه حسنة منصور بن حازم قال و يحتمل الجمع بين صحيحي ابن مسلم و ما يعارضها على الترخيص و جمع بينها في ... بحملها على من استمر به عدم التمكن من الهدي حتى وصل الى بلده فان الصوم يجزيه والحال هذه وان تمكن من الهدي قبل الصوم بعث به قلت لعل الاولى الجمع بحمل هذه النصوص على عدم خروج ذي الحجة وان استبعده في خبره لاقتضائه بعد الشهرة والاجماعات المنقولة بظاهر الكتاب والسنة والاجماع الموقتة لها بذي الحجة فيسقط بخروجه و يقيد ذلك كله بحال التمكن والاختيار من البقاء في مكة ليس باولى من تقييد الصحاح بها بحملها على بقاء ذي الحجة بل هذا اولى من وجوه والله العالم و لو صامها اي الثلثة ثم وجد الهدي في ذي الحجة و لو قبل التلبس بالسبعة لم يجب عليه الهدي و كان له المضي على الصوم كما في فع و عد و محكي تبه و ط والجامع بل في ك نسبته الى الاكثر الاصحاب بل عن ف الاجماع على ذلك للاصل و خبر حماد بن عثمان سئل الصادق ع عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزاه صيامه و خبر ابي بصير سئل احدهما عليهما السلام عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت بعد حمله على انه قد صام الثلثة وان المراد من قوله او يصوم اكماله بصوم السبعة كما ان المراد من مضي ايام الذبح ايام مضي تعينه فما عن القاضي من وجوب الهدي لصدق الوجدان واضح الضعف لما عرفت ولكن قد يستدل له بخبر عقبة سئل الصادق ع عن رجل تمتع و ليس معه ما يشتري به هديا فلما ان صام ثلثة ايام في الحج ايسر ايشتري هديا فينحره او يدع ذلك و يصوم سبعة ايام اذا رجع الى اهله قال يشتري هديا فينحره و يكون صيامه الذي صامه نافلة له الا انه لمكان الشهرة المزبورة بل الاجماع المحكي على عدم الوجوب وان لم يكن المحصل النصوص المزبورة المجبورة بالعمل حمل على ارادة الندب كما اشار اليه المص بقوله و لو رجع الى الهدي كان افضل مؤيدا بانه الاصل و بدلالة النصوص على فضله على الصوم على الاطلاق بل عن ابن ادريس والفاضل و المقداد الاكتفاء في الحكم المزبور بالتلبس بالصوم مستدلا عليه في محكي هي باطلاق الاية و وجوب الصوم على من لم يجد الهدي الذي مقتضاه عدم الاجزاء به وان لم يدخل في الصوم الا انه خرج ذلك بالوفاق فيبقى ما عداه و لكن فيه ان مقتضى الاية صوم من لم يجد و هذا واجد لان ذا الحجة كله وقت بل مقتضاه وجوب الهدي و ان صام العشرة فضلا عن الثلثة كما سمعته من القاضي بل مال اليه بعض متأخري المتأخرين لضعف خبر حماد بعبد الله بن بحر كما في الكافي و بعبد الله بن يحيى كما في الاشتراك مع ان الظاهر كونه تصحيفا و ضعف خبر ابي بصير ايضا وان روى بعدة طرق وان كان قد يدفع ذلك بعد التسليم في الاخير بالانجبار بما عرفت مؤيدا

بالوفاق على ان الاصل في الثلثة صومها في السابع وثامنه وتاسعه كما عرفت هو بعطى الاجزاء وان وجد يوم النحر فالتحقيق اعتبار مضى الثلثة في الحكم المزبور واولى منه لو زاد عليها كما اوى اليه المصنف بلو الوصلية نعم في عبارة عد تقييد ذلك بما قبل السبعة وهو يعطى عدم جواز الرجوع الى الهدى بعدها لكن فيه منع واضح ضرورة جوازه ما دام ذي الحجة ولذا قال الشهيد لو صام ثم وجد الهدى في وقته استحب الذبح بل العلة احوط واوضح منه منعا لو اراد عدم اجزاء الصوم ضرورة كونه بالتلبس بالسبعة زاد على الثلثة كما هو واضح وكيف كان فيصوم السبعة بعد وصوله الى بلده بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة بعد الآية الذي مقتضاها العود الى الوطن وصحيح معوية عن ابي عبد الله ع قال رسول الله ص من كان متمتعا فلم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله وصحيح سليمان بن خالد سالت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع ولم يجد هديا قال يصوم ثلثة ايام بمكة وسبعة اذا رجع الى اهله فان لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله غيرهما خلافا للبعض العامة فقال يصوم السبعة اذا فرغ من اعمال الحج ولاخر منهم ايضا فقال يصومها اذا خرج من مكة سائرا في الطريق ولثالث فقال بعد ايام التشريق والجميع مخالف للتنزيل الذي مقتضاه ايضا صومها بعد الرجوع متى شاء وعن اسحق بن عمار انه سئل ابا الحسن انه قدم الكوفة ولم يصم السبعة حتى نزع في حاجة الى بغداد فقال صمها ببغداد فقلت افرقها قال نعم والله العالم ولا يشترط فيها الموالاة على الاصح وفاقا للشيخ بل عن هي وكره لا نعرف فيه خلافا للاصل بعد اطلاق الدليل وخبر اسحق بن عمار المتقدم انفا المنجبر بما عرفت المعتضد بالعموم في حسن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع كل صوم يفرق الا ثلثة ايام في كفارة اليمين خلافا لما عن ابي عقيل وابي الصلاح من وجوبها فيها كالثلثة لخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سالته عن صوم ثلثة ايام في الحج وسبعة ايصومها متوالية او نفرق بينها قال يصوم الثلثة لا نفرق بينها والسبعة لا نفرق فيها وهو مع الطعن في سنده بمحمد بن احمد العلوي الذي هو غير معروف الحال وان وصف الفاضل الروايات الواقع في طريقها بالصحة فهو كالشهادة منه بذلك قاصر عن معارضة ما سمعت كخبر الحسين بن زيد عن ابي عبد الله ع السبعة الايام والثلثة الايام في الحج لا تفرق انما هي بمنزلة الثلاثة الايام في اليمين فالوجه حملهما على ضرب من الكراهة كما عسى يشعر بها التفريق بينهما في الجواب الاول ثم ان الظاهر اعتبار التفريق بين الثلثة والسبعة بلا خلاف اجده فيه بل عن هي نسبته الى علمائنا لظاهر الآية وخبر علي بن جعفر عن اخيه بجمع بين الثلثة والسبعة لكن الظاهر اختصاص ذلك بما اذا صام في مكة اما لو وصل الى اهله ولم يكن قد صام الثلاثة لم يجب عليه التفريق كما نص عليه الفاضل في محكي المنتهى بل هو ظاهر الامر بصوم العشرة فيما سمعته من النصوص والله العالم فان اقام بمكة انتظر مقدار مدة وصوله الى اهله ما لم تزد على شهر ثم صام السبعة كما انه يصومها اذا مضى الشهر كما في نع وعد ومحكي ير والمقنع وتر والجامع بل في خيرة لا اعلم فيه خلافا والاصل فيه قول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار قال رسول الله ص من كان متمتعا فلم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله قال فان فاته ذلك وكان له مقام بعد الصدر صام ثلثة ايام بمكة وان لم يكن له مقام صام في الطريق او في اهله وان كان له مقام بمكة واراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهرا ثم صام الذي يقيد به اطلاق ما رواه الصدوق في محكي المقنع عن معوية انه سئل الصادق ع عن السبعة الايام اذا اراد المقام فقال يصومها اذا مضت ايام التشريق بل وصحيح ابي بصير المضمر رجل تمتع فلم يجد ما يهدي فصام الثلثة ايام فلما قضى نسكه بدا له ان يقيم بمكة سنة قال فلينتظر منهل اهل بلده فاذا ظن انهم دخلوا بلدهم فليصم السبعة الايام وصحيح ابن ابي نصر المضمر اذا صام الثلثة الايام ثم يجاور ينتظر مقدم اهله فاذا ظن انهم قد دخلوا فليصم السبعة الايام والمراد من الظن فيهما هو تقدير المدة المزبورة ضرورة عدم حصول العلم بدخولهم بعضها الامكان المانع والمدار عليها الا على دخولهم فما عن القاضي والحلبيين من الانتظار الى الوصول من غير اعتبار الشهر بل عن ابن زهرة منهم الاجماع عليه بل عن المفيد رواية عن الصادق ع واضح الضعف وان سئل لم بالاطلاق التقييد المزبور بين المحمول على ما عرفت بل يمكن حمل كلامهم على ارادة احد الفردين لا قصر الحكم عليه كالمحكي عن الشيخ من انه عكس في الاقتصار ذكر الانتظار شهرا فحسب فيرتفع الخلاف حينئذ من البين كما سمعته من خيرة ثم ان ظاهر النص والفتوى قصر الحكم على المقيم بمكة لكن في كشف اللثام عن الحلبيان لمن صد عن وطنه وابن ابي مجد للمقيم باحد الحرمين المهم في ير لمن اقام بمكة او الطريق واطلق في كره لمن اقام انه استدل بصحيح معوية الذي سمعته ولا يخفى عليك ما في الجميع ضرورة كون الوجه الاقتصار على الشهر على المنصوص للامر في الآية بالتاخير الى الرجوع بل لا مدة منه الحقيقة الا الحكم ايضا وان ذكره بعض المتاخرين لكنه محل للنظر كما اعترف به في خيرة وكذا ما قد ذكره غير واحد من المتاخرين عملا بما في خيرة من ان مبدأ الشهر انقضاء ايام التشريق ولم يتوضحه قال بل يحتمل الاحتساب من يوم يدخل مكة او يوم يعزم على الاقامة وفي كشف اللثام والاظهر من اخرها يوم النفر ويحتمل من دخول مكة او قصد اقامتها قلت قد يشهد للاول ما سمعته من خبر المقنع مؤيدا بما سمعته سابقا من ان جواز صوم يوم الاخير منها باعتبار كونه يوم النفر الذي هو الخروج من منى وحرمة صومها انما هي فيها لا مطلقا ولعل الامر هنا كذلك ايضا ان خرج من منى في اليوم الاخير حسب الشهر منه والا فمن بعده ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم ولو مات من وجب عليه الصوم ولم يصم بعد التمكن منه وجب ان يصوم عنه وليه الثلثة دون السبعة كما عن الشيخ وجمع للاصل وحسن الحلبي عن الصادق ع سئل عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فلم يكن له هدي فصام ثلثة ايام في ذي الحجة ثم مات بعد ان رجع الى اهله قبل ان يصوم السبعة الايام اعلى وليه ان يقضي عنه قال ما ارى عليه قضاء وفيه ان الاصل مقطوع بما سمعته والحسن محمول على الموت قبل التمكن من الصوم الذي لا خلاف معتد به في عدم وجوب الصوم عنه بل عن هي انه مذهب علمائنا واكثر الجمهور وكما عن التهذيب ان عليه اطباق الفتاوي بل صرح بتقييد الاطلاق فما عن بعض من الوجوب واضح الضعف على ان الحسن المزبور ظاهر في نفي القضاء مطلقا كما في الرياض حاكيا له عن الصيمري قال لان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل وان كان هو كما ترى نعم هو محتمل لما عرفت خصوصا بملاحظة المعارض من قبل ولذا قال ابن ادريس واكثر المتاخرين بوجوب قضاء الجميع مع فرض عدم صومها بعد التمكن وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها عموم ما دل على وجوب قضاء ما فاته الميت من الصيام بل عن الخلاف الاجماع على ذلك وخصوص صحيح معوية عن ابي عبد الله ع من مات ولم يكن له هدي لمتعته فليصم عنه وليه ومن الغريب ما في الرياض من المناقشة بان هذا ظاهر والاول نص فليقدم عليه فيحمل على الاستحباب بعد الاجماع عليه

المحكي وغير ذلك واغرب منه المناقشة ايضا بان الشهرة ليست بتلك الشهرة الموجبة لصرف الادلة عن ظواهرها وبعدم وضوح تناول العموم لمثل المقام ومنع الاجماع في محل النزاع الان ذلك كله كما ترى والتحقيق ما عرفت ثم لا فرق في ذلك بعد وجوبها عليه بين وصوله الى بلده وعدمه للعموم المزبور فما عساه يظهر من محكي الفقيه من انه اذا مات قبل ان يرجع الى اهله ويصوم السبعة فليس على وليه القضاء من اعتبار الوصول في غير محله اللهم الا ان يريد بذلك الكناية عن التمكن منها كما ان ما يحكى عن الصدوق من استحباب اصل القضاء على الولي كذلك ايضا بعد ما عرفت والله العالم ومن وجب عليه بدنة في نذر او كفارة ولم يجد ولم يكن على بدلها نص بخصوصه كفداء النعامة على ما ستعرفه ان شاء الله كان عليه سبع شياه كما في عد وقع وغيرها ومحكي ير ويه وط بل في الاخيرين فان لم يجد صام ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله لخبر داود الرقي عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون عليه بدنة واجبة في فداء قال اذا لم يجد بدنة فسبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله حكاه مؤيدا بما عن ابن عباس انه اتى النبي ص رجل فقال علي بدنة وانا موسر لها ولا اجدها فاشتريها فامره النبي ص ان يبتاع سبع شياه فيذبحهن بل بما سمعته انشاء الله في الايمان وتوابعها من ان من وجب عليه بدنة في نذر ولم يجد لزمه بقرة فان لم يجد فسبع شياه لكن لا اقتصار الخبر المزبور على الفداء اقتصر عليه ابن سعيد فيما حكي عنه وعن الصدوق في المقنع والفقيه لا اقتصار على الكفارة التي هي اعم من الفداء ولا يبعد اتحاد المراد منهما هنا كما انه لا يبعد العمل بالخبر المزبور بعد الاعتضاد بالعمل وغيره مما سمعت نعم ينبغي الاقتصار عليه بعد حرمة القياس عندنا فلا يجزي السبع المزبور عن البقرة وان اجزأت عن الاعظم كما ان البدنة لا تجزي عن السبع حيث يجب ان وجب هي بدلا عنها وما عن كره وهي من اجزاء البدنة عن البقرة لانها اكثر لحما واوفر لا يخفى عليك ما فيه بتحقق العجز عن السبع بالعجز عن البعض فينتقل الى الصوم كما هو واضح والله العالم ولو تعين الهدي فمات من وجب عليه اخرج من صلب تركته كما في غيره من الحقوق المالية التي هي كالديون ومن هنا لو قصرت التركة وزعت على الجميع بالحصص فان لم تف الحصة بالهدي وجب الجزء لقاعدة الميسور وما لا يدرك واذا امر تكم ولو لم يمكن ففي الاصح عوده ميراثا بل يحتمل قويا ذلك مع امكان شراء الجزء وفي المسئلة قول ضعيف بوجوب الصدقة به وضعفه واضح وفي ان يولي من عوده ميراثا او مساواة ولذا قال في لك ففي الصدقة به او عوده ميراثا وجهان نعم قد يقال لا نوى فيهما صرفه في الدين اذ لا معنى لجعله ميراثا مع وجود الدين والله العالم الطرف الرابع في هدي القران الذي لا خلاف اجده في انه لا يخرج عن ملك سائقه بشرائه واعداده وسوقه لاجل ذلك قبل عقد الاحرام به بل في لك الاجماع عليه مضافا الى الاصل وخبر الحلبي الاتي وغيره وح فله ابداله وركوبه ونتاجه والتصرف فيه بالمتلف وغيره لقاعدة تسلط الناس على اموالهم وان اشعره او قلده مع ذلك بدون عقد نية الاحرام ولا تاكيدها به لكن كان ذلك من قبل الاحرام اعدادا له وعزما انه هدي لحجه وعمرته نعم متى ساقه بمعنى انه اشعره او قلده عاقدا به الاحرام او مؤكدا به التلبية العاقدة فلا بد من نحره او ذبحه ولا يجوز له ابداله ولا التصرف فيه بما يمنع من نحره لتعينه كذلك كما صرح به جماعة بل لا اجد فيه خلافا لقوله تعالى لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولظاهر الاخبار بان السياق يمنع من العدول الى التمتع وخبر الحلبي او صحيحه سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها او يقلدها فلا يجدها حتى ياتي منى فينحر ويجد هديه قال ان لم يكن اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها وان شاء باعها وان كان اشعرها نحرها والمناقشة بان اقصى ما يدل عليه وجوب نحر الهدي الذي ضل بعد الاشعار ثم وجد في منى لا وجوب النحر بالاشعار مطلقا كما ترى لا نسلم ان لا يسقط ضرورة ظهوره او صراحته في ان المدار على الاشعار وعدمه نعم لا دلالة فيه على اعتبار العقد بالاشعار والتاكيد بل مقتضاه كالآية الاكتفاء بحصوله بقصد الهدي فان لم يكن اجماع لم يبعد القول به اللهم الا ان يقال ان المراد بهدي القران هو ما يقرن به نية الاحرام سواء عقده به او بالتلبية واكده وفيه منع ولكن مع ذلك هو باق على ملكه وان وجب عليه نحره للاصل وغيره فله ركوبه وشرب لبنه وغير ذلك مما لا ينافي وجوب نحره المدلول عليه بما عرفته كما تسمع ما يدل عليه من النصوص بل الظاهر ان نتاجه له ايضا وان قلنا بوجوب نحره عليه معه للدليل كما ستعرف وكيف كان فعبارة المصنف هنا لا تخلو من تناف كما اعترف به الكركي وثاني الشهيدين وان تبعه عليها الفاضل في عد بل في لك في اكثر كتبه وان كان لم يتحقق ذلك لان وجوب النحر الذي ذكره اخيرا ينافي جواز التصرف فيه والابدال الذي ذكره اولا وما في لك من دفعه بانه انما يتجه لو اتحد متعلق الحكمين والعبارة كالصريح بخلافه فان موضع جواز التصرف فيه ما بعد الاشعار وقبل السياق وموضع الوجوب المقتضي لعدم جواز التصرف ما بعد السياق فعمه ما في حاشية الكركي من انه لا يراد بالسياق امر زائد على الاشعار والتقليد فان السياق بمجرده لا يوجب ذلك اتفاقا ومقتضى نص كلام الاصحاب عدم الاحتياج الى ضمه الى الاشعار او التقليد في ذلك فالتنافي بحاله ولعله لذا خلت عن ذلك عبارة الارشاد على ما في لك ودفعه فيها بتنزيل الاول على ارادة عدم خروجه عن ملكه بمجرد الاعداد للسوق والشراء لذلك ونحوه وان تؤدي عليه كونه هدي سياق وتسميته سائقا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وحقيقة لغوية وح فله ابداله والتصرف فيه قوله وان اشعره او قلده وصل لقوله لا يخرج عن ملكه لا لقوله وله ابداله الخ بل هو معترض بينهما والتقدير انه لا يخرج عن ملكه وان اشعره او قلده وتعيين نحره والموجب لتعبيره كذلك محاولة الجمع بين الحكمين المختلفين اعني جواز التصرف فيه قبل الاشعار وعدم الخروج عن ملكه بعده فانه تعقيد العبارة ولو قدم قوله وان اشعره على قوله وله ابداله لصح من هذه الجهة ولكن لا يتم بعده قوله وله ابداله لا بهامه ان له ذلك بعد الاشعار ما لو قدم جواز الابدال وغاية الامران يتساويا في الاجمال وقوله ولكن متى ساقه اي عينه للسياق بالاشعار او التقليد فلا بد من نحره ان تعين لذلك وان لم يخرج عن ملكه والعبارة في قوة قوله ولكن متى فعل ذلك اي بان اشعره او قلده تعين نحره لم يجز ابداله ولا التصرف فيه وهو يزيل الاجمال عن كون قوله وان اشعره وصليا لجواز ابداله حذرا من التدافع اذ لا معنى لسياقه شرعا الا عند الاحرام به بالاشعار او التقليد هذا اجود ما تنزل عليه العبارة على ما فيها من التعقيد قلت هو كذلك ضرورة عدم القرينة على ما ذكره كما هو واضح ونزلها الكركي في حاشيته على ما اشرنا اليه في مزج العبارة من كون المراد بقوله وان اشعره الخ الاشعار على غير الوجه المعتبر وهو الذي يعقد به الاحرام فانه الذي يتعين به عليه نحره ولا يجوز ابداله ولكن متى ساقه اي اشعره او قلده عاقدا به الاحرام وجب عليه ذلك ولا ريب في كونه مصححا للعبارة وان كان هو خلاف الظاهر وفي كشف اللثام هو الوجه عندي لا انه في موضع

حكمه بما في الكتاب قال تعين الهدي يحصل بقوله هذا او باشعاره او تقليده مع نية الهدي ولا يحصل بالشراء مع النية ولا بالنية المجردة وقال لو ضل فاشترى مكانه غيره ثم وجد الاول فصاحبه بالخيار ان شاء ذبح الاول وان شاء ذبح الاخر فان ذبح الاول جاز له بيع الاخر وان ذبح الاخر ذبح الاول ان كان قد اشعره والا جاز له بيعه بحوه في المنتهى وكره وحكى في ذلك عن بعض الفضلاء تبريلا عز بيا حاصله الالتزام بانه لا يتعين للذبح او النحر بالسياق وهو الاشعار او التقليد لعامة الكلام ولكن يجب اما ذبحه او ذبح بدله منه وهذا معنى قول المص وساير الاصحاب انه لا يتعين بذبحه او نحره وفيه انه مع بعده لا دليل على حكمه بل ظاهر الادلة من النص والفتوى خلافه ضرورة كونها كالصريح في تعيين ذبح خصوص السياق لا بدله كما هو واضح وعلى كل حال فان اراد المص ومن تبعه ما ذكرناه وان قصرت عبارة ذلك والا كان محجوجا بما عرفت هذا كله اذا لم يعينه بالنذر والا تعين وان لم يشعره او يقلده لم يجز له ابداله قطعا كما صرح به في ذلك وغيرها وهو كذلك مع فرض تعلق النذر بعينه ولو تلف بغير تفريط لم يجب عليه عوضه بخلاف ما اذا تعلق بكلي ثم عينه في فرد فان الظاهر وجوب عوضه من غير فرق بين ان يقتصر على نية ان هذا ما وجب عليه وبين ان يقول مع ذلك ان هذا ما على من النذر اذ لا دليل على برائته الا بالذبح في المنحر فالاصل بحاله وبه صرح الفاضل في المحكي الا انه فرق بين القول وغيره فعين الواجب عليه في الاول وان لم يخرج منه بذلك وعدمه في الثاني الذي له التصرف فيه بالابدال وغيره بخلاف الذي يصير بقوله كالعين المرهونة في الدين الا انه كما ترى لا دليل على ذلك في المقام بل في كل واجب مطلق كدم المتعة وجزاء الصيد فانه مع تعيينه له في فرد لا يتعين سواء قرنه مع ذلك بالقول ولا كما ان ما في هي من الخروج عن الملك في نذر العين بعينها لا يخ من نظر كما اوضحناه في كتاب النذر وكيف كان فلا خلاف في وجوب نحر هدي القران او ذبحه بمنى ان كان قد ساقه لاحرام الحج وان كان للعمرة فبفناء الكعبة بل في ك الاجماع عليه مضافا الى التاسي وقول الصادق في خبر عبد الاعلى لا هدي الا من الابل ولا ذبح الا بمنى وفي موثق العقر قوفي مسئلة سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة والمراد بفناء الكعبة سعتها امامها ومثل ما امتد من جوانبها وزاد هو حرمها خارج المملوك عنها وعلى كل حال فافضل مواضع الذبح فيها عند الاصحاب على ما في ك ان يكون بالحزورة بالحاء المهملة التي هي على وزن منونة تل خارج المسجد بين الصفا والمروة وربما قيل الحزورة بفتح الراء وتشديد الواو وفي الصحيح من ساق هديا وهو معتمر نحر هديه في المنحر وهو بين الصفا والمروة وهي الحزورة وظاهره الوجوب بل ربما حكي عن ظ بعض ولكن ما سمعته من ك مؤيدا بتصريح غير واحد من الاصحاب يقتضي ارادة الندب منه وان كان الجمع بالاطلاق والتقييد اولى لولا ذلك كما ان التسامح يقتضي استحباب فناء الكعبة من مكة ايضا وان اطلق في الموثق المزبور والله العالم ولو هلك هدي القران بدون تفريط وكان قد ساقه تطوعا لم يجب اقامة بدله بلا خلاف اجده فيه عند الحلي بل ولا اشكال لانه ليس بمضمون للاصل والمعتبرة المستفيضة منها صحيح ابن مسلم سئل احدهما عليهما السلام عن الهدي الذي يقلد او يشعر ثم يعطب فقال ان كان تطوعا فليس عليه غيره وان كان جزاء او نذرا فعليه بدله وصحيح معوية بن عمار سئل ابا عبد الله ع عن الهدي اذا عطب قبل ان يبلغ المنحر ايجزي عن صاحبه فقال ان كان تطوعا فلينحره وليأكل منه وقد اجزا عنه بلغ المنحر او لم يبلغ وليس عليه فداء وان كان مضمونا فليس عليه ان ياكل منه بلغ المنحر او لم يبلغ وعليه مكانه نعم عن الحلبي من وجوب البدل مع التمكن لظاهر بعض النصوص التي تاتي انشاء الله المحمول على ذلك واضح الضعف ولو كان اي هدي القران مضمونا بان كان واجبا اصالة لا بالسياق وجوبا مطلقا لا مخصوصا بفرد كالكفارات والمنذور مطلقا وجب اقامة بدله كما صرح به غير واحد لان وجوبه غير مختص بفرد فلا يبرء الذمة الا بالذبح في المحل وصرفه فيما يصرف فيه ولما سمعته من النصوص التي منها ومن عبارة المص بل في ك وغيره من الاصحاب يستفاد تادي وظيفة السياق بالمستحق كالكفارة والنذر ولا باس به بعد ظهور النص والفتوى بل قيل ان عبارات الاصحاب كالصريحة في ذلك بل هو صريح الشهيد في س قال ولو كان ساق مضمونا كالكفارة ضمنه نية السياق المستحب بها وبالمنذور ونحوه عن هي في كره وعلى كل حال فلا ينافي الحكم المذكور مرسل حريز عن ابي عبد الله ع كل شيء اذا دخل الحرم فعطب فلا بدل على صاحبه تطوعا او غيره وان كان خاصا الا انه قاصر عن المعارضة من وجوه ولذا حمله غير واحد على العجز عن البدل او على ارادة غير الموت من العطب كالكسر ونحوه مما يمنع من الوصول الذي ستعرف حكمه انشاء الله على المنذور المعين او غير ذلك وان كان هو كما ترى الا انه خير من الطرح هذا ولعل لفظ المضمون في النصوص كاف في الدلالة على ما ذكره من اختصاص وجوب الابدال بالكلي في الذمة ضرورة اقتضاء ذلك منه لا ما يشمل المنذور بخصوصه كما هو واضح والله العالم ولو عجز هدي السياق بعد اشعاره او تقليده عن الوصول الى المحل جاز بل وجب لو تخيرا على ما ستعرف انشاء الله ان ينحر او يذبح في ذلك المكان ويصرف في مصرفه وان لم يمكن لعدم وجود المستحق ذبح او نحر ويعلم بما يدل على انه هدي بكتابة او بتلطيخ نعلها بالدم بلا خلاف اجده في شيء من ذلك للمعتبرة المستفيضة كصحيح حفص قلت لابي عبد الله رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه لا يعلم انه هدي قال ينحره ويكتب كتابا يضعه عليه ليعلم من مر به انه صدقة وصحيح الحلبي عنه ايضا اي رجل ساق بدنة فانكسرت قبل ان تبلغ محلها او عرض لها موت او هلاك فلينحرها ان قدر على ذلك ثم ليلطخ نعلها الذي قلدت به بدم حتى يعلم من مر بها انها قد ذكيت فياكل من لحمها ان اراد وان كان الهدي الذي انكسر او هلك مضمونا فان عليه ان يبتاع مكان الذي انكسر او هلك والمضمون هو الشيء الواجب عليك في نذر او غيره وان لم يكن مضمونا وانما هو شيء تطوع به فليس عليه ان يبتاع مكانه الا ان يشاء ان يتطوع وخبر علي بن حمزة سالت ابا عبد الله ع عن رجل ساق بدنة فانكسرت قبل ان تبلغ محلها او عرض لها موت او هلاك قال يذكيها ان قدر على ذلك ويلطخ نعلها الذي قلدت بها حتى يعلم من مر بها انها قد ذكيت فياكل من لحمها ان اراد ومرسل حريز عنه ايضا كل من ساق هديا تطوعا فعطب هديه فلا شيء عليه ينحره وياخذ تقليد النعل فيغمسها في الدم فيضرب به صفحة سنامه ولا بدل عليه وما كان من جزاء صيد او نذر فعطب فعل مثل ذلك وعليه البدل الحديث وخبر عمر بن حفص الكلبي قلت لابي عبد الله رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه ولا يعلم انه هدي قال ينحره ويكتب كتابا ويضعه عليه ليعلم من مر به انه صدقة الى غير ذلك منها مضافا الى عمل الاصحاب على وجه لا يظهر فيه خلاف يستفاد جواز العمل على الامارة المزبورة في قطع اصالة عدم التذكية ولا يجب الاقامة عنده الى ان يوجد المستحق وان امكن كما انه يستفاد من صحيح الحلبي خبر علي بن ابي حمزة منها وجوب الابدال مع ذلك لو كان مضمونا وربما اشكل بان مقتضى وجوب الابدال لو كان

مضمونا وربما اشكل بان مقتضى وجوب الابدال باعتبار النذر المطلق او غيره رجوع المبدل الى ملك صاحبه يفعل به ما يشاء لا وجوب النحر والدلالة عليه بانه هدي كما سمعت وبه جزم في الحدائق وهو كالاجتهاد في مقابلة النص الذي يمكن جريان حكم الهدي عليه باشعاره او تقليده وان لم يصل الى المحل ووجب بدله ولكن قول المص والفاضل والشيخ في محكي ط وغيره انه لو اصاب الهدي السياق الذي تعين نحره بالاشعار كسر جاز بيعه والافضل ان يتصدق بثمنه او يقيم بدله منافيات لذلك ضرورة كون مقتضاه الرجوع الى ملكه وان كان قد تعين نحره بالاشعار من هنا انكر الكركي جواز البيع لانه وجهه في ك بان الواجب كان ذبحه بجملته فاذا تعذر سقط بجوز بيعه ويستحب الصدقة بثمنه كما يستحب الصدقة ببعض لحمه ثم قال وهذا الحكم ذكره المص ومن وجماعة وينبغي تقييده بما اذا لم يكن مضمونا كالكفارات والمنذور فانه يجب اقامة بدله وهذا النوع يمكن جعله فردا من افراد هدي السياق كما مر فلا بد من استثنائه الا ان يحمل على الغالب الظاهر من كون هدي السياق هو المتبرع به ويدل على الحكمين معا صحيح محمد بن مسلم عن احدهما سئلته عن الهدي الذي يقلد او يشعر ثم يعطب قال ان كان تطوعا فليس عليه غيره وان كان جزاء او نذرا فعليه بدله وفي حسنة الحلبي اطلق بيعه والصدقة بثمنه واهداء هدي اخر وحمله على الاستحباب مع انها مقطوعة فلا حجة فيها واستشكل المحقق الشيخ علي في حاشية الكتاب الحكم المذكور بان هدي السياق صار متعينا نحره فكيف يجوز بيعه وجوابه انه مع مدلول النص الصحيح فلا يمنع ان الواجب انما هو ذبحه في محله وقد تعذر فيسقط نعم ربما اشكل بما تقدم من جواز ذبحه عند عجزه وهو قريب من الكسر بل العجز منه لكن النص قد ورد بالفرق وفيه ولا انا لم نجد نصا فارقا بين الكسر وغيره بل صحيحة الحلبي السابقة مصرحة بالذبح والتعليم على الوجه المذكور مع الكسر كخبر علي بن ابي حمزة بل عن ظ اهل اللغة انه المراد من العطب الذي وقع عنوانا في النصوص قال في القاموس عطب كفرح هلك والبعير والفرس انكسر وان كان الظاهر كونه للاعم من الكسر وغيره وثانيا ان الذي عثرنا عليه من نصوص البيع هي صحيحة محمد بن مسلم سئل احدهما عليهما السلام عن الهدي الواجب اذا اصابه كسر او عطب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي اخر قال يبيعه ويتصدق بثمنه ويهدي هديا اخر وحسنة الحلبي سالته عن الهدي الواجب اذا اصابه كسر او عطب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي اخر قال يبيعه ويتصدق بثمنه ويهدي هديا اخر ومورده كما ترى في الواجب ومن هنا قال في ك المستفاد من الاخبار ان هدي السياق المتبرع به متى عجز عن الوصول بكسر او غيره وجب نحره في مكانه على الوجه المتقدم واما البيع والصدقة بالثمن مع اقامة البدل فانما ورد في الهدي الواجب فيجب قصر الحكم عليه الى ان يثبت الجواز في غيره ومع ذلك فالاظهر كراهة بيعه للنهي عنه في صحيح ابن مسلم قلت وبذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكره المص والفاضل وغيرهما من الفرق بين العجز عن الوصول وبين خصوص الكسر بل والاشكال في الحكم استحباب الصدقة مع ظهور الامر في الوجوب ولا صارف ودعوى كون صحيحة الحلبي مقطوعة لا حجة فيها يدفعها بعد التسليم اعتضادها بالصحيح الاخر بل ربما يؤيد وجوبها كونها قائمة مقام الصدقة بلحمه نعم لا وجه للاشكال في اصل البيع بما سمعته من الكركي في مقابلة النص المعتبر مع انه باق على ملكه وان وجب نحره او ذبحه بالاشعار على ما عرفت كما انه يمكن تعدية الحكم بالبيع الى غير الواجب من سياق الهدي بالفحوى بل قد يقال ان المراد بالواجب نحره بالاشعار فيشمل المتبرع به ولعله لذا لم يفرق من تعرض الحكم بين افراد هدي السياق نعم في كشف اللثام تفسير هدي السياق الذي جعل عنوانا للمسئلتين اي الذبح عند العجز والبيع والصدقة بالثمن عند الكسر بما وجب هداؤه بالسياق اي ليس نذرا معينا ولا بدل قال في الاول وكذا ما وجب عينه اصالة بالنذر ونحوه معللا بجواز بيعه بخروجه عن صفة الهدي مع بقائه على الملك وصحيح حماد السابق لكن اعترف بعد ذلك بان الصحيح المزبور ظاهر في الواجب لا بالسياق بل في نذر او كفارة قال ووجوب بدله ظاهر وعليه حمل ما في كره وهي لكن فيه ما عرفته سابقا من انه لا دليل على البيع مع الكسر واستحباب الصدقة بالثمن في محل البحث بعد فرض ظهور الصحيح المزبور فيما ذكره مضافا الى عدم قرينة على تخصيص هدي السياق هنا بما ذكره بل لعل ظاهر النص والفتوى خلافه فالاولى التعميم لجميع افراد هدي السياق في الحكمين معا وان وجب البدل في المضمون كما دلت عليه النصوص السابقة ودعوى انه يقتضي اعادة المبدل عنه الى الملك لذا جاز البيع واتجه المنع كما عرفته بل يمكن كون البيع مع الصدقة بثمنه لكونه اعود للفقراء خصوصا اذا كان في مكان لا مستحق فيه وذبحه في المكان وتركه تعريض بالاتلاف واكل الحيوانات له ومن ذلك يظهر لك وجوب الصدقة بالثمن كما هو مقتضى النص باعتبار كونه عوضا عما هو للفقير فيتحقق الموافق للنصوص ان لم يكن اجماع على خلافه وهو التخيير في العاجز والمكسور ونحوهما بين نحره والدلالة عليه وبين بيعه والصدقة بثمنه لكن مع ذلك يجب في المضمون البدل ومنه يعلم الاشكال فيما في المتن وغيره من الفرق بين الكسر وغيره بما سمعت ومن استحباب الصدقة بالثمن وغير ذلك مما لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه وان استدل للاخير باصل البرائة المقطوع بما عرفت والعسر والحرج الواضح منعهما وفي عدم استحباب الصدقة بالثمن او شراء بدل له به نحو بعض نسخ المتن ولم نجد له ما يشهد له الا دعوى احتمال ارادة معنى ومن او في الصحيح بلا قرينة والله العالم ولا يتعين هدي السياق في حج او عمرة للصدقة الا بالنذر وشبهه بل يستحب استحبابا ثلاثا بالاكل والصدقة والهدية بل ستعرف ان الشهيد في س ساوى بينه وبين هدي التمتع في وجوب كل منه من الاطعام ولا باس به كما في ك لاطلاق قوله تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر المتناول لهدي التمتع وغيره وربما احتمل في نحو عبارة المتن ارادة ان الهدي الذي يريد سوقه لا يتعين هديا بالتوقف والاشعار الا اذا نذره بعينه لكنه كما ترى وكذا احتمال ارادة انه لا يتعين هديا بالاشعار لجواز الابدال بناء على بعض الاقوال السابقة وربما ايد بما في الفقيه عن نذر ان ضل فاشترى بدله فذبحه ثم وجد ما اشترى لم يجب نحره وان اشعره او قلده لانه امتثل وخرج عن العهدة لكن قد عرفت ما في ذلك كله وانه بالاشعار او التقليد يتعين نحره كما تقدم الكلام فيه نعم ظ العبارة ونحوها انه لا يجب في هدي السياق الا الذبح والنحر وانه لا يجب الاكل والاطعام والاهداء والاصداق ولكنه مناف لظاهر الكتاب والسنة كما ستعرف انشاء الله ولو سرق هديه السياق من غير تفريط لم يضمن وان كان قد عينه بالنذر مثلا للاصل وما عرفته من عدم وجوب هدي السياق في الذمة وان تعين للذبح بالاشعار والصحيح معوية سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى اضحية فماتت او سرقت قبل ان يذبحها قال لا باس وان ابدلها فهو افضل وان لم يشتر فليس عليه شيء بناء على ارادة ما يعم الهدي من الاضحية او على عدم الفرق بينهما في ذلك وصح بحيى الازرق سئلت ابا الحسن ع عن رجل اشترى هديا لمتعته فاتى به منزله فربطه فانحل فهلك هل يجزيه او يعيد قال لا يجزيه الا ان يكون لا قوة به عليه ومرسل ابراهيم بن عبد الله عن رجل قال اشترى لي ابي شاة بمنى فسرقت فقال لي ابي ائت ابا عبد الله ع فاسئله عن ذلك فاتيته فاخبرته فقال ما ضحى بمنى شاة افضل من شاتك

نعم يضمن ان نذره معطا ثم عين فيه المنذور كما سمعت وكذا الكفارات بل هذا المتجه على ما عن ظ تر لوجوب الجميع في الذمة بل في ك انه قد قطع من في محى بانه لو عطبه او سرق فمنه
يرجع الواجب في الذمة كالدين اذا رهن عليه رهن فان الحق متعلق بالذمة والرهن فمتى تلف الرهن استوفى من الدين ونحوه انه لا يعلم في ذلك خلافا لكن في كشف اللثام
عن ئب تر وط ولم نجد جامع وكره وهي تر عدم الضمان ايضا للمرسل احمد بن محمد بن عيسى عن الصادق ع في رجل اشترى شاة لمتعة فسرقت منه او هلكت فقال
ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزأت عنه المختص بالمتعة والخبرين السابقين المحمول اخرهما كما في كشف اللثام كونه في المندوب وصفه شاة بالفضل ولا اختيار
بانه حكي عنه ولم يذكر ذلك الا في التضحية او لهما لان لزم الحلق على ان الجميع ضعيف ولا جابر كي يخرج به عما تقتضيه القواعد والنصوص السابقة ويمكن تنزيل المتن
وما شابهه على غير ذلك هذا كله مع عدم التفريط اما معه فظاهر بعض وصريح اخر الضمان مطلقا لتعينه به لكن اشكله الكركي بانه مناف لما سبق من عدم
تعين هدي السياق للصدقة الا بالنذر فان مقتضاه جواز التصرف فيه كيف شاء فلا وجه لضمانه مع التفريط ولو حمل اي ما في المتن ونحوه على المضمون في الذمة
لا يجب الضمان مع التفريط وعدمه وفيه عدم توقف الضمان على تعين الصدقة بل يكفي فيه وجوب نحره او ذبحه بمنى فاذا فرط فيه قبل فعل الواجب ضمنه على
معنى وجوب البدل وان لم يجب الصدقة به كما هو واضح والله العالم ولو ضل فذبحه الواجد في محله عن صاحبه اجزأ عنه كما صرح به الشيخ وغيره للصحيح منصور بن
حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره بمنى فقد اجزأ عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجز عن
صاحبه الذي مقتضاه كالفتاوى عدم الفرق بين المتبرع به وبين الواجب معينا او كفارة فتوقف الكركي في الواجب في غير محله خصوصا مع موافقته على
الاجزاء في هدي التمتع الذي هو مقتضى الصحيح المزبور بل الفتاوى عدا بعض المحكي عن التلخيص كالكفارة والنذور وكذا لا يشترط معرفة صاحبه بعينه ولا ان يكون الضلال
عن تفريط لاطلاق الخبر والفتاوى بل صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام ان من وجد بدنة ... لا يعرفها ثم ليذبحها عن صاحبها كالصريح في عدم اعتبار العلم به نعم
لو ذبحه عن نفسه لا عن صاحبه لم يجز عن احد كما تقدم الكلام فيه سابقا ولو ضاع فاقام بدله ثم وجد الاول ذبحه ولم يجب ذبح الاخير ان لم يكن قد اشعره لعدم تعينه لخ
بالاقامة ولو كان قد ذبح الاخير الذي هو البدل ذبح الاول ندبا كما في محكي الخ لانه امتثل فخرج عن العهدة الا ان يكون منذورا بعينه وفيه ان المتجه وجوب ذبحه
مع الاشعار الذي قد عرفت سابقا ايجابه للذبح ولذا قال في كشف اللثام نص في كره وتر وهي على وجوبه مع الاشعار وفاقا للغيرة بل هو مقتضى الامر في صحيح
الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها او يقلدها فلا يجدها حتى يأتي منى فينحر ويجد هديه قال ان لم يكن اشعرها فهي من ماله
ان شاء نحرها وان شاء باعها وان كان اشعرها نحرها ودعوى ارادة الندب منه لا شاهد لها نعم في خبر ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى كبشا
فهلك منه قال يشتري مكانه اخر قلت فان اشترى ثم وجد الاول قال ان كانا جميعا قائمين فليذبح الاول وليبع الاخر وان شاء ذبحه وان كان قد ذبح الاخير ذبح الاول
معه بعد ضعف سنده بمحمد بن سنان كما في ك وعدم تعرضه لهدي السياق بل لعل الظاهر ان المسئول عنه فيه هدي التمتع على ان الامر فيه ايضا بذبح الاول مع ذبح
الاخير فالعجب مما في ك من دعوى كون مستند المص والجماعة صحيح ابي بصير مشيرا به الى الخبر المزبور كما ان من الغريب استدلاله في ك بالصحيح الاول مع عدم ذكر
خلاف في المسألة بل حكاه عن المص وتبعه جملة من كتبه مع انك قد سمعت ما عن هي وكره وتر وغيرها ثم ان بينهما معا اشكال المتن وغيره بظهوره في وجوب اقامة
البدل في هدي السياق المتبرع به ووجوب نحره اذا لم يجد الاول وهو مناف لما تقدم من عدم وجوب اقامة البدل لو هلك ثم اجاب عنه في ك اما بالتزام وجوب
البدل مع الضياع وخروجه مع التفريط والهلاك ولا بعد في ذلك بعد ورود النص واما بتخصيص الضياع بما وقع منه بتفريط وفيه اولا انه لا ظهور في المتن في
ذلك ضرورة اعمية اقامة البدل المذكور في المتن من الوجوب لصدقها مع الجواز كما ان وجوب الذبح بعد الاشعار لا يقتضي ذلك ايضا وثانيا انه لا نص يقتضي
الفرق بين الضياع وبين الهلاك والسرقة اذ لم نعثر كما اعترف به غيرنا ايضا الا على الخبرين المزبورين الواضح عدم دلالتهما على ذلك ثم قال في ك انه يمكن حمل عبارة
المص على الهدي الواجب ليتم وجوب اقامة بدله ويكون المراد انه لو وجد الاول بعد ذبح الاخير لم يجب ذبحه لقيام البدل مقامه الا اذا كان منذورا على التعيين فيجب ذبحه
ح بعد ذبح الاخير لتعينه بالنذر ولا يخفى ما فيه مع عدم قرينة على التنزيل المزبور بل الظاهر خلافه ومنع عدم وجوب نحره وان كان قد ذبح الاخير مع
مع فرض اشعاره او تقليده كما عرفته سابقا فالتحقيق عدم وجوب الابدال في المتبرع به وان كان قد اشعره كما انه يجب عليه نحره مع ذبح الاخير وعدمه اذا كان
قد اشعره نعم لا يجب عليه ذبح ما لم يشعر منهما والله العالم ويجوز ركوب الهدي المتبرع به ما لم يضر به وشرب لبنه ما لم يضر بولده بلا خلاف اجده فيه بل في ك
هو موضع وفاق وعن غيرها الاجماع عليه مط الا من الاسكافي في الواجب بل ولا اشكال بناء على ما عرفته سابقا من عدم خروجه عن ملكه بالاشعار والتقليد وان
تعين للذبح مضافا الى كونه المستفاد من نصوص المقام كقول الصادق ع في خبر ابي الصباح الكناني وابي بصير في قوله تعالى لكم فيها منافع الى اجل مسمى ان احتاج
الى ظهرها ركبها من غير ان يعنف عليها وان كان لها لبن حلبها حلابا لا ينهكها وفي صحيح سليمان بن خالد ان نتجت بدنتك فاحلبها ما لم يضر بولدها ثم انحرهما جميعا
قلت اشرب من لبنها واسقي قال نعم وقال ان امير المؤمنين ع اذا رأى ناسا يمشون قد جهدهم المشي حملهم على بدنه وقال ان ضلت راحلة الرجل او هلكت ومعه
هدي فليركب على هديه وفي صحيح حريز كان علي ع اذا ساق البدن ومر على المشاة حملهم على بدنه وان ضلت راحلة رجل ومعه بدنة ركبها غير مضر ولا مثقل وفي
صحيح منصور كان علي ع يحلب البدن ويحمل عليها غير مضر وسأله يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الرجل يركب هديه ان احتاج اليه فقال قال رسول الله ص
يركبها غير مجهد ولا متعب كما ان ابن مسلم سأل ابا جعفر ع في الصحيح عن البدنة تنتج أنحلبها قال احلبها غير مضر بالولد ثم انحرهما جميعا قلت اشرب من لبنها قال نعم
ويسقي ان شاء بل لعل اطلاقها شامل للهدي الواجب مط سواء كان مضمونا او غير مضمون كما هو المشهور خلافا للمحكي عن ع على فقال لا بأس بان يشرب من لبن
هديه ولا يختار ذلك في المضمون فان فعل غرم قيمة ما شرب من لبنها لمساكين الحرم مع انه غير صريح في المخالفة لكنه نفى عنه البأس في الخ بل في ك بعد ان
حمل عبارة المتن على المتبرع به قال ولو كان الهدي مضمونا كالكفارات والنذور لم يجز تناول شيء منه ولا الانتفاع به مط فان فعل ضمن قيمته او مثله
للمستحق اصله وهو مساكين الحرم ومنه الحدائق التفصيل بما سمعته سابقا من الفاضل وعن هي الاجماع على الاستثناء فان تم والا كان الجميع كما ترى اجتهادا في

لو ضل الهدي فذبحه غير صاحبه اجزأ عنه

مقابلة الاطلاق النصوص بل وفتاوى كثير كما اعترف به في الرياض المتناول للجميع لافراده حتى الواجب المعين بالنذر ونحوه وان قلنا بخروجه عن الملك بذلك
اذ الاباحة الشرعية الثابتة من الاطلاق المزبور لا تنافي ذلك ودعوى كون المراد من الاطلاق المزبور غير المضمون لا دليل عليها نعم في خبر السكوني عن
جعفر بن محمد عليهما السلام انه سئل ما بال البدنة تقلد النعل وتشعر فقال اما النعل فيعرف بها البدنة ويعرفها صاحبها بنعله واما الاشعار فانه يحرم ظهرها
على صاحبها من حيث اشعرها فلا يستطيع الشيطان ان يتسنمها لكن لقصوره عن المعارضة من وجوه ينبغي حمله على الكراهة او على صورة الاضرار على انه بالنسبة
الى الركوب خاصة وحينئذ فالاطلاق الحلو بحاله في الشمول المزبور كما ان الام تذبح ولدها معها شامل لما اذا كان موجودا حال السياق وسيق معها او متجددا
بعد من غير فرق بين قصده مع الام في السوق وعدمه ومن هنا اطلق في محكي ط وتب وتر والجامع على ان الهدي اذا نتجت فالولد هدي نعم لو كان متولدا
حال السوق ولم يقصد سوقه لم يجب ذبحه للاصل بعد ظهور النصوص في غيره فلو اضر به شرب اللبن فلا ضمان لكونه ماله واما الصوف والشعر ففي ك بل في
الحدائق نسبته الى الاصحاب انه ان كان موجودا عند التعيين تبعه ولم يجز ازالته الا ان يضر به فيزيله ويتصدق به على الفقراء وليس له التصرف فيه ولو تجدد
بعد التعيين كان كاللبن والولد وفيه ان المتجه مع عدم النص فيه بالخصوص مراعاة القواعد في المتجدد بالنسبة الى بقاء الهدي على ملك صاحبه وعدمه كالهدي
المتبرع به وغيره مما كان معينا بنذر ونحوه وقلنا بخروجه عن الملك فيحكم في الاول بجواز التصرف فيه ما شاء بخلاف الثاني على ان قوله كاللبن والولد غير واضح
الوجه بعد ما عرفته من جواز شرب اللبن وسقيه ووجوب ذبح الولد ثم ان ظ قول المص ما لم يضر بها او بولدها عدم الجواز مع ذلك لظاهر النصوص بل صرح غير
واحد بالضمان ايضا وان كان لا يخ من نظر كما ان ما عن بعض من ان الافضل الصدقة باللبن اذا فضل عن الولد كذلك ايضا لعدم الدليل وان كان الامر سهلا بعد ملاحظة
التسامح والله العالم وكل هدي واجب بغير الاشعار والتقليد بخصوص هدي القران بل كان كهدي الكفارات والفداء والنذور ونحو ذلك غير هدي التمتع لا يجوز ان
يعطى الجزار منها شيئا عوضا عن ذبحه لا اخذ شيء من جلودها ولا اكل شيء منها فان اكل غرم بتصدق بثمن ما اكل القيمة وفاقا للمشهور بل في محكي هي وكره لا يجوز
الاكل من كل واجب غير هدي التمتع ذهب اليه علماؤنا اجمع مضافا الى تعلق حق الفقراء سيما في نحو الفداء والى صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن فداء الصيد
يأكل صاحبه من لحمه قال يأكل من اضحيته ويتصدق بالفداء وصحيح معوية عن الصادق ع سئل عن الاهاب فقال تصدق به او تجعله مصلى تنتفع به في البيت ولا تعطي
الجزارين وقال نهى رسول الله ص ان يعطى جلالها وجلودها وقلائدها الجزارين وامر ان يتصدق بها وحسن حفص بن البختري نهى رسول الله ص ان يعطى الجزار من
جلود الهدي وجلالها شيئا وخبر ابي بصير عنه ايضا سألته عن الهدي ما يؤكل منه قال كل هدي من نقصان الحج فلا تأكل منه وكل هدي من تمام الحج فكل ومضمر ابي بصير
سألته عن رجل اهدى هديا فانكسر قال ان كان مضمونا والمضمون ما كان في يمين يعني نذرا او جزاء فعليه فداؤه قلت يأكل منه قال لا انما هو للمساكين فان لم يكن
مضمونا فليس عليه شيء قلت يأكل منه قال يأكل منه وخبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ان علي بن ابي طالب كان يقول لا يأكل المحرم من الفدية
ولا الكفارات ولا جزاء الصيد ويأكل مما سوى ذلك وخبر السكوني عن ابي جعفر ع اذا اكل الرجل من الهدي تطوعا فلا شيء عليه وان كان واجبا فعليه قيمة ما اكل وفي
الفقيه في رواية حماد عن حريز ان الهدي المضمون لا يؤكل منه اذا عطب فان اكل منه غرم لكن في في ودي ايضا انه يأكل منه مضمونا كان او غير مضمون بل في خبر عبد
الملك القمي عن الصادق ع يؤكل من كل هدي نذرا كان او جزاء وفي خبر جعفر بن بشير عنه ايضا سأله عن البدن التي تكون جزاء الايمان والنساء ولغيره يؤكل منها
قال نعم يؤكل من كل البدن وخبر الاخر عنه ايضا يؤكل من الهدي كله مضمونا كان او غير مضمون وفي خبر عمر بن يزيد عنه ايضا قال قال الله في كتابه فمن كان منكم مريضا
او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة ايام والصدقة على عشرة مساكين
يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك وفي الفقيه عنهم عليهم السلام انما يجوز للرجل ان يدفع الاضحية الى من يسلخها
بجلدها لان الله عز وجل قال فكلوا منها واطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم وفي خبر صفوان بن يحيى المروي عن العلل انه سأل الكاظم ع الرجل يعطي الاضحية من يسلخها
بجلدها قال لا بأس به قال الله عز وجل فكلوا منها واطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم ولعله لذلك مع الاصل كان المحكي عن ابن ادريس كراهة اعطاء الجزار الجلد جمعا بين ذلك
وبين النهي السابق وان نوقش بان ظاهر الاضحية المستحب لكن يدفعه ظهور الاستدلال في العموم لم يكن صريحا فيه نعم هو قاصر عن المعارضة بالشهرة العظيمة وغيرها فلذا
كان العمل على المشهور كما ان ما عن بعض من انه يستحب ان لا يأخذ شيئا من جلود الهدي والاضاحي بل يتصدق بها كلها ولا يجوز ايضا ان يعطيها الجزار فان اراد ان يخرج منها شيئا
لحاجة الى ذلك تصدق بثمنه ونحوه عن كره لذلك ايضا وان قيل انما حرم الثاني دون الاول للنهي عنه من غير معارض بخلاف الاول فانك قد سمعت ما في صحيح معوية عن الص
ولكن فيه مع ان المعارض لكل منهما حاصل كما عرفت عدم المكافئة فالاولى اجتنابهما جميعا وخصوصا بالنسبة الى الاكل الذي قد عرفت حكاية الاجماع عليه وان سمعت ما
في النصوص السابقة المحمول على حال الضرورة مع غرامة القيمة كما عن الشيخ بل قيل انه غير نص في اكل المالك وان كان هو بعيدا فتخص لا يترك بغير ذلك هذا كله في عطاء
الجزار الاهاب والقلائد والجلال واللحم على وجه الاجرة اما اذا كان على وجه الصدقة مع كونه من اهلها فلا بأس كما صرح به في ك ومحكي تر والغنية والاصباح وان
لم يذكر الجلال في الاخير والقلائد ايضا في سابقه عن المقنع والهداية في هدي المتعة ولا تعطي الجزار جلودها ولا قلائدها ولا جلالها ولكن تصدق بها ولا تعط
السلاخ منها وقد تقدم بعض الكلام في ذلك والله العالم ومن نذر ان ينحر بدنة فان عين موضعا وجب وان اطلق نحرها بمكة كما في فع وعد بل محكي يه وط
وتر وان خصت من مكة فناء الكعبة وهو مع انه احوط موافق لما تسمعه من الخبر الا انه ليس خلافا في اصل الحكم الذي ينبغي القطع به في الاول فان البدنة وان كان
اسما للناقة والبقرة التي تنحر بمكة كما في الصحاح والقاموس او لما ينحر فيها او في منى من الابل خاصة او والبقر ايضا الا ان تعيين المكان من الناذر قرينة على عدم ارادة
ذلك كما يشهد له خبر محمد عن ابي جعفر ع في رجل قال عليه بدنة ينحرها بالكوفة فقال ع اذا سمى مكانا فلينحر فيه وخبر اسحق الازرق الصائغ سألت ابا الحسن ع عن رجل
جعل لله تعالى عليه بدنة ينحرها بالكوفة في شكر فقال ع لي عليه ان ينحرها حيث جعل لله تعالى عليه ان لم يكن سمى بلدا فانه ينحرها قبالة الكعبة منحر البدن ومن
الاخير مضافا الى الاعتضاد بمفهوم الاول وبقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وبما عرفت من كون البدنة اسما لذلك وبما عن الغنية من انه ان نذر الهدي وعين

موضعا تعين ولا انه يصدق نحره بفناء الكعبة للاجماع والاحتياط بل وما عرفت من ان ما يجب من الدعاء بالنذر ان قيده ببلدة او بقعة لزم في الذي عينه بالنذر
والا لم ينحره الا بمكة بفناء الكعبة بالحزورة للاجماع بل عن بعض ان الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب فيظهر الوجه في الحكم في الثاني وان توقف فيه جماعة من متاخري
المتاخرين مستوجهين التخيير بين ذلك وبين نحره حيث شاء للاصل والاطلاق الذين لا يخرج عنهما بالخبر المزبور بعد ضعفه لكن فيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه نعم لو لم يكن المنذور
بدنة او هديا او نحو ذلك مما هو ظاهر في كون المراد مكة اتجه التخيير بين سائر الامكنة وما سمعته من اجماع ف يمكن تنزيله على ارادة نذر الهدي او البدنة او
نحو ذلك مما يكون ظاهرا في ارادة مكة بل ربما قيل بعدم صحة نذر الهدي وان كان اسما لما يهدى لكن قد عرفت ان التصريح بغير المكان قرينة على ارادة غير ذلك من الهدي
فالمقصود ملاحظة مصداق عنوان النذر مثلا مع عدم القرينة فضلا عن التصريح ولا ابعد ان يظهر لك عدم مخالفة المسألة للاصول بعد ما عرفت
من كون الهدي اسما للنحر والذبح في المكان المخصوص وكذا البدنة اما مع الاطلاق نذر الذبح والنحر فلا اشكال في الاجزاء باي مكان شاء مع فرض عدم انصراف الاطلاق
الى فرد والله العالم ويستحب كما في عدان ياكل من هدي السياق غير الواجب من كفارة او نذر للصدقة وان يهدي ثلثه وان يتصدق بثلثه كهدي التمتع
للموثوق عن شعيب العقرقوفي قلت لابي عبد الله ع سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة قلت اي شيء اعطي منها قال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق بثلث وفي صحيح
سيف التمار عنه ع ان سعد بن عبد الملك ساق هديا في حجه فلقي ابا جعفر ع فسأله كيف يصنع به فقال اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا
فقلت المساكين هم السؤال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يسألك
ولم يقيد المص والفاضل الاكل بالثلث لمعذرة او نحوه غالبا فيكفي فيه المسمى ولذا نطقت الاخبار بان النبي ص امر ان يؤخذ من كل بدنة من بدنه جذوة فطبخت
واكل هو وامير المؤمنين ع وحسيا المرق ونحمل الامر بالثلث في الخبر الاول محمول على ارادة اكل اهله معه ومن يقوم مقامهم وعن ابن ادريس التصريح بوجوب الثلاثة
كما في هدي التمتع لما مر من الدليل وفي كشف اللثام وكلام الحلبي وابن سعيد يحتمل الامرين والمص يحتمل ان يقول بالوجوب وانما ذكر الاستحباب بناء عليه في هدي التمتع
ولم يصرح بالوجوب اكتفاء بما قدم وان لا يقول الا بالاستحباب بناء على ان اصل هذا الهدي الاستحباب وان تعين بالسوق والذبح بمعنى انه ليس له بيعه ونحوه قلت قد سمعت
عن لقمان انه لم يوجب التخيير وقال قد يحصل الامتثال بالسوق بعد الاشعار او التقليد قلت لا بأس في مثله في عبارة المص والوجوب وان كان احوط بل هو مقتضى الاية لكن ظ
المص والفاضل الندب خصوصا بعد قولهما وكذا الاضحية يستحب ان ياكل منها ثلثا ويهدي ثلثا ويتصدق بثلث لقول امير المؤمنين ع في خطبة لم واذا ضحيتم
فكلوا منها واطعموا واهدوا واحمدوا الله على ما رزقكم من بهيمة الانعام ولما روي من ان علي بن الحسين عليهما السلام والباقر ع كانا يتصدقان بثلث الاضاحي على
الجيران وبثلث على المساكين ويمسكان ثلثا لاهل البيت ومقتضى الاستحباب المزبور جواز الترك الذي من افراده اكل الجميع فلا يضمن للفقراء شيئا وان استحب له
غرامة الثلث بناء على تبعية الغرامة للخطاب بالصدقة بل لكن عن المبسوط انه لو تصدق بالجميع كان افضل الى ان قال فان خالف واكل الكل غرم ما كان يجزيه التصدق
به وهو اليسير والافضل ان يغرم الثلث ظاهره وجوب الغرم في الجملة كما ان صريحه افضلية التصدق بالجميع مع اجماع علمائنا كما في المنتهى على استحباب الاكل بل حكي
عنه فيها نص عليه بذلك اللهم الا ان يريد ان التصدق به اجمع افضل من ذلك لكن لم نعرف له شاهدا بذلك وعن ط ايضا ان من نذر اضحية فليس له ان ياكل
منها ولعله لعموم ما مر من النهي عن الاكل من الهدي الواجب وفيه امكان منع شموله لذلك بعد عموم الاخبار بالاكل من الاضحية وانصراف النذر الى المعهود الشرعي
المندرج فيه الاضحية المنذورة اذ المراد وجوبها بحكمها ولعله لذا كان المحكي عنه في ف والفاضل في ير ان له الاكل مستدلين عليه بعموم فكلوا منها وان كان
فيه منع هذا وفي ف عند الملوك الاصحاب على جواز بيع لحمها من غير تقييد بوجوبها واستدل عليه في هي بانها خرجت عن ملك المضحي بالذبح واستحقها المساكين
وهو انما يتم في الواجب دون المتبرع به والاصح اختصاص المنع بالاضحية الواجبة ولعل ذلك مراد الاصحاب فيلزمه خلاف الظاهر ولا استبعاد في خروجها عن
الملك بالذبح كما سمعته من هي وان كانت مندوبة وبناء وجوب صرفها في ذلك وان بقيت على الملك كما هو واضح **الخامس** في الاضحية بضم الهمزة وكسرها و
تشديد الياء على ما هو المعروف من اللغة فيها وان جاء على ما عن مجمع البحرين فيها ايضا ضحية كعطية والجمع ضحايا كعطايا واضحاة بفتح الهمزة كارطاة والجمع
اضحى كارطى وربما كان هو الاضحى في بعض النصوص لا سنة والمراد بها ما يذبح او ينحر من النعم يوم عيد الاضحى وما بعده الى ثلثة ايام احدها يوم العيد او اربعة
كذلك بل لعل وجه تسميتها بذلك لذبحها في الضحى غالبا بل سمي العيد بها وعلى كل حال فهي مستحبة استحبابا مؤكدا اجماعا بقسميه بل يمكن دعوى ضرورة
مشروعيتها مضافا الى ما حكاه غير واحد من المفسرين ان المراد من قوله تعالى فصل لربك وانحر وان كان الموجود فيما وصل الينا من النصوص ان المراد به رفع اليدين
حذاء الوجه مستقبل القبلة في افتتاح الصلوة وفي اخرى رفع اليدين في تكبيرات الصلوة وفي ثالث ان النحر الاعتدال في القيام على معنى ان يقيم المصلي صلبه في
صلوته لكن لا مانع من ارادة الجميع على ضرب من التجوز او على نحو ارادة البطون مع الظواهر نعم هو فيها متوجه الى النبي ص خاصة وقد قيل ان وجوبه عليه من
خواصه كالنصوص النبوية الى النصوص المستفيضة بل المتواترة كخبر الباقر ع في صحيح ابن مسلم قال الاضحية واجبة على من وجد من صغير او كبير وهي سنة و
الصلوة في جواب السؤال عنها هو واجب على كل مسلم الا من لم يجد فقال له السائل ما ترى في العيال فقال ان شئت فعلت فاما انت فلا تدعه وسأله
ايضا عبد الله بن سنان عن الاضحى واجب على من وجد لنفسه وعياله فقال اما لنفسه فلا يدعه واما لعياله ان شاء تركه من ذلك الا سكان وجوبها لكنه
لما عرفت من الاجماع على الندب مضافا الى النبوي كتب علي النحر ولم يكتب عليكم فلا باس بارادة من لفظ الوجوب على معنى كونه مندوبا مؤكدا كما في نظائر المقام
بل لعله شايع خصوصا بعد قوله في الاول وهي سنة وان كان يحتمل لولا ما عرفت ارادة الوجوب المستفاد من السنة وقيل مع ذلك فهو صريح في الوجوب على
الصغير والمراد به حيث يقابل الكبير غير البالغ ولا ريب ان التكليف في حقه متوجه الى الولي مع انه نفي الوجوب عنه في الصحيح الاخر وغيره ولكن قد يناقش بان نفي
الوجوب عن العيال اعم من نفي الوجوب عن الصغير لا ملازمة بينهما الا على تقدير ان يكون في العيال المسؤول عنهم صغير واحد ليس فيه تصريح به وان كان
السؤال يعمه الا ان الصحيح المتقدم الموجب للنسبة اليه خاص فيتقدم عليه بل من المعلوم ان التخصيص ارجح من المجاز عند التعارض خصوصا مع اقتضاء

ارتكاب المجاز في الواجب بحمله على الندب يوجب مساواة الصغير والكبير فيه والحال ان مجموع الاخبار في الكبير مشتركة في افادة الوجوب فيه فلا يمكن صرفها بالنسبة
الى الصغير خاصة الى الاستحباب للزوم استعمال اللفظ الواحد في معنييه الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق فالاظهر في الجواب ما عرفت بل لا يخفى على العارف
بلسانهم عليهم السلام وبما يلحنونه من القول ظهور هذه النصوص في الندب المؤكد سيما بعد ملاحظة غيرها من النصوص نحو ما ارسله في الفقيه من انه ضحى رسول
الله ص بكبشين ذبح واحدا بيده وقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من اهل بيتي وذبح الاخر وقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من امتي قال وكان امير المؤمنين ع يضحي
عن رسول الله ص كل سنة بكبش يذبحه ويقول بسم الله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين اللهم منك ولك ويقول اللهم هذا
عن نبيك ثم يذبحه ويذبح كبشا اخر عن نفسه قال وقال علي ع لا يضحى عمن في البطن قال وذبح رسول الله ص عن نسائه البقرة وفيه ايضا جاءت ام سلمة الى النبي ص فقالت
يا رسول الله يحضر الاضحى وليس عندي ثمن الاضحية فاستقرض واضحي قال استقرضي فانه دين مقضي ويغفر لصاحب الاضحية عند اول قطرة من دمها وعن شريح بن
هاني عن علي ع لو علم الناس ما في الاضحية لاستدانوا وضحوا انه يغفر لصاحب الاضحية عند اول قطرة تقطر من دمها وفي خبر السكوني المروي عن العلل عن جعفر بن
محمد عن ابيه عن ابائه ع قال رسول الله ص انما جعل هذا الاضحى لتشبع مساكينكم فاطعموهم من اللحم وفي خبر ابي بصير المروي عنه ايضا عن ابي عبد الله ع قلت له ما
علة الاضحية فقال انه يغفر لصاحبها عند اول قطرة تقطر من دمها على الارض وليعلم الله عز وجل من يتقيه بالغيب قال الله عز وجل لن ينال الله لحومها ولا دماؤها
ولكن يناله التقوى منكم ثم قال انظر كيف قبل الله قربان هابيل ورد قربان قابيل وعن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن الاضحية فقال ضح بكبش املح اقرن
فحلا سمينا فان لم تجد كبشا سمينا فمن فحولة المعز او موجوء من الضان او المعز فان لم تجد فنعجة من الضان سمينة قال وكان علي ع يقول ضح بثني فصاعدا واشتره سليم
الاذنين والعينين واستقبل القبلة حين تريد ان تذبح وقل وجهت وجهي الاية اللهم تقبل مني بسم الله الذي لا اله الا هو والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته ثم
كل واطعم وفي الفقيه قال رسول الله ص استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط بل عن العلل روايته مسندا عن ابي الحسن موسى ع عن رسول الله ص الى غير ذلك
من النصوص المستفاد منها جملة من المندوبات ايضا ككونه سليم العين والاذن والقرن وكونه ثنيا والدعاء بما سمعت بل ويستفاد منها ايضا جواز فعلها عن الميت
الحي تبرعا متحدا او متعددا ذكرا او انثى بل قيل يستفاد من خبر علي بن جعفر منها جواز تاخير الذبح عن التسمية بمقدار قراءة الدعاء المذكور ونحوه وكيف كان فوقتها
بمنى اربعة ايام اولها يوم النحر وفي الامصار او غيرها ثلثة ايام بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن الاضحى
كم هو بمنى فقال اربعة ايام وسألته عن الاضحى في غير منى فقال ثلثة فقلت فما تقول في مسافر قدم بعد الاضحى بيومين اله ان يضحي في اليوم الثالث قال نعم والظاهر
ولو بقرينة ما قبله ارادة اليوم الثالث من يوم النحر لا الثالث بعده كما استظهره في كشف اللثام فيكون دالا على النحر في الرابع في غير منى فيحتاج الى حمله على القضاء
المحتاج الى الدليل بل عن هي التصريح بفوات وقتها بفوات الايام فان ذبحها لم تكن اضحية واذا فرق لحمها على المساكين استحق الثواب على التفرقة دون الذبح نعم قال قبل
ذلك في خصوص الواجبة بالنذر وشبهه لم يسقط وجوب قضائها اذا فاتت الايام معللا له بان لحمها مختص بالمساكين فلا يخرجون عن الاستحقاق بفوات الوقت لكن لا
يخفى عليك ما فيه خصوصا بعد ما اعترف به سابقا من عدم كونها اضحية في غير الايام المزبورة فلا يكون موردا للوفاء بالنذر وعلى كل حال فالاولى ارادة ما ذكرناه من الخبر
المزبور وموثق الساباطي سألته عن الاضحى بمنى فقال اربعة ايام وعن الاضحى في ساير البلدان فقال ثلثة ايام الى غير ذلك نعم في ظاهر بعض النصوص ما يخالف ذلك
كقول ابي جعفر ع في حسن ابن مسلم الاضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد في الامصار وخبر كليب الاسدي سألت ابا عبد الله ع عن النحر فقال اما بمنى فثلثة ايام
واما في البلدان فيوم واحد المحمول على ضرب من التاكد او على ما عن الشيخ من ان المراد ان ايام النحر التي لا يجوز الصوم فيها بمنى ثلثة ايام وفي ساير البلدان يوم واحد
مستدلا عليه بقول الصادق ع في خبر منصور النحر بمنى ثلثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضي الثلثة ايام والنحر بالامصار يوم فمن اراد الصوم صام من الغد وان
كان قد يناقش بعدم جواز صوم اليوم الثالث من ايام التشريق في منى كما عرفت اللهم الا ان يكون المراد انه قد يجوز صومه بدلا عن الهدي اذا كان هو يوم الحصبة
اي يوم النفر واما النحر الاضحى ثلثة ايام وافضلها اولها فاقتضاء الاطلاق المحمول على التفصيل في غيره على انه كما قيل موافق لمذهب مالك والثوري وابي حنيفة
فيمكن حمله على التقية بل يمكن نحوه في الخبرين السابقين ثم ان الظاهر عدم اعتبار وقت مخصوص من يوم العيد في ذبحها للاطلاق وما دل على مشروعيتها فيه لكن عن ط
وقت الذبح يدخل يوم الاضحى اذا ارتفعت الشمس ومضى مقدار ما يمكن صلوة العيد والخطبتان بعدها وعن هي وقت الاضحية اذا طلعت الشمس ومضى مقدار
صلوة العيد سواء صلى الامام او لم يصل وفي ير وقتها بعد طلوع الشمس الى مضي قدر الصلوة والعيد والخطبة الا ان الظاهر ارادة الجميع ضربا من الندب لموثق
سماعة عن ابي عبد الله ع قلت له متى نذبح قال اذا انصرف الامام قلت فاذا كنت في ارض ليس فيها امام فاصلي بهم جماعة فقال اذا استقلت الشمس المحمول على ذلك
جمعا بينه وبين اطلاق الايام في غيره نصا وفتوى وربما ظن من لا يعرف لسان النصوص والفتاوى اعتبار الوقت المخصوص من اليوم المخصوص في مشروعيتها وهو
غلط واضح والله العالم ولا باس بادخار لحمها بعد الثلثة وان قيل انه كان محرما فنسخ ففي خبر جابر بن عبد الله الانصاري امرنا رسول الله ص ان لا ناكل لحم الاضاحي
بعد ثلثة ايام ثم اذن لنا ان ناكل ونقدد ونهدي الى اهلنا وخبر حنان بن سدير عن الباقر ع وابي الصباح عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله ص عن لحوم الاضاحي
بعد ثلثة ايام ثم اذن فيها فقال كلوا من لحوم الاضاحي بعد ذلك وادخروا وصحيح ابن مسلم او خبره المروي عن العلل عن ابي جعفر ع كان النبي ص نهى ان تحبس لحوم الاضاحي
فوق ثلثة ايام من اجل الحاجة فاما اليوم فلا باس به وصحيح جميل بن دراج سألت ابا عبد الله ع عن حبس لحوم الاضاحي فوق الثلثة ايام بمنى فقال لا باس بذلك اليوم
ان رسول الله ص انما نهى عن ذلك اولا لان الناس كانوا يومئذ مجهودين فاما اليوم فلا باس ومرسل الصدوق قال ابو عبد الله ع كنا ننهى عن خروج لحوم الاضاحي
بعد ثلثة ايام لقلة اللحم وكثرة الناس فاما اليوم فقد كثر اللحم وقل الناس فلا باس باخراجه وخبر زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي ع قال قال رسول الله ص نهيتكم
عن ثلث عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن خروج لحوم الاضاحي من بعد ثلثة ايام الا فكلوا وادخروا ونهيتكم عن النبيذ الا فانبذوا وكل مسكر حرام
يعني الذي ينبذ بالغداة ويشرب بالعشي وينبذ بالعشي ويشرب بالغداة واذا غلا فهو حرام وصحيح ابن مسلم عن ابي عبد الله ع سألته عن اخراج لحوم الاضاحي

من منى فقال كنا نقول لا يخرج منها شيء لحاجة الناس اليه فاما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس باخراجه وبما يشكل بملاحظة جملة من هذه النصوص ما في المتن وغيره
وعد يحكى لامنبصا منه يكره ان يخرج به من منى بل عن بعض وط ويب انه لا يجوز وان سئل لم يجبر على بن ابى حمزة عن احدهما عليهما السلم لا يتزود الحاج من لحم
اضحيته وله ان ياكل منها بمنى ايامها وقال وهذه مسئلة شهاب كتب اليه فيها وخبر الآخر عن ابى ابرهيم الذى رواه عن احمد بن محمد لا يتزود الحاج من اضحيته وله
ان ياكل منها ايامها الا السنام فانه دواء وقال احمد لا بأس ان يشترى الحاج من لحم منى ويتزوده بعد حمل النهى على الكراهة دون التحريم الذى يقصر الخبران
المزبوران عن اثباته لضعفهما ومعارضتهما بما سمعت مما هو اقوى سندا واكثر عددا مضافا الى الاصل وما قيل من انه كان يجوز الذبح بغيرها بل لعل الشيخ
وان عبر بعدم الجواز فى يب ويد منه الكراهة بقرينة تصريحه بها فى الاستبصار مع انه قال قبل ذلك ولا بأس باكل لحوم الاضاحى بعد ثلثة ايام وادخارها
مسندا عليه بجملة من النصوص السابقة ولا ريب ان الادخار بعد ثلثة لا يكون غالبا الا بعد الخروج من منى لانه بعد الثلث لا يبقى فيها احد فلولا ان المراد
بلا يجوز الكراهة لحصل التنافى بين كلاميه لان يحمل جواز الادخار على غير منى وعلى ما لا يجامع الخروج به من منى وعلى كل حال فلا ريب فى عدم الحرمة انما الكلام
فى اثبات الكراهة بالخبرين المزبورين المحتملين لارادة النهى عنه قبل ذلك لا فى مثل هذه الايام كما سمعته فى النصوص السابقة اذ هو اولى من حمل ذلك على ارادة بيان
الجواز لا رفع الكراهة او على ارادة اخراج ما يضحيه غيره دون اضحيته لكن لا تسامح فى التدبر يقتضى الجمع بينها بالاول وان تفاوتت الكراهة شدة وضعفا
بقى الكلام فيما اشكل على بعض الناس من منافات هذه النصوص لما اتفقوا عليه ظاهرا من استحباب التثليث فى الاضحية المقتضى لعدم بقاء شيء فى يده الا الثلث
الذى هو فى يده له يتصرف فيه كيف شاء مع انه لا يريد غالبا على مصرفه فى ثلثة ايام منى حتى ينهى عن اخراجه ثم يؤمر به ويعلل بوجود المستحق وعدمه اذ لا يتعلق به
حق المستحق بعد اخراج حق المستحقين اللهم الا ان يحمل استحباب التثليث على صدر الاسلام من جهة قلة اللحم وكثرة الناس وانه بعد ذلك سقط هذا الحكم لعدم من يتصدق
به عليه من جهة كثرة اللحم وقلة الناس فلا بأس باخراج اللحم وادخاره وعدم صرفه فى ذلك المصرف الموظف الا ان هذا لا يلائم كلام الاصحاب لاتفاقهم على
استحباب هذا الحكم فى جميع الاعصار وهو كما ترى من غرائب الكلام ضرورة عدم التنافى بين الاستحباب المزبور وكراهة الادخار والاخراج اذا لم يات بالمستحب او فى ثلثه
خاصة كما هو واضح وكيف كان فلا بأس باخراج ما يضحيه غيره اذا كان قد اهدى اليه وتصدق به عليه واشتراه ولو من اضحيته للاصل بعد اختصاص الخبرين السابقين
باضحيته من حيث تضحيته لها وما سمعته فى الثانى منهما من قول احمد بل عن الشيخ حمل صحيح بن مسلم المشتمل على الاذن فى الاخراج اليوم على ذلك مستشهدا له بما سمعته من
قول احمد وان كان هو بعيدا مع ان شاهده مقطوع ايضا فلعدم ماعرفت والله العالم ويجزى الهدى الواجب عن الاضحية المندوبة كما صرح به غير واحد لقول
ابى جعفر عليه السلام فى صحيح بن مسلم يجزيه فى الاضحية هديه والصادق عليه السلام فى صحيح الحلبى يجزى الهدى عن الاضحية وربما كان فى لفظ الاجزاء اشعار او ظهور بما ذكره غير واحد من
ان الجمع بينهما افضل مضافا الى ما قيل من ان فيه فعل المعروف ونفع المساكين ثم ان الظاهر التصريح بان اجزاء مطلق الهدى عنها كما عن بعض وله وربما يكره خلافا للقواعد
مقيدا له كالمتن بالواجب بل فى فم وعن التلخيص والتبصرة التقييد بهدى المتمتع ولعله لدعوى الانصراف لكن منهما منع واضح كمنع احتمال ارادة النص على الاخفى من القيد
كما فى كشف اللثام والله العالم ومن لم يجد الاضحية تصدق بثمنها فان اختلفت اثمانها جمع الاعلى والاوسط والادون وتصدق بثلث الجميع بلا خلاف اجده فى شىء
من ذلك لخبر عبد الله بن عمر قال كنا بالمدينة فاصابنا غلاء فى الاضاحى فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم يوجد بقليل ولا كثير فوقع هشام المكارى
الى ابى الحسن عليه السلام فاخبره بما اشترينا وانا لم نجد بعد فوقع عليه السلام اليه انظروا الى الثمن الاول والثانى والثالث فاجمعوا ثم تصدقوا بمثل ثلثه والظاهر كما صرح به غير
واحد ان المراد التصدق بقيمة منسوبة الى ما كان من القيم فمن الاثنين النصف ومن الثلث الثلث ومن الاربع الربع وهكذا وان اقتصار الاصحاب على الثلث تبعا
للرواية التى يمكن ان تكون هى المستند للاصحاب فيما ذكروه فى اختلاف قيم المعيب والصحيح والله العالم ويستحب ان يكون التضحية بما يشتريه مثلا والمراد انه يكره التضحية
بما يربيه لخبر محمد بن الفضيل عن ابى الحسن عليه السلام قلت جعلت فداك كان عندى كبش سمين لاضحى به فلما اخذته واضجعته نظر الى فرحمته ورققت له ثم انى ذبحته فقال
لى ما كنت احب لك ان تفعل لا تربين شيئا من هذا ثم تذبحه بل وفى مرسل الفقيه عن ابى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لا نضحى بشىء من الدواجن وهو يقتضى كراهية الاعم
من الاول اذ الدواجن جمع داجن وهى الشاة التى تألف البيوت كما عن الجوهرى وعن القاموس دجن بالمكان دجونا اقام والحمام والشاة وغيرهما الفت وهى دجن و
نفى الدواجن دواجن ايضا قال فى محكى القاموس دجن المكان دجونا اقام والابل وغيرها الفت وابنه جدبها فى المنزل على العلف والله العالم ويكره ان ياخذ شيئا
من جلود الاضاحى لصحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام سألته عن جلود الاضاحى هل يصلح لمن ضحى بها ان يجعلها جرابا قال لا يصلح ان يجعلها جرابا الا ان يتصدق
بثمنها الظاهر فيها وفى ارادة المثال من جعلها جرابا فلا حرج فى اخذها والتصرف فيها ببيع وغيره للاصل وبعض النصوص السابقة وخصوص خبر معوية بن عمار
عن ابى عبد الله عليه السلام السابق المشتمل على الاهاب وخبره الآخر عنه ايضا ينتفع بجلد الاضحية ويشترى به المتاع وان تصدق به فهو افضل مؤيدا لما سمعته من جواز
اعطائها الجزار من اجرة لكن عن ط لا يجوز بيع جلدها سواء كانت واجبة او تطوعا كما لا يجوز بيع لحمها فان خالف تصدق بثمنه وعن ف انه لا يجوز بيع جلودها
سواء كانت تطوعا او نذرا الا اذا تصدق بثمنه على المساكين وقال ابو حنيفة يبيعها بآلة البيت على ان يعيرها كالقدر والفاس والمنخل والميزان وقال الشافعى لا
يجوز بيعها بحال وقال عطا يجوز بيعها على كل حال وقال الاوزاعى يجوز بيعها بآلة البيت الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا فالجلد اذا كان للمساكين
فلا فرق بين ان يعطيهم اياه او ثمنه ومقتضى الاول بل والثانى الحرمة وان صح البيع والا فلا وجه للتصدق بالثمن الا انه كما ترى لا دليل عليه سوى دعوى الاجماع المزبور
الذى لم اجد ما يشهد له بل الثانى محقق والاخبار المرسلة التى قد سمعت ما ينافيها فالاصح الجواز وكذا يكره ان يعطيه الجزار اجرة للنهى عنه فى صحيح معوية
ابن عمار وغيره المحمول على الكراهة هنا لما سمعته من المرسل وخبر صفوان المتقدمين فى جلود الهدى والافضل من ذلك كله ان يتصدق بها لما سمعته من خبر
معوية ولو على الجزار بل اذا كانوا من اهلها والله العالم **الثالث** من مناسك منى يوم النحر الحلق والتقصير والمعروف بين الاصحاب وجوب النسك المزبور
بل عن ظهر انه مذهب علمائنا اجمع الا فى قول شاذ للشيخ فى التبيان انه مندوب مع ان المحكى عن الشيخين انهما جعلاه مسنونا كالرمى عن ابن ادريس انه منهم فيه

فى الرمى الواجب بغير نص الكتاب ولكنه حكى عن بيان الحلق والتقصير منه بغير واجب وعن مجمع البيان الندب ايضا بل ربما كان ظاهره اتفاق الاصحاب عليه وعلى كل
حال فلا ريب فى ضعفه للتأسى وما تسمعه من النصوص الموجبة للحلق على الملبد او الصرورة المخيرة لغيرهما بينهما والامر بهما اذا نسى حتى نفر او فى مكة وبالكفارة
اذا طاف قبلهما والمعلقة الاحلال عليهما والاختلاف محكى جدا فى وجوب فعل احدهما بمنى قبل المضى للطواف بل فى كشف اللثام قطع به جماعة من الاصحاب وبظاهر
من آخرين وما عن الغنية والاصباح من انه ينبغى ان يكون بمنى يراد منه الوجوب والا كان محجوجا بما تسمعه فيما لو نسى او ترك حتى يخرج منها وقول الصادق عليه السلام لسعيد
الاعرج فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن ثم يمضين الى مكة بل المحكى فى التبيان وقته يوم النحر بعد ذبح الهدى او حلوله فى
رحله على القولين وعن ابى الصلاح جواز تأخيره الى آخر ايام التشريق لكن لا يزور البيت قبله بل عن الفاضل فى المختلف انه استحسنه لان الله تعالى بين ولم يقل حتى
يبلغ الهدى محله ولم يبين آخره فمتى اتى به اجزأ كالطواف للزيارة والسعى ولكن لا ريب فى ان الاحوط ايقاعه يوم النحر للاتفاق على كونه وقتا لذلك والشك فيما عداه
وكيف كان فاذا فرغ من الذبح فهو مخير ان شاء حلق وان شاء قصر والحلق افضل الفردين الواجبين فينوى فيه الوجوب ايضا وعلى كل حال فلا خلاف اجده
فى شىء من ذلك فى الحاج والمعتمر مفردة غير الملبد والصرورة ومعقوص الشعر بل عن كره الاجماع عليه كما عن المنتهى نفى علم الخلاف فيه مضافا الى قول الصادق عليه السلام فى صحيح
الحلبى الذى رواه ابن ادريس عن نوادر البزنطى من لبد شعره او عقصه فليس عليه ان يقصر وعليه الحلق ومن لم يلبد تخير ان شاء قصر وان شاء حلق والحلق افضل
كقوله عليه السلام لسالم ابى الفضل اذ اعتمر فسأله فقال الحلق فان رسول الله صلى الله عليه وآله ترحم على المحلقين ثلث مرات وعلى المقصرين مرة واحدة وقوله ايضا فى صحيح الحلبى استغفر
رسول الله صلى الله عليه وآله للمحلقين ثلث مرات وفى حسن حريز قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية اللهم اغفر للمحلقين قيل وللمقصرين يا رسول الله قال وللمقصرين وفى نهج وعد
ومحكى الجمل والعقود وير والغنية بل فى النافع المشابه تأكد فى حق من لم يحج المسمى بالصرورة ومن لبد شعره بعسل او صمغ لئلا يقمل او يتسخ ونحو والقائل الشيخ
فى محكى يب وط وابن حمزة فى محكى الوسيلة لا يجزيهما الا الحلق وكذا عن المقنع ويب والجامع مع زيادة المعقوص وعن المقنعة والاقتصاد والمصباح ومختصره وتبى فى الصرورة
وعن ابن ابى عقيل فى الملبد والمعقوص ولم يذكر الصرورة ومال اليه فى لك وعلى كل حال والاول اظهر عند المص للاصل واطلاق قوله تعالى محلقين رؤسكم ومقصرين
بعد العلم بعدم ارادة الجمع التفصيل الموجب للاجمال فيتعين التخيير على الاطلاق كظاهر حسن حريز السابق المشتمل على دعاء النبى صلى الله عليه وآله لهما الا انهما معا خصوصا
الاخير كما ترى ضرورة وجوب تقييدهما بقول الصادق عليه السلام فى صحيح الحلبى السابق وصحيح هشام بن سالم اذا عقص الرجل رأسه ولبده فى الحج او العمرة فقد وجب عليه
الحلق وفى خبر ابى سعيد يجب الحلق على ثلثة نفر رجل لبد ورجل حج بدءا ولم يحج قبلها ورجل عقص رأسه وفى خبر ابى بصير على الصرورة ان يحلق رأسه ولا يقصر انما
التقصير لمن قد حج حجة الاسلام وفى صحيح معوية وحسنه ينبغى للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق فاذا لبد شعره او عقصه فان
عليه الحلق وليس له التقصير وفى صحيحه ايضا اذا احرمت فعقصت شعر رأسك ولبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فمخير لك التقصير
والحلق فى الحج وليس فى المتعة الا التقصير وفى خبر بكر بن خالد ليس للصرورة ان يقصر وسئله عمار عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق فقال ان كان قد حج قبلها
فليجز شعره وان كان لم يحج فلا بد له من الحلق وسئل ايضا سليمان بن مهران كيف صار الحلق على الصرورة واجبا دون من قد حج قال ليصير بذلك موسما بسمة
الآمنين الا تسمع قول الله عز وجل لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون ولا داعى الى حملها على التأكد وقوله ينبغى فى
الصحيح والحسن مع انه فى الصرورة خاصة لا صراحة فيه بعدم الوجوب بل ولا ظهور على وجه يصلح لصرف غيره عنه بل لعل ارادة ما لا ينافى الوجوب منه ولو بقرينة
غيره اولى بل لعل الظاهر ارادة الوجوب منه هنا بقرينة قوله وان كان قد حج فان شاء الخ فان مفهومه نفى المشية عن الذى لم يحج وهو الصرورة وهو نص فى
الوجوب لان الاستحباب الاجماع نفى المشية اللهم الا ان يقال ان الشهرة ترجح على غيرها من القرائن خصوصا بعد شم رائحة الندب مما سمعته فى خبر ابن مهران واشعار
ارادة التأكد من نحو ذلك والله العالم وليس على النساء حلق لا تعيينا ولا تخييرا بلا خلاف اجده بل عن ير نفى الاجماع عليه هو الحجة بعد قول النبى صلى الله عليه وآله فى وصيته
لعلى عليه السلام ليس على النساء جمعة الى ان قال ولا استلام الحجر ولا الحلق والصادق عليه السلام فى صحيح الحلبى ليس على النساء حلق ويجزيهن التقصير بل يحرم عليهن ذلك بلا خلاف اجده
فيه ايضا بل عن لف الاجماع عليه هو الحجة بعد المرتضى نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان تحلق المرأة رأسها اى فى الاحلال لاطلاقه فان الظاهر عدم حرمته عليها فى غير المصاب المعرض
للجرح للاصل السالم عن معارضته دليل معتبر اللهم الا ان يكون هناك شهرة بين الاصحاب تصلح جابرا للنحو المرسل المزبور بناء على ارادة الاطلاق منكون كحلق اللحية
للرجال وعلى كل حال فلا اشكال فى عدم جوازه هنا نعم يتعين فى حقهن التقصير بلا خلاف اجده فيه ايضا لقول احدهما عليهما السلام فى خبر على بن ابى حمزة وتقصر
المرأة ويحلق الرجل وان شاء قصر ان كان قد حج قبل ذلك لما سمعته من امر الصادق عليه السلام بالاخذ من شعورهن والتقصير من اظفارهن فى صحيح سعيد الاعرج السابق كقوله
فى مرسل ابن ابى عمير تقصر المرأة لعمرتها مقدار الانملة وقال المص وبجزيهن منه ولو مثل الانملة كما فى عد وغيره ومحكى يب وط والجامع لكن الاولى الجمع بينه وبين
التقصير من الاظفار ايضا كما سمعته فى صحيح الاعرج كما ان الاولى مراعات لقدر المزبور الذى يظهر من المص انه اقل المجزى وان كان المحكى عن الحج وغيره انه كناية عن المسمى
بل قيل هو ظاهر كره للاصل مع عدم ثبوت الزيادة والاطلاق الاخذ من الشعر فى صحيح الاعرج وترك الاستفصال فى حسن الحلبى عن الصادق عليه السلام قال له انى لما قضيت
نسكى للعمرة اتيت اهلى ولم اقصر قال عليك بدنة قال قلت انى لما اردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها فقال رحمها الله
كانت افقه منك عليك بدنة وليس عليها شىء نعم ما عن ظاهر ابى على من انها الا يجزيها فى التقصير ما دون القبضة لا نعرف له ماخذا وعن الشهيد حمله على الندب بل
قد يظهر من عد ونع وغيرهما تحقق التقصير بذلك للرجل ايضا بل للاصل ولقول الصادق عليه السلام فى خبر عمر بن يزيد ثم ائت منزلك تقصر من شعرك وحل لك كل شىء
والاطلاق التقصير فى حسن الحلبى السابق الا انهما معا كما ترى لا تقدير فيهما بالانملة التى لا بد من تقصد فى التقصير من الشعر عليها عرفا كما هو واضح وكيف كان ففى عد
فى اجزاء الحلق للامرءة لو فعلته عن التقصير نظر وفى كشف اللثام من انتفاء شرعا ولذا وجب لكفارة على من حلق فى عمرة التمتع وهو ظ الابد والتخيير بينهما والجائز
احدهما او يحرم الآخر وان من اول جزء من الحلق بل كله تقصير ولذا لم يرد فيمن حلق فى عمرة التمتع وجوب تقصير عليه بعده بل قال وهو الوجه ان لم ينو الحلق اولا بل

او اخذ الشعر وفيه منع تحقق التقصير باول جزء من الحلق وعدم ورود التقصير ممن حلق في عمرة التمتع للاتكال على وجوبه عليه على انه بعد ان عرفت حرمة الحلق عليهن
كيف يتصور اجزاؤه عن الواجب ايضا بعد التسليم كونه فردا من التقصير منهيا عنه فلا يجزي عن الواجب فتدبر جيدا والخنثى المشكل تقصر ان لم تكن احد الثلاثة
بل وان كانت على القول بالتخيير ايضا اما على القول بالوجوب فيتعين عليها فعلها مقدمة بناء على ان حرمة الحلق على النساء تعبدية كما هو الظاهر فيسقط للآخر
والا كان المتجه التخيير والله العالم ويجب تقديم الحلق او التقصير على زيارة البيت لطواف الحج والسعي بلا خلاف اجده بل في كشف اللثام كانه لا خلاف فيه
وذلك لا ريب في وجوب تقديمهما على زيارة البيت للتأسي وللاخبار الكثيرة ولعل مراده ما تسمعه من النصوص الامرة باعادته للناسي او مطلقا وبالشاة
للعالم لكن في الرياض بعد الاعتراف بنفي خلاف ظاهر فيه في جملة من العبائر قال فان تم اجماعا والا فظاهر الصحيح المتقدم وغيره المتضمنين للفظ لا حرج ينبغي
كالصحيح الآتي المتضمن ايضا للفظ لا ينبغي ظاهر ولا ينافيه ايجاب الدم في الاخير لامكان الحمل على الاستحباب لكن لا خروج عما عليه الاصحاب ومراده بالصحيح الاول
صحيح جميل عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله احلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم ان يقدموه الا
اخروه ولا شيئا كان لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال لا حرج والظاهر كما في كشف اللثام انما ينفي الاثم عن الجاهل والناسي او احدهما واما الآخر فهو صحيح جميل
ايضا وحسنه سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل ان يحلق فقال لا ينبغي الا ان يكون ناسيا ثم قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله اتاه اناس يوم النحر الى آخر ما سمعته
آنفا ونحوه صحيح محمد بن حمران عنه عليه السلام ايضا لكن يمكن ارادة النهي منه ولو بقرينة شهرة الاصحاب وما تسمعه من النصوص وعلى كل حال فلو قدم ذلك على التقصير
عامدا جبره بشاة بلا خلاف اجده فيه بل نسبه بعض الى قطع الاصحاب وان اغفل في بعض الكتب كما حكي المقنعة ... والغنية ... ونسبه في س الى الشيخ واتباعه
بل عن ابن حمزة فان زار البيت قبل الحلق اعاد الطواف بعده وان تركه عمدا لزمه دم شاة ويحتمل ترك الاعادة او ارادة ترك الحلق حتى زار الا ان الجميع ليس خلافا محققا
وفي صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل ان يحلق فقال ان كان زار البيت وهو عالم ان ذلك لا ينبغي فان عليه دم شاة وهو ظاهر في الوجوب
المقتضي لوجوب الترتيب عليه بل هو مشعر بارادة عدم الجواز من قول لا ينبغي في غيره من النصوص فما سمعته من الرياض من امكان ارادة ندب الدم فيه
في غير محله نعم هو خال عن ذكر الاعادة التي مقتضى الاصل ثبوتها ايضا بل في س نسبته لذلك الى ظاهرهم بل عن الصيمري التصريح به ولكن فيه انه معارض بما حكاه ثاني
الشهيدين من الاجماع على وجوب الاعادة الذي يشهد له اولويته من الناسي وترك الاستفصال في صحيح ابن يقطين سألت ابا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت جمرة العقبة
وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت وطافت وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك قال لا باس به يقصر ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة ثم قد احل
من كل شيء وما قيل من ان الطواف المأتي به قبل التقصير منهي عنه فيكون فاسدا فلا يتحقق به الامتثال وان كان لا يخ من نظر لعدم اقتضاء ذلك الشرطية اللهم
الا ان يدعى ظهورها من الامر بها في نحو العبادات المركبة وح يتجه الاستدلال به على المطلوب الذي لا ظهور في الصحيح المزبور بما ينافيه لخلوه عن ذكر الاعادة لا
من عدم وجوبها لكن في الرياض بعد ذكر الصحيحين الدالين عليها بالاطلاق قال وتنزيل هذا على ما يؤول الى الاول بحمله على غير العامد وابقاء الاول على ظاهره
من عدم وجوب الاعادة ليس باولى من العكس وابقاء هذا على عمومه وحمل الاول على خلاف ظاهره وبالجملة التعارض بينهما كتعارض العموم والخصوص من وجه
يمكن صرف كل منهما الى الآخر وحيث لا مرجح ينبغي الرجوع الى مقتضى الاصل وهو وجوب الاعادة كما هو ولا يخفى عليك ما في ذلك هذا كله في العالم العامد
ولو كان ناسيا لم يكن عليه شيء من دم ونحوه بلا خلاف اجده فيه للاصل وغيره ولكن عليه اعادة الطواف على الاظهر بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في ك
وغيرها للاطلاق صحيح ابن يقطين السابق الذي لا ينافيه صحيح جميل السابق وغيره الذي استثني فيه الناسي بعد عدم اشعار فيه بعدم الاعادة بل ولا نفي الحرج
في صحيحه الآخر المراد منه عدم بطلان الحج كنفي الباس في صحيح ابن يقطين واما الجاهل فلا دم عليه للاصل المعتضد بمفهوم صحيح ابن مسلم نعم عليه الاعادة
وفاقا لثاني الشهيدين وغيره لاولويته من الناسي واطلاق صحيح ابن يقطين الذي لا ينافيه نفي الحرج في صحيح جميل بعد ما عرفت المراد منه فما عن الشهيد من الميل الى
العدم لا يخ من نظر هذا والظ كما في كشف اللثام ان كل من وجبت عليه الاعادة فان تعمد تركها بطل الحج الا مع العذر فيستنيب وان كان تعمد التقديم كما ان الظا
وجوب اعادة السعي حيث يجب اعادة الطواف كما عن صريح كره ... التصريح به تحصيلا للترتيب الظاهر من الادلة وجوبه وربما كان الظاهر المتن عدمه ولعله لصحيح
ابن يقطين السابق الذي لا ظهور له في ذلك ولو قدم الطواف على الذبح او على الرمي ففي الحاقه بتقديمه على التقصير وجهان اجودهما ذلك كما في ك ولكن يجب ان
يحلق او يقصر بمنى فلو اخل عالما او جاهلا او ناسيا رجع فحلق او قصر بها وجوبا بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في ك هذا الحكم مقطوع به بين الاصحاب
بل عن ظ كره وهي انه موضع وفاق بل عن المنتهى ذلك ايضا وعن غيرها نفي الخلاف فيه ايضا وفي صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ان يقصر من شعره او يحلقه حتى
ارتحل من منى قال يرجع الى منى حتى يلقي شعره بها حلقا او تقصيرا وخبر ابي بصير سألته عن رجل جهل ان يقصر من راسه او يحلق حتى ارتحل من منى قال فليرجع الى منى حتى يحلق
شعره بها او يقصر ولا ينافي ذلك خبر مسمع سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ان يحلق راسه او يقصر حتى نفر قال يحلق في الطريق او اين كان بعد امكان ارادة حال عدم
التمكن من الرجوع فيه خصوصا بعد قصور الخبر المزبور عن معارضة ما سمعت من وجوه نعم قد يظهر من خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام في رجل زار البيت ولم يحلق راسه قال
يحلق بمكة ويحمل شعره الى منى وليس عليه شيء عدم وجوب العود للحلق اذا قدم عليه الطواف الا ان اطلاق الاصحاب ايضا على خلافه وكيف كان فان لم يتمكن من الرجوع
وان كان قد تعمد ذلك حلق او قصر مكانه وجوبا بلا خلاف ولا اشكال وقد سمعت خبر مسمع عليه بعث بشعره ليدفن بها ندبا كما في قع ويحكى عن الاستبصار
بل في ك نسبته الى قطع الاكثر لا وجوبا كما عن ئي وظاهر المتن للاصل وقول الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير ما يعجبني ان يلقي شعره الا بمنى وفي صحيح معوية كان علي بن الحسين عليه السلام يدفن
شعره في فسطاطه بمنى ويقول كانوا يستحبون ذلك قال وكان ابو عبد الله عليه السلام يكره ان يخرج الشعر من منى ويقول من اخرجه فعليه ان يرده وفي خبر ابي البختري المروي
عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام عن الحسن والحسين عليهما السلام كانا يامران بدفن شعورهما بمنى ولا ينافي ذلك قول الصادق عليه السلام في صحيح ليث المرادي ليس له ان
يلقي شعره الا بمنى واحدهما عليهما السلام في خبر علي بن ابي حمزة في حديث ليس الشعر اذا حلق بمكة الى منى بعد عدم دلالتها على الدفن كغيرها من النصوص بل لعل ما في

محمول على تأكد الندب كظاهر المتن انما الكلام في وجوب البعث اذا استوجهه الفاضل في محكي لح ان كان خروجه من منى عمدا دون الناسي الا انه كان يجب عليه الحلق بمنى
والقاء الشعر بها ولا يسقط احد الواجبين اذا سقط الآخر بخلاف ما اذا نسي فانه لا يجب عليه شيء منهما مضافا الى خبر ابي بصير الظاهر في العامد بل عن بعض وفي المتن
وجوبه مط ولعله للامر به في حسن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يحلق راسه بمكة قال يرد الشعر الى منى وخبر ابي بصير السابق المحمول على الندب ايضا
بقرينة خبر ابي بصير الاخير الظاهر في ذلك لكن مع ذلك لا ريب في ان الاحوط بعثه خصوصا اذا كان قد اخرجه منها والاحوط منه دفنه فيها نعم لو لم يتمكن من بعثه
سقط الوجوب ولم يكن عليه شيء اجماعا كما في ك للاصل وغيره ومن ليس على راسه شعر خلقة او غيرها سقط عنه الحلق اجماعا بقسميه ولكن يمر الموسى عليه اجماعا
في محكي كره ومن اهل العلم في محكي هي بل مقتضى قول المصنف اجزاء امرار الموسى عليه عدم تعين التقصير عليه بل في ك قيل بالوجوب مط او على من حلق في احرام العمرة
والاستحباب للاقرع بل في ك التفصيل روايته والعمل بها اولى ان كان لم نعثر عليها ولا رواها غيره كما اعترف به في ك نعم في خبر زرارة ان رجلا من اهل خراسان قدم
حاجا وكان اقرع الراس لا يحسن ان يلبي فاستفتي له ابو عبد الله عليه السلام فامر ان يلبى عنه ويمر الموسى على راسه فان ذلك يجزي عنه بل عن ابي حنيفة انه وجبه لانه كان
واجبا عند الحلق فاذا سقط لتعذره لم يسقط بل عن الفاضل ان كلام الصادق عليه السلام يعطيه لان الاجزاء انما يستعمل في الواجب بل في كشف اللثام ان لم يكن له ما يقصر
منه او كان صرورة او ملبدا او معقوصا وقلنا يتعين الحلق عليهم اتجه وجوب الامرار وتبعه في الرياض مؤيدا له بالخبر المتقدم بدعوى ظهوره في الصرورة و
فيه ان المتجه السقوط للاصل بعد ان كان الواجب من الامرار ما يتحقق في ضمن الحلق لا مط فلا تاتي قاعدة الميسور وما لا يدرك وبعد قصور الخبر المزبور
عن اثبات الوجوب ومن هنا كان المحكي عن الاكثر هنا ومن غيرها الاستحباب بل عن الشيخ في ف الاجماع عليه وح فيتعين عليه التقصير من لحيته او غيرها الذي هو احد الفردين
ومع العذر يتجه السقوط نعم لو قلنا بوجوبه عملا بالخبر المزبور اتجه الاجتزاء به عنه لظهور لفظه فيه وان كان يحتمل ارادة الاجزاء عن الحلق الحقيقي لا عن مطلق الفرض
فضلا عن قاعدة الامر ولعله لذا اتجه الجمع بين الحلق والتقصير وكذا ما يقوم مقامه لكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين الامرار والتقصير خصوصا
بعد ما سمعته من امر الصادق عليه السلام به في اقرع خراسان وتؤيده خبر ابي بصير عنه ايضا سألته عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق راسه فقال عليه السلام دم يهريقه فاذا
كان يوم النحر امر الموسى على راسه حين يريد ان يحلق وخبر عمار الساباطي عنه ايضا في حديث سألته عن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تعالى
يقول ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله كما انه لا ينبغي تركه اذا لم يكن عنده شعر يقصره لاستباحة الحلق بلا حلق ولا تقصير ولا امرار الموسى مضافا الى ما سمعته
من النصوص هذا وفي هي يستحب لمن حلق ان يبدأ بالناصية من القرن الايمن ويحلق الى العظمين الناتئين بلا خلاف وفي س ويستحب استقبال القبلة والدعاء
بالايمن من ناصيته وتسمية المحلوق والدعاء بقوله اللهم اعطني بكل شعرة نورا يوم القيمة والاستيعاب الى العظمين اللذين عند منتهى الصدغين والاصل
في ذلك صحيح معوية بن عمار عن ابي جعفر عليه السلام قال امر الحلاق ان يضع الموسى على قرنه الايمن ثم امره ان يحلق وسمى هو وقال اللهم اعطني بكل شعرة نورا يوم القيمة
وخبر غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابائه عليهم السلام السنة في الحلق ان يبلغ العظمين وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا عليه السلام واذا اردت ان تحلق راسك فاستقبل
القبلة وابدأ بالناصية واحلق الى العظمين الناتئين بحذاء الاذنين وقل اللهم اعطني بكل شعرة نورا يوم القيمة ولعلها جمعا بين الجميع بارادة البدأة بما كان
من القرن الايمن وان كان في دخول القرن في الناصية التي هي من قصاص الشعر مما يلي الجبهة نوع خفاء بل منع على ان البدأة بالناصية ليس الا في الفقه المنسوب
الى مولانا الرضا عليه السلام وهو غير ثابت عندنا وعلى تقديره فالمتجه الجمع بالتخيير بينهما لا بذلك واما استقبال القبلة فليس الا فيه نعم يخطر في البال ان فيه رواية عن بعض موالي
علي بن الحسين عليهما السلام لما اراد ان يحلق راس ابي حنيفة لم يحضرني الآن في اي كتاب وكيف كان ففي كشف اللثام بعد ذكر خبر غياث والمراد بهما كما في الفقيه والمقنع
والهداية والجامع وس اللذان عند منتهى الصدغين قبالة وتد الاذنين وفي له العظمين خلفه وفي الاقتصاد والجمل والعقود والمهذب الى الاذنين وفي المصباح
ومختصره العظمين المحاذيين للاذنين وهاتان العبارتان يحتملان الامرين وعلى كل حال فالغاية فيهما للاستيعاب كما في س والمصباح ومختصره لا للعدم ولكن المعنى الاول
يفيد طولا والثاني دورا انتهى والامر سهل وكيف كان فترتيب هذه المناسك واجب يوم النحر الرمي ثم الذبح ثم الحلق كما في قع وعد بل يحكى عن ط ود وظاهر
المقنع في الاخيرين بل نسبه غير واحد الى اكثر المتاخرين لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وللتاسي مع قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وقول الصادق عليه السلام
في خبر عمر بن يزيد اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وفي خبر جميل تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق وفي صحيح معوية بن عمار او
اذا رميت الجمرة فاشتر هديك وفي خبر ابي بصير اذا اشتريت اضحيتك وقمطتها في جانب رحلك فقد بلغ الهدي محله فان احببت ان تحلق فاحلق وان كان هو دالا
على تمام ربطها في رحله مقام الذبح ونحوه اخبار اخر منها موثق عمار عنه ايضا سألته الى ان قال وعن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تعالى
يقول ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وخبر سعيد السمان سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله عجل النساء ليلا من المزدلفة الى منى فامر من كان عليها
منهن هدي ان ترمي ولا تبرح حتى تذبح ومن لم يكن عليها منهن هدي ان تمضي الى مكة حتى تزور وصحيح ابي بصير عنه ايضا قال سمعته يقول لا باس ان تقدم
النساء اذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة ثم ينطلق بهن الى منى فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم ليقصرن ولينطلقن الى مكة الا ان يكن يردن ان يذبح عنهن
فانهن يوكلن من يذبح عنهن وصحيح سعيد الاعرج قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل قال نعم الى ان قال ثم افض بهن حتى تاتي الجمرة العظمى
فيرمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن وخبر موسى بن القاسم عن علي عليه السلام قال لا يحلق راسه ولا يزور البيت حتى يضحي فيحلق راسه ويزور
متى شاء وصحيح عبد الله بن سنان سأل الصادق عليه السلام عن رجل حلق راسه قبل ان يضحي قال لا باس وليس عليه شيء ولا يعودن بناء على ارادة الحرمة من النهي عن العود
وعدم الاعادة من نفي الباس كما ستعرفه وعلى كل حال فلا اشكال في ظهور مجموع ما ذكرناه من الاية والروايات في وجوب الترتيب في الثلاثة خلافا للمحكي عن ف وئر
وفي من عدا الوجوب عن الاولين استحبابه كما عن لح ومال اليه بعض متاخري المتاخرين للاصل وصحيح جميل السابق المشتمل على نفي الحرج الذي تدعو منه احتمال ارادة
الاجزاء منه وحال الجهل والنسيان والضرورة ونفي الفداء ونحوه بل مال اليه في الرياض مرجحا الاحتمال حمل الاوامر المزبورة على الندب على احتمال غيره بالاصل و

وخبر احمد بن محمد بن ابي نصر قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان رجلا من اصحابنا رمى الجمرة يوم النحر وحلق قبل ان يذبح قال ان رسول الله ص لما كان يوم النحر اتاه
طوايف من المسلمين فقالوا يا رسول الله ذبحنا من قبل ان نرمي وحلقنا من قبل ان نذبح فلم يبق شيء مما ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيء مما ينبغي لهم ان
يؤخروه الا قدموه فقال لا حرج بل وغيره من الاخبار ومصير اكثر العامة كما في المنتهى الى الوجوب ظ لا يترجح بها الاستحباب وان تساوى الجمعان والتاسي انما يجب
لو لم يظهر الاستحباب من الخارج مضافا الى ما لو نيه حمل صحيح النهي عن العود على الكراهة ما عرفت لظهور نفي الباس في جواز الترك ولذا استدل به الفاضل في المخ
على الندب الا ان الجميع كما ترى خصوصا مع تصريح الاية بالبعض مع عدم القول بالفصل وخصوصا مع الشهرة وغير ذلك والله العالم بقي الكلام في وجوب فعلها
اجمع يوم النحر كما هو ظ المتن وقد عرفت انه لا اشكال بل ولا خلاف في وجوب الرمي يوم النحر الا الشاذ والخائف ونحوه ممن تقدم سابقا واما الذبح فلا اشكال ولا
خلاف في عدم جواز تقديمه عليه بل لعل الاجماع بقسميه عليه اما وجوبه فيه فقد صرح به غير واحد وقد عرفت بعض الكلام فيه وكذا وجوب الحلق فيه ايضا
وان كان لو لم يفعل شيئا منها فيه يجزيه ايضا والله العالم وكيف كان فلو قدم بعضا على بعض عالما عامدا اثم قطعا ولا اعادة بلا خلاف محقق اجده فيه بل في
ان الاصحاب قاطعون به واسنده في المنتهى الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه وح يكون الوجوب المزبور تعبديا لا شرطيا ولعله المراد من صحيح ابن سنان
السابق المشتمل على نفي الباس والنهي عن العود لمثل ذلك بل ونصوص نفي الحرج وان لم يكن قد صرح فيها بالعمد الا مع امرار الموسى بعد الذبح لمن قدم الحلق
محمول على ضرب من الندب فما في ك من اشكال ذلك بانها محمولة عند القائل بوجوب الترتيب على الجهل والنسيان والا لم يجب الترتيب في غير محله وان صدر
عن بعضهم ذلك ووجوب الترتيب اعم من شرطيته كما ان ما فيها وفي غيرها من اشكال الحكم المزبور بانه مناف لقاعدة عدم الاتيان بالمامور به على وجهه
المقتضية وجوب الاعادة كذلك ايضا ضرورة عدم الشرطية على التقدير المزبور جمعا بين الادلة بل لعل المراد من قوله ع لا حرج الاشارة الى قوله تع وما جعل الله
عليكم في الدين من حرج الذي منه التكليف بالاعادة وح يكون الترتيب واجبا مستقلا لا اشتراطا فالفاعل ممتثل في اصل الفعل وان عصى في عكس الترتيب
على كل حال فما عن ابي علي من ان كل ناسك قدم نسكا واجبا او غيره مجرم عليه الحلق قبل ذبحه ولعله حلق وجب دم اخر محجوج بما عرفت ان اراد عدم الاجزاء اذا خولف
الترتيب وقد يحمل الكفارة فلا خلاف ح والله العالم مسائل ثلث الاولى مواطن التحلل ثلثة بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه الاول
المتمتع عقيب الحلق والتقصير يحل من كل شيء الا الطيب والنساء كما عن يه ويب وط ولة ويرة والمصباح ومختصره والجامع وغيرها بل في ك نسبته الى الاكثر وفي غيرها
الى الكثير بل في غيرها نسبته الى علمائنا لقول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء والطيب فاذا زار البيت
وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء فاذا طاف طواف النساء فقد حل من كل شيء احرم منه الا الصيد اي الحرمي لا الاحرامي
كما هو واضح وصحيح العلا قلت لابي عبد الله ع اني حلقت راسي وذبحت وانا متمتع اطلي راسي بالحنا قال نعم من غير ان تمس شيئا من الطيب قلت والبس القميص واتقنع
قال نعم قلت قبل ان اطوف بالبيت قال نعم وصحيحه الاخر قلت لابي عبد الله ع تمتعت يوم ذبحت وحلقت اطلي راسي بالحنا قال نعم من غير ان تمس شيئا من الطيب
قلت والبس القميص قال نعم اذا شئت قلت واغطي راسي قال نعم وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع اعلم انك اذا حلقت راسك فقد حل لك كل شيء الا النساء والطيب و
خبر منصور بن حازم وخبر جميل المروي عن مستطرفات السرائر من نوادر البزنطي عن جميل سئله المتمتع ما يحل له اذا حلق راسه قال كل شيء الا النساء والطيب قال فالمفرد
قال كل شيء الا النساء وخبر محمد بن حمران سالت ابا عبد الله ع عن الحاج يوم النحر ما يحل له قال كل شيء الا النساء وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر قال كل شيء الا النساء والطيب
ولا ينافي ذلك ما في صحيح سعيد بن يسار سالت ابا عبد الله ع عن المتمتع اذا حلق راسه قبل ان يزور فيطليه بالحنا قال نعم الحنا والثياب والطيب وكل شيء الا النساء
ردده علي مرتين او ثلثا وقال وسالت ابا الحسن ع عنها فقال نعم الحنا والثياب والطيب وكل شيء الا النساء كذا عن يب ورواه الشيخ عنه ايضا ولم يذكر فيه قبل ان
يزور ومن هنا حمله على انه ع اراد ان الحاج متى حلق وطاف طواف الحج وسعى فقد حل له هذه الاشياء وان لم يذكرها في اللفظ لعلمه بان المخاطب عالم بذلك او
نحو ذلك على غيره من الاخبار وهو مع بعده مناف لما سمعته عن النسخة الصحيحة عن يب ولذا اجاب عنه في ئر بانه متروك وكذا لا ينافيه صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله
قال سئل ابن عباس هل كان رسول الله ص يتطيب قبل ان يزور البيت قال رايت رسول الله ص يضمد راسه بالمسك قبل ان يزور البيت لان رسول الله ص لم يكن متمتعا بل
وكذا خبر ابي ايوب الخزاز رايت ابا الحسن ع بعد ما ذبح وحلق ثم ضمد راسه بمسك ثم زار البيت وعليه قميص وكان مقنعا حتى على ما عن بعض النسخ من انه كان متمتعا
التمتع لا التقنع بناء على ان ذلك كان دعا منه لانه كذلك وخبر عبد الرحمن وصحيحه قال ولد لابي الحسن ع مولود بمنى فارسل الينا يوم النحر بخبيص فيه زعفران وكنا قد
حلقنا قال عبد الرحمن فاكلت انا منه الكاهلي ومرازم ابيا ان ياكلا وقالا لم نزر البيت فسمع ابو الحسن كلامنا فقال لمصادف كان هو الرسول الذي جاءنا به في اي
شيء كانوا يتكلمون قال اكل عبد الرحمن وابى الاخران فقالا لم نزر البيت فقال اصاب عبد الرحمن ثم قال اما تذكر حين اتينا به في مثل هذا اليوم فاكلت انا منه وابى عبد الله
اخي ان ياكل منه فلما جاء ابي حرشه علي فقال يا ابه ان موسى اكل خبيصا فيه زعفران ولم يزر بعد فقال ابي هو افقه منك اليس قد حلقتم رؤسكم لاحتمال كونهم غير متمتعين
كما سمعت التصريح بذلك في خبر محمد بن حمران وغيره بل ولا خبر اسحق بن عمار ايضا سئلت ابا ابرهيم ع عن المتمتع اذا حلق راسه ما يحل له قال كل شيء الا النساء لكونه قابلا
للتخصيص بما عرفت كل ذلك مع ان المحكي عن الشافعي واحمد وابي حنيفة كل شيء له الا النساء كما عن ابن الزبير وعلقمة وسالم وطاوس والنخعي وابي ثور فيمكن ان تكون
النصوص المزبورة خرجت مخرج التقية فما في ك من احتمال جواز الطيب له على كراهة وح يكون تحليلين واضح الفساد وان حكي عن ظ ابي عقيل العمل بما في هذه النصوص
من حل الطيب للمتمتع ايضا لكنه مع كونه شاذا محجوج بما عرفت على كل حال فما عن ابن بابويه وولده من التحلل بالرمي الا من الطيب والنساء لم نعرف له ماخذا الا خبر
الحسين بن علوان عن امير المؤمنين ع المروي عن قرب الاسناد اذا رميت جمرة العقبة فقد حل لك كل شيء حرم عليك الا النساء وما عن الفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع
واعلم انك اذا رميت جمرة العقبة حل لك كل شيء الا الطيب والنساء واذا طفت طواف الحج حل لك كل شيء الا النساء فاذا طفت طواف النساء حل لك كل شيء الا الصيد
فانه حرام على المحل في الحرم وعلى المحرم في الحل والحرم وهو مع ان الثاني منهما غير ثابت عندنا ولم يذكر في الاول الطيب مكان تقييدهما بغيرهما مما اعتبر فيه الذبح

والحلق مخالف للمعروف بين العامة والخاصة من كون التحلل الاول بعد الحلق كما عرفت لما سمعته من النصوص ايضا واما الصيد فقد ذكره المص هنا وفي فع بل هو
معقد المحكي عن علمائنا في محكي هى لكن في ئد على اشكال ولعله من اطلاق الاخبار والاصحاب انه يحل له كل شيء الا النساء والطيب ومن الاصل وظ قوله تعالى لا
تقتلوا الصيد وانتم حرم الذي يكفي في تحققه حرمة الطيب والنساء وانه في الحرم قبل ولذا ذكر علي بن بابويه والفاضل انه لا يحل بعد طواف النساء ايضا لكونه في الحرم بل
سمعت التصريح به في صحيح معوية السابق ولعله لذا ضرب على الاشكال في بعض ما حكي من نسخ ئد ولكن فيه انه لا ينافي التحلل منه من جهة الاحرام وتظهر الفائدة في اكل
لحم الصيد عن الخلاف النص على حله وفي مضاعفة الكفارة واذا خرج الى الحل قبل الطواف وليس في الاية غير الحرم بل لعل الظاهر فالمتجه العمل بالنصوص
المزبورة وان بقي الحرمة من حيث الحرم لكن في س عن ظ عدم التحلل من الصيد الا بطواف النساء مذهب علمائنا وان كان لم يتحقق الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط والله
العالم ثم ان الظاهر اعتبار حصول المناسك الثلثة في ضمن حصول هذا التحلل كما عن ابي علي والشيخ التصريح به بل والمنتهى في فع والفاضل في محكي المخ بل يمكن ان يكون
هو المراد ممن اطلق بل وخبري عمر بن يزيد وجميل السابقين حلا للحلق على الواقع على اصله ويؤيده الاصل والاحتياط مضافا الى صحيح معوية السابق المستفاد
منه الجمع بينه وبين خبر الرمي بعد تقييد اطلاق كل بالاخر اعتبار الثلثة ايضا وانه لا يعتبر ترتيبها لما عرفت من الاجزاء وان اثم وعن المقنع ويرد كره وهي انه بعد الرمي
والحلق وفي كشف اللثام ولعل المراد فاسبقه ولم يذكر الذبح لاحتمال الصوم بدله والاكتفاء بالاول والاخر تلك والا كان محجوجا بما عرفت هذا كله في المتمتع اما غيره
فيحل له بالحلق او التقصير الطيب ايضا كما في ئد ومحكي الاحمدي ويب والاستبصار ويرة وط ولة وئر والجامع لما سمعته من خبر محمد بن حمران ومن المحكي عن ابن عباس في صحيح
معوية عن الصادق ع وخبر جميل المروي عن نوادر البزنطي بل هو مقتضى الجمع بين صحيح منصور سالت ابا عبد الله ع عن رجل رمى وحلق ايأكل شيئا فيه صفرة قال
لا حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم قد حل له كل شيء الا النساء وبين صحيح عبد الرحمن بن الحجاج السابق المشتمل على قصة الخبيص ولا يخفى عليك ان مقتضى
هذه الادلة عدم الفرق بين تقديمه الطواف والسعي وعدمه فما في س من اشتراط حل الطيب له بذلك في غير محله وان ذكر بعض الناس له وجها غير وجيه بل كالاجتهاد في
مقابلة النصوص كما ان اطلاق المص هنا وفع ومحكي ئد بقاء حرمة النساء والطيب كذلك ايضا بعد ما سمعته من الادلة بل عن الجعفي التصريح بالتسوية بين المتمتع وغيره في ذلك
ولا ريب في ضعفه والله العالم التحلل الثاني للمتمتع اذا طاف طواف الزيارة للحج حل له الطيب كما في فع ويه وئد وغيرها ومحكي الانتصار والاستبصار وط والمصباح ومختصره
ولة وئر بل لا اجد فيه خلافا لصحيح معوية السابق وخبر منصور بن حازم اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت وبما كتبه الى المفضل بن عمر فيما
رواه سعد بن عبد الله في المحكي من بصائر الدرجات عن القاسم بن الربيع ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب ومحمد بن سنان جميعا عن صباح المدايني عنه فاذا اردت المتعة
في الحج الى ان قال ثم احرمت بين الركن والمقام بالحج فلا تزال محرما حتى تقف بالمواقف ثم ترمي وتذبح وتغتسل ثم تزور البيت فاذا انت فعلت فقد احللت بل في كشف
اللثام انه لا يتوقف على صلوة الطواف لاطلاق النص والفتوى وان كان لا يخلو من نظر لانسباق اندراج صلوته فيه خصوصا بعد ان كان له كما عرفت بل هو فيه نوع وقف
حل الطيب على السعي كما عرفت والمخ بل هو الاقوى للاصل وما سمعته في صحيحي معوية ومنصور السابقين وصحيح معوية لا ينافي ما يقيد اطلاق الخبر المزبور بل ان لم
نقل بتناول زيارة البيت فيه له نعم ان قدم القارن والمفرد الطواف والسعي على الوقوف ومناسك منى او المتمتع للضرورة فالظ عدم التحلل الا بالحلق للاصل وخبر
المفضل واما في الخبر الاول والفتاوى الى الموخر مضافا الى امكان كون التحلل هو المركب من الطواف والسعي وما قبلهما من الافعال بمعنى كون السعي جزء العلة لما
عن بعض من التحلل لا يخفى عليك ما فيه وان استوجهه في المسالك معه قد سمعت ما تقدم انه مع تقديم الطواف والسعي لا بد من تجديد التلبية لئلا يحصل التحلل و
يصير الحج عمرة فلا وجه لدعوى التحلل بما وقع من الطواف والسعي مع فرض تجديد التلبية لتجدد الاحرام كما انه لا وجه لبقاء حكم الاحرام مع فرض عدم تجديد التلبية
وصيرورته حلالا وانقلاب حجه عمرة وبذلك يظهر لك اشكال في اصل نصوص المسئلة فتجديد التحلل الثالث اذا طاف طواف النساء بلا خلاف حل له النساء
بلا خلاف معتد به اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص فما عن الحسن من عدم وجوبه لذلك واضح الفساد نعم في كشف اللثام صلى له
ام لا لاطلاق النصوص والفتوى لا منوي الهداية والاقتصاد وان كان فيه ما عرفت مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية ثم اخرج الى الصفا واصعد عليه
واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليها وطف بينهما سبعة اشواط تبدا بالصفا وتختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء
احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعا اخر ثم تصلي ركعتين عند مقام ابرهيم ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء
احرمت منه واحتمال كون ذلك لتوقف الفراغ عليها الا حل النساء الا داعي له ثم الكلام فيما اذا قدمه على الوقوف ومناسك منى ما تقدم والظاهر اعتبار
هذا الطواف في حج النساء بالنسبة الى حل الرجال لهن كما عن علي بن بابويه التصريح به في الرسالة مضافا الى تصريح غير واحد به من المتاخرين ومتاخريهم للاصل وظاهر
قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والرفث هو الجماع بالنص الصحيح كما عرفته سابقا والاجماع والاخبار على حرمة الرجال عليها بالاحرام وما عن الاكثر
الا ما استثني والصحيح ان المراة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم تطهر
الى يوم التروية اغتسلت واحتشت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج
ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت طوافا اخر حل لها فراش زوجها ونحوه خبر اخر الا انه ليس
فيه فاذا طافت طوافا اخر الخ وصحيح الحسين بن علي بن يقطين سئل ابا الحسن ع عن الخصيان والمراة الكبيرة اعليهم طواف النساء قال نعم عليهم الطواف كلهم وخبر
اسحق بن عمار عن الصادق ع لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا ينبغي لهم ان يمسوا نساءهم يعني لا تحل لهم النساء حتى يرجع فيطوف
بالبيت اسبوعا اخر بعد ما يسعى بين الصفا والمروة وذلك على النساء والرجال واجب ان كان اخر الكلام من كلامه ع بل هو المحكي عن الفقه المنسوب الى الرضا ع
فما في ئد ومحكي المخ من التوقف فيه لعدم الدليل بل استوجهه في ك نظرا الى ان الاخبار الدالة على حل جميع ما عدا الطيب للنساء بالحلق وما عدا النساء
بالطواف متناولة للمراة ومن جملة ذلك حل الرجال واضح الفساد بعد ما عرفت كوضوح منع التناول المزبور وكيف كان فقد ظهر لك مما حررناه ان الحاج

لو طاف الطوافين وسعى قبل الوقوفين في موضع الجواز تحلله واحد عقيب الحلق مبني على تقدم طواف الحج والسعي خاصة كان له تحللان احدهما عقيب الحلق مما عدا النساء والاخر بعد طواف النساء لهن ولو قلنا انه يحلل من الطيب بطواف الحج ومن النساء بطوافهن وان تقدم على الوقوفين كانت المحللات ثلثة مطلقا هذا وقد صرح بعضهم بحرمة النساء على المميز بعد بلوغه لو تركه لكون الاحرام سببا لحرمتهن والاحكام الوضعية لا تختص بالمكلف حتى ان الشهيد حكم بمنعه من الاستمتاع قبل البلوغ بل عن فخر المحققين وكره الاجماع على وجوبه على الصبيان وفي كشف اللثام بمعنى ان على الولي امر المميز به والطواف لغير المميز فان لم يفعلوه حرمن عليهم اذا بلغوا حتى يفعلوه او يستنيبوا فيه مستطيعا بالاعلى عدم توقف حلهن عليه لكن في موضع من عدم الاشكال في ذلك ولعله لتمرينية عبادة الصبي كما هو الحق اللهم الا ان يدعى خروج الحج منها كما هو الظاهر وعلى كل حال لا اشكال في الحل اذا لم يتركه اذ كما ان احرامه يصلح سببا للحرمة الشرعية او مطلقا فكذا طوافه يصلح سببا للحل وما عن بعض من ان طهارته من الحدث فيه انه ان لم تكن شرعية لم يرفع الحدث وهم واضح لان الحدث لا ينقسم الى شرعي وغيره لتتفاوت بحسبهما في النية وعدمها واما غير المميز فلا اشكال في عدم شرعية احرامه ولو تمرينا مع فرض وقوعه منه فلا تحرم النساء عليه اذا لم يطف به الولي ثم قطع الشهيد بكونه كالمميز انا حرم به الولي واحتمله في كشف اللثام هنا قويا وقد سمعت ما اسلفناه منه في غير المقام في تفسير اجماعي هي وكره فان تم كان هو الحجة مضافا الى دعوى ظهور النصوص فيه ويجب على الخناثى لانهم اما رجال او نساء وعلى الخصيان اجماعا محكيا عن هي وكره مضافا الى الاصل وما سمعته من صحيح ابن يقطين على انهم من شانهم الاستمتاع بالنساء مع حرمته عليهم بالاحرام فيستصحب مع عدم تعليل وجوبه لذا يجب قضاؤه عن الميت قال الشهيد ليس طواف النساء مخصوصا بمن يشتهي النساء اجماعا فيجب على الخصي والمرأة والهم وعلى من لا اربة له فيهن والمراد بالخصي ما يعم المجبوب بل هو المقصود او الا من عبارات الاصحاب وليس الى الخبر هو الذي لا يتمكن من الوطي ويحرم النساء بالاحرام على العبد المأذون فيه ان لم يكن متزوجا ولا بد نعم حرمتهن عليه قبله بدون الاذن لجواز توارد الاسباب الشرعية ويتفرع على ذلك ان المولى اذا اذن له في التزويج وهو يعلم ان عليه طواف النساء فقد اذن له في المضي الى قضائه وكذا قيل اذا كان متزوجا وقد اذن في احرامه فانه اذن له في الرجوع لطواف النساء اذا تركه وفيه منع اذ يمكن ان لا يريد تحليل النساء له وعلى كل حال فليس للمولى تحليله مما احرم منه خلافا للمحكي عن ابي حنيفة هذا وفي عد وشرحها للاصبهاني وانما يحرم بتركه الوطي وما في حكمه من التقبيل والنظر واللمس بشهوة دون العقد وان كان حرم بالاحرام لاطلاق الاخبار والفتاوى باحلاله بما قبله من كل ما احرم منه الا النساء والمفهوم منه الاستمتاع بهن لا العقد عليهن وفيه نظر او منع ولعله لذا قطع الشهيد بحرمته ايضا للاصل بل في كشف اللثام احتماله قويا ايضا والله العالم وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في انه يكره لبس المخيط للمتمتع حتى يفرغ من طواف الزيارة لخبر ادريس القمي قلت لابي عبد الله ع ان مولى لنا تمتع فلما حلق لبس الثياب قبل ان يزور البيت فقال بئسما صنع فقلت اعليه شيء قال لا قلت فاني رايت ابن ابي سماك يسعى بين الصفا والمروة وعليه خفان وقباء ومنطقة فقال بئسما صنع قلت اعليه شيء قال لا المحمول عليها جمعا بينها وبين ما سمعت من النصوص والفتوى من الاحلال بالحلق من كل شيء عدا النساء والطيب بل ظاهر الخبر المزبور ذلك حتى يتم السعي كما ان مقتضى صحيح ابن مسلم وغيره كراهية تغطية الراس كذلك قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع بالعمرة فوقف بعرفة ووقف بالمشعر ورمى الجمرة وذبح وحلق ايغطي راسه فقال لا حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة فقيل له فان كان فعل فقال ما ارى عليه شيئا وفي صحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل كان متمتعا فوقف بعرفات وبالمشعر وذبح وحلق فقال لا يغطي راسه حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان ابي كان يكره ذلك وينهى عنه فقلنا فان كان فعل قال ما ارى عليه شيئا نعم ظاهر هذه النصوص اختصاص ذلك بالمتمتع بل في خبر سعيد الاعرج عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل رمى الجمار وذبح وحلق راسه أيلبس قميصا وقلنسوة قبل ان يزور البيت قال ان كان متمتعا فلا وان كان مفردا للحج فنعم وخبر اسمعيل بن عبد الخالق المروي عن قرب الاسناد قلت لابي عبد الله ع البس القلنسوة اذا ذبحت وحلقت قال اما المتمتع فلا واما من افرد الحج فنعم الا ان المص وغيره اطلق ولعله يحمل ذلك على حقيقتها بالنسبة اليه الا انه متوقف على مقتضى الكراهة على الاطلاق ولم يحضرني فيه حجة نفيها فيه والامر سهل وكذا يكره الطيب لمن طاف طواف الزيارة حتى يفرغ من طواف النساء لصحيح محمد بن اسمعيل كتبت الى ابي الحسن الرضا ع هل يجوز للمحرم المتمتع ان يمس الطيب قبل ان يطوف طواف النساء قال لا المحمول عليها جمعا والله العالم **المسئلة الثانية** اذا قضى الحاج مناسكه يوم النحر فالافضل المضي الى مكة للطواف والسعي ليومه لاستحباب المسارعة والاستباق الى الخيرات ولو توانى فمن غده سألت ابا عبد الله ع عن زيارة البيت تؤخر الى اليوم الثالث قال تعجيلها احب الي وليس به باس ان اخره وخبر عبد الله بن سنان عنه ايضا لا باس ان يؤخر زيارة البيت الى يوم النفر انما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعاريض وصحيح معوية بن عمار عنه ايضا في زيارة البيت يوم النحر قال زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ولا تؤخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع ان يؤخره ومنه يعلم الوجه في قول المص وغيره فان اخره فمن غده ويتاكد ذلك في حق المتمتع مضافا الى قول الصادق ع في صحيح الحلبي ينبغي للمتمتع ان يزور البيت يوم النحر او من ليلته ولا يؤخر ذلك وصحيح معوية بن عمار عنه ايضا سألته عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء موسع عليهما وصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع سألته عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر وصحيح منصور بن حازم سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت بل عن ئر وط ولة والجامع لا يؤخره عن الغد وان كان يحتمل ان يريد التاكيد نعم في المنتهى وعد وقع فان اخره اثم كالمحكي عن المفيد والمرتضى من عدم جواز تاخير المتمتع ذلك عن اليوم الثاني بل عن كرة وهي نسبته الى علمائنا ولعله لما سمعته من النهي في النصوص بقه ولكن الاقوى حمله على الكراهة لا الحرمة وفاقا للمحكي عن ئر ولف وغيرهما بل في كرة نسبته الى ساير المتاخرين بل هو خيرة المص سابقا للاصل وقوله تعالى الحج اشهر معلومات وذو الحجة منها فيجوز ايقاع افعال الحج فيه الا ما خرج بالدليل ولما تقدم من اطلاق نفي الباس عن تاخيره الى يوم النفر في صحيح ابن سنان السابق وغيره والتعبير بقول لا ينبغي ونحوه مما هو مستعمل في لسان الكراهة والنهي مضافا الى صحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل نسي ان يزور البيت حتى اصبح فقال لا باس انا ربما اخرته حتى تذهب ايام التشريق ولكن لا يقرب النساء والطيب وصحيح هشام بن سالم عنه ايضا لا باس ان اخرت زيارة البيت الى ان تذهب ايام التشريق الا انك لا تقرب النساء ولا الطيب وظاهرها بقرينة النهي عن الطيب المتمتع وصحيح الحلبي المروي في الحكي عن

عن مستطرفات السرائر عن نوادر البزنطي سئل الصادق ع عن رجل اخر الزيارة الى يوم النفر قال لا باس ودعوى الجمع بينها بالحمل على القارن والمفرد دون المتمتع مع انها لا تتم فيما كان ظاهره التمتع ليس باولى من حمل النهي على الكراهة بل هذا اولى من وجوه خصوصا بعد ما سمعته من التصريح بها في صحيح معوية السابق وعلى كل حال يجزيه طوافه وسعيه على القولين اذا اوقعه في ذي الحجة كما صرح به غير واحد لظهور بعض ما سمعته من الادلة في ذلك لكن عن الغنية والكافي ان وقته يوم النحر الى اخر ايام التشريق ولعله لصحيح ابن سنان السابق عن انه لم يؤخر الى غد لغير عذر والى بعد غد لعذر وهو يعطي عدم الاجزاء ان اخر عن ثاني النحر ولا ريب في ضعفه لما عرفت وكيف كان فيجوز للقارن والمفرد تاخير ذلك اختيارا طول ذي الحجة كما في فع وعد وغيرهما ومحكي يه وط وئر وبمعناه ما عن الاقتصاد والمصباح ومختصره وئب من التاخير عن ايام التشريق للاصل وكون ذي الحجة من اشهر الحج وما سمعته من اطلاق جواز التاخير من مفهوم صحيح الحلبي وصحيح معوية المشتمل على كراهة التاخير للمتمتع والتوسعة للمفرد بل وصحيحه الاخر المذكور فيه نفي التسوية بين المفرد والقارن بعنوان الاعراض او ان المراد ليسا سواء مع المتمتع وعلى كل حال فهو ظاهر في انه موسع عليهما التاخير عن الغد كالمحكي عن المقنعة والفقيه والجمل والعقود وجمل العلم والعمل والمراسم والجامع لكن عن صريح ئي وظاهر الغنية والاصباح ان وقتهما ايضا الى ايام التشريق وفيه ما عرفت نعم الظاهر جواز ذلك لهما على كراهة كما صرح به الفاضل قال لما سمعته من قول الصادق ع من تعليل استحباب التقديم بخوف الحوادث والمعاريض وفي كشف اللثام وهو يعطي ان المراد افضلية التقديم كما في ير والتلخيص وهو الوجه وفيه انه يكفي في الكراهة التي يتسامح فيها اطلاق النهي عن التاخير في بعض النصوص السابقة والله العالم **المسئلة الثالثة** الافضل لمن مضى الى مكة للطواف والسعي الغسل قبل دخول مكة وقبل دخول المسجد وتقليم الاظفار واخذ الشارب لقوله ع في خبر عمر بن يزيد ثم احلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت فطف به اسبوعا ولو اغتسل لذلك بمنى جاز للاطلاق بل لعله اولى لقول الصادق ع للحسين بن ابي العلاء اذ سئله عن ذلك انا اغتسل بمنى ثم ازور البيت والدعاء اذا وقف على باب المسجد بما في صحيح معوية عن الصادق ع اللهم اعني على نسكي وسلمني له وسلمه لي اسألك مسئلة القليل الذليل المعترف بذنبه ان تغفر لي ذنوبي وان ترجعني بحاجتي اللهم اني عبدك والبلد بلدك والبيت بيتك جئت اطلب رحمتك واؤم طاعتك متبعا لامرك راضيا بقدرك اسألك مسئلة الفقير المضطر اليك المطيع لامرك المشفق من عذابك الخائف لعقوبتك ان تبلغني عفوك وتجيرني من النار برحمتك ثم تأتي الحجر الاسود فتستلمه وتقبله فان لم تستطع فاستقبله وكبر وقل كما قلت حين طفت بالبيت يوم قدمت مكة ثم طف بالبيت سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة ثم صل عند مقام ابرهيم ع ركعتين تقرأ فيهما بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم ارجع الى الحجر الاسود فقبله ان استطعت والا استقبله وكبر ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة واصعد عليها وطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعا اخر ثم تصلي ركعتين عند مقام ابرهيم ع ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء احرمت منه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وال محمد وبه اعتمادي واستعانتي

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الطواف

وفيه ثلثة مقاصد **الاول في المقدمات** وهي واجبة ومندوبة فالواجب الطهارة من الحدث الاصغر والاكبر في الطواف الواجب بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية لا باس ان تقضي المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف بالبيت والوضوء افضل وصحيح علي بن جعفر سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف قال يقطع طوافه ولا يعتد بشيء مما طاف وسألته عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء فقال يقطع طوافه ولا يعتد به وصحيح ابن مسلم سألت احدهما ع عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهر قال يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى ركعتين نعم ظاهر الاخير عدم وجوبها في المندوب كما هو احد القولين في المسئلة بل اظهرهما لذلك وللاصل وصحيح حريز عن ابي عبد الله ع في رجل طاف تطوعا وصلى ركعتين وهو على غير وضوء قال يعيد الركعتين ولا يعيد الطواف وخبر عبيد بن زرارة عنه ايضا لا باس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ ويصلي وان طاف متعمدا على غير وضوء فليتوضأ وليصل ومن طاف تطوعا وصلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين ولا يعيد الطواف فما عن ابي الصلاح من وجوبها فيه ايضا للاطلاق بعض النصوص المقيد بما عرفت في غير محله بل الظ عدم اشتراطه بالطهارة من الاكبر الذي يحرم مطلق الكون في المسجد معه فضلا عن اللبث لكن لو طاف ناسيا امكن صحة طوافه للاصل بعد امتناع تكليف الغافل ولعل المراد ممن حكي عنه من طاف على غير وضوء او طاف جنبا ان كان طوافه طواف الفريضة فليعده وان كان طواف سنة توضأ او اغتسل فصلى ركعتين وليس عليه اعادة الطواف نعم لا ريب في استحباب الطهارة له لما سمعته من صحيح معوية وللنبوي العامي الذي يكفي مثله في الفرض الطواف بالبيت صلوة كما ان الظاهر ارادة الطواف المندوب لنفسه دون ما كان جزء عمرة مندوبة او حج كذلك فانه من الواجب وعلى كل حال فقد عرفت في كتاب الطهارة ان كلما تبيحه الطهارة المائية تبيحه الطهارة الترابية لكن عن فخر المحققين عن والده انه لا يرى اجزاء التيمم فيه بدلا عن الغسل بل في ك انه ذهب فخر المحققين الى عدم اباحة التيمم للجنب الدخول في المسجدين ولا اللبث فيما عداهما من المساجد ومقتضاه عدم استباحة الطواف به قلت هو كذلك لكن لا اعرف فيه بطلان الطواف به مع النسيان ونحوه مما لا نهي معه من حيث الكون وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه لما تقدم سابقا في محله من النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات على اباحة الترابية ما تبيحه المائية من غير فرق بين الحدث الاكبر والاصغر الذي حكي الاجماع على اجزائه فيه كاجزاء طهارة المستحاضة فيه ايضا بلا خلاف اجده فيه لقول الصادق ع في مرسل يونس المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة وغيره من النصوص التي ذكرناها في محلها نعم في كشف اللثام تقدم ان المبطون يطاف عنه والاصحاب ما طعنوا به ولعل الفارق النص والا كان المتجه الجواز فيه كالمستحاضة والسلوس وغيرهما من ذوي الطهارة الاضطرارية هذا وفي اللمعة اعتبار رفع الحدث فيه واستظهر منها في ضة عدم اجزاء الطهارة الاضطرارية ولكن يمكن منعه عليه بان يريد من رفع الحدث ما يشمل ذلك ولو حكما والله العالم وازالة النجاسة عن الثوب والبدن ولو ندبا كما عن الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه للنبوي الطواف بالبيت صلوة

وخبر يونس بن يعقوب سألت أبا عبد الله ع عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي يرى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه بل لا إشكال في الاشتراط بناء على عدم تحريم إدخال النجاسة وإن لم تسر واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده إلا أن لا يعلم بالنجاسة عند الطواف وإن كان لمنسيًا لما يصح بناء على أن مدرك الاشتراط ذلك لا الأول الذي يقتضي مساواته حكمه للصلاة لكن عن ابن الجنيد كراهته في ثوب أصابه دم لا يعفى عنه في الصلاة وعن ابن حمزة كراهته مع النجاسة في ثوبه أو بدنه ومال إليه في ك للأصل وضعف الخبر المزبور ومنع حرمة إدخال النجاسة غير المتعدية والهاتكة حرمة المسجد ولمرسل البزنطي عن أبي عبد الله ع قلت له رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلاة في مثله فطاف في ثوبه فقال أجزأه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر ولكن لا يقوى الأول للخبرين السابقين اللذين عمل بهما من لا يعمل إلا بالقطعيات المنجبرين بما عرفت اللذين ينقطع بهما الأصل المزبور ويقصر عن معارضتهما المرسل المذكور بل عن التذكرة وهي و ير وغيرها عدم العفو عما يعفى عنه في الصلاة لعموم خبر يونس الذي لا يختص بالنبوي المزبور بعد عدم الجابر بالنسبة إلى ذلك وعدا نظر في مثله في وجه لشبهه هذا وفي ش ويجب مثله أي الطواف دبغ أشياء إزالة النجاسة عن الثياب والبدن وفي العفو عما يعفى عنه في الصلاة نظر وقطع ابن إدريس والفاضل بعدمه والتوقف فيه لا وجه له وهي كما ترى لا تخ من تدافع وظني أنها غلط من النساخ لأن هذه اللفظة موجودة بعد ذلك بيسير في مسألة النزو وقد وجد في عباس منقولة لخالية عن ذلك والظاهر هنا التصحيف وعلى كل حال فالتحقيق عدم العفو في الأقل من الدرهم من الدم وفيما لا يتم الصلاة به ولذا صرح الفاضل ببطلانه في الخاتم النجس أما دم القروح والجروح فالظاهر العفو للحرج وغيره والله العالم ولو ذكر في الواجب عدم الطهارة من الحدث استأنف معها ولا استيناف في المندوب إلا الصلاة بناء على ما عرفت بلا خلاف في شيء من ذلك ولا إشكال وإن شك في الطهارة في أثناء الطواف وكان محدثًا قبله استأنف مع الطهارة لقاعدة اقتضاء الشك في الشرط الشك في المشروط بل هو محدث شرعًا والتحق في الصلاة لو قلناها لدليل خاص وإلا فأصالة الصحة في بعض العمل لا يقتضي الحكم بوجودها في البعض الباقي منه والفرض توقف صحة بعضها على الآخر نعم لو شك بعد الفراغ لم يلتفت إليه كالصلاة وغيرها من دون فرق بين أجزائها وشرائطها نعم قد يتوقف في مثل الطواف بالطهارة لما بقي من أشواطه والبناء على الأول المحكوم بصحته لأصلها إذ هو باعتبار جواز ذلك فيه يكون كالعصر والظهر التي لا يلتفت إلى الشك في أثنائها بعد تمام الأولى ولأصالة الصحة وإن وجب الوضوء للعصر ولكن لم أجد من احتمله في المقام بل في محكي ير وهي وكره التصريح بما ذكرناه أو لا نعم في كشف اللثام الوجه أنه إن شك في الطهارة بعد يقين الحدث فهو محدث يبطل طوافه شك قبله أو بعده أو فيه وإن شك في نقضها بعد يقينها فهو متطهر يصح طوافه مط وإن تيقن الحدث والطهارة وشك في المتأخر ففيه ما مر في كتاب الطهارة ولا يفترق الحال في شيء من الفروض بين الكون في الأثناء وبعده وليس ذلك من الشك في شيء من الأفعال وفيه ما لا يخفى بعد ما عرفت والله العالم وكذا يشترط في صحته واجبًا كان أو مندوبًا أن يكون الرجل مختونًا بلا خلاف أجده فيه بل عن الحلبي أن إجماع آل محمد عليه مضافًا إلى قول الصادق ع في صحيح معاوية الأغلف لا يطوف بالبيت ولا بأس أن تطوف المرأة وفي صحيح حريز وإبراهيم بن عمر لا بأس أن تطوف المرأة غير مخفوضة وأما الرجل فلا يطوف إلا وهو مختون وخبر إبراهيم بن ميمون عنه أيضا في رجل أسلم فيريد أن يختتن وقد حضر الحج أيحج أو يختتن قال لا يحج حتى يختتن وغير ذلك فما في ك من أنه نقل عن ابن إدريس التوقف في ذلك واضح الضعف مع أنا لم نتحققه كما أن عدم ذكر كثير له على ما في كشف اللثام ليس خلافا محققا وعلى كل حال فلا يعتبر في المرأة بلا خلاف أجده فيه بل يمكن دعوى تحصيل الإجماع عليه للأصل وما سمعته من النصوص أما الخنثى المشكل فالمتجه بناء على الأعمية عدم الوجوب للأصل والوجوب على القول بأنها اسم للصحيح تحصيلا لليقين بالخروج عن العهدة إلا على القول بجريان الأصل فيها على هذا التقدير أيضا بل قد يظهر من المتن وغيره عدم اعتباره في الصبي بل للأصل بعد عدم توجه النهي إليه وح فإن أحرم وطاف أغلف لم يحرم النساء عليه بعد البلوغ ولكن قد يقوى أن النهي وإن لم يتوجه إليه إلا أن الحكم الوضعي المستفاد منه ثابت عليه خصوصا بعد صحيح معاوية السابق هذا وفي عد وغيرها اعتبار التمكن وح فلو تعذر ولو لضيق الوقت سقط ولعله لاشتراط التكليف بالتمكن كمن لم يتمكن من الطهارة مع عموم أدلة وجوب الحج والعمرة وفي كشف اللثام المناقشة بأنه يجوز أن يكون كالمبطون في وجوب الاستنابة قلت لعل المتجه فيه سقوط الحج عنه في ذلك العام لفوات المشروط بفوات شرطه بل لعل خبر إبراهيم بن ميمون لا يخ من إشعار بذلك إن كان هو غير نص في أنه غير متمكن من الختان لضيق الوقت وأن عليه تأخير الحج عن عامه لذلك فإن الوقت إنما يضيق غالبا عن الاختتان مع الاندمال فأوجب عليه السلام أن يختتن ثم يحج وإن لم يندمل نعم قد يقال إن شرطيته مستفادة من النهي المشروط بالتمكن فيدور ح مداره وفيه مع إمكان منع تقييد الحكم الوضعي المستفاد من الأمر والنهي بالتكليفي كما في غيره من الشرائط ولذا قلنا بالشرط في الصبي أنه لا يقتضي السقوط لضيق الوقت ضرورة حصول التمكن ولو في غير العام فتأمل جيدًا ثم إن الفاضل في عد والمحكي من جملة من كتبه أوجب فيه ستر العورة كما عرفت والغنية والإصباح ولعله لأنه صلاة ولقوله ص لا يحج بعد العام مشرك ولا عريان لكن في الخ والمانع أن يمنعه الرواية بالاشتراط غير مسندة من طرقنا فلا حجة فيها وفيه على ما في كشف اللثام أن الخبر الثاني يقرب من التواتر بل طريقنا وطرق العامة روى علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن محمد بن الفضل عن الرضا ع قال أمير المؤمنين ع أن رسول الله ص أمرني عن الله تعالى أن لا يطوف بالبيت عريان ولا يقرب المسجد الحرام مشرك بعد هذا العام وروى فرات في تفسيره معنعنا عن ابن عباس في قوله تعالى وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر المؤذن عن الله ورسوله علي بن أبي طالب ع أذن بأربع كلمات بأن لا يدخل المسجد إلا مؤمن ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان بينه وبين النبي ص أجل فأجله إلى مدته ولكم أن تسيحوا في الأرض أربعة أشهر وروى الصدوق في العلل عن محمد بن علي ماجيلويه عن عمه محمد بن أبي القاسم عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن خلف بن حماد عن أبي الحسن العبدي عن سليمان بن مهران عن الحكم بن عتيبة عن ابن عباس أن رسول الله ص بعث عليا ع ينادي لا يحج بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان وروى العياشي في تفسيره بسنده عن حريز عن الصادق ع أن عليا ع قال لا يطوفن بالبيت عريان ولا عريانة ولا مشرك وبسنده عن محمد بن مسلم عنه ع أن عليا ع قال لا يطوفن بالبيت عريان وبسنده عن أبي بصير عن أبي جعفر ع قال خطب علي ع الناس واخترط سيفه وقال لا يطوفن بالبيت عريان الخبر وبسنده عن حكيم بن الحسين عن علي بن الحسين ع أن لعلي ع أسماء في القرآن ما يعرفها الناس قال وأذان من الله ورسوله إلى أن قال فكان مما نادى به ألا لا يطوف بعد هذا العام عريان ولا يقربوا المسجد الحرام بعد هذا العام مشرك وروى

الحاكم أبو القاسم الحسكاني بسنده عن عامر الشعبي عن علي ع لما بعثه رسول الله ص حين أذن في الناس بالحج الأكبر قال ألا لا يحج بعد هذا العام مشرك ألا ولا يطوف بالبيت عريان الخبر إلى غير ذلك مما يطلعك عليه الاستقراء قلت في البحار روى الشعبي عن محرز عن أبيه أبي هريرة قال كنت أنادي مع علي ع حين أذن المشركين وكان صحل صوته مما ينادي قال قلت يا أبه أي شيء كنتم تقولون قال كنا نقول لا يحج بعد عامنا هذا مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان ولا يدخل البيت إلا مؤمن ومن كان بينه وبين رسول الله ص مدة فإن أجله إلى أربعة أشهر فإذا مضت أربعة أشهر فإن الله بريء من المشركين ورسوله وفيه أيضا ذكر أبو عبد الله الحافظ بإسناده عن زيد بن يثيع قال سألنا عليا ع بأي شيء بعثت في ذي الحجة قال بعثت بأربعة لا يدخل الكعبة إلا نفس مؤمنة ولا يطوف بالبيت عريان ولا يجتمع مؤمن وكافر في المسجد الحرام بعد عامه هذا ومن كان بينه وبين رسول الله ص عهد فعهده إلى مدته ومن لم يكن له فأجله إلى أربعة أشهر وفيه أيضا وروي أنه ع قام عند جمرة العقبة وقال يا أيها الناس إني رسول رسول الله ص إليكم بأن لا يدخل البيت كافر ولا يحج البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان له عهد عند رسول الله فله عهده إلى أربعة أشهر ومن لا عهد له فله مدة بقية الأشهر الحرم وقرأ عليهم سورة براءة إلى غير ذلك ولكن قد يمنع دلالة ذلك على اعتبار الستر فيه للرجل والمرأة على حسب اعتباره في الصلاة ضرورة أعمية النهي عن العراء فيه كما هو واضح ولعله لذلك تركه المص وغيره اللهم إلا أن يقال إن المراد من العراء في هذه النصوص ستر العورة للإجماع في الظاهر على صحة طواف الرجل عاريا مع ستر العورة ولا ريب في أنه أحوط والله العالم والمندوبات ثمانية الغسل لدخول مكة كما في عد وغيرها للحسن الحلبي أمرنا أبو عبد الله ع أن نغتسل من فخ قبل أن ندخل إلى مكة وقال أيضا في خبر محمد الحلبي إن الله عز وجل قال في كتابه طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فينبغي للعبد أن لا يدخل مكة إلا وهو طاهر قد غسل عرقه والأذى وتطهر بناء على إرادة الكناية بذلك من الغسل فما عن ف من عدم استحبابه مدعيا الإجماع عليه في غير محله خصوصا بعد كون الحكم ندبا يتسامح فيه مؤيدا بالاعتبار بل قد يستفاد من النصوص استحباب غسل آخر لدخول الحرم ففي خبر أبان بن تغلب قال كنت مع أبي عبد الله ع مزاملة بين مكة والمدينة فلما انتهى إلى الحرم نزل واغتسل وأخذ نعليه بيديه ثم دخل الحرم حافيا فصنعت مثل ما صنع فقال يا أبان من صنع مثل ما صنعت تواضعا لله عز وجل محى الله تعالى عنه مائة ألف سيئة وبنى له مائة ألف درجة وقضى له مائة ألف حاجة وفي حسن معاوية بن عمار عنه أيضا إذا انتهيت إلى الحرم إن شاء الله فاغتسل حين تدخله وإن تقدمت فاغتسل من بئر ميمون أو من فخ أو من منزلك بمكة ولكن في صحيح ذريح المحاربي سألته عن الغسل في الحرم قبل دخول مكة أو بعد دخولها قال لا يضرك أي ذلك فعلت وإن اغتسلت في بيتك حين تنزل مكة فلا بأس وربما ظاهر منه كون الغسل واحدا كما جزم به في ك فإنه بعد أن ذكر النصوص المزبورة وخبر عجلان بن أبي صالح قال أبو عبد الله ع إذا انتهيت إلى بئر ميمون أو بئر عبد الصمد فاغتسل واخلع نعليك وامش حافيا وعليك بالسكينة والوقار قال ومقتضاها استحباب غسل واحد قبل دخول الحرم أو بعده من بئر ميمون الحضرمي الذي في الأبطح أو من فخ وهو على فرسخ من مكة للقادم من المدينة أو من المحل الذي ينزل فيه بمكة على سبيل التخيير غاية ما يستفاد منها أن إيقاع الغسل قبل دخول الحرم أفضل فما ذكره المص من استحباب غسل لدخول مكة وآخر لدخول المسجد غير واضح وأشكل منه حكم جمع من المتأخرين باستحباب ثلاثة أغسال بزيادة غسل آخر لدخول الحرم وفيه أن النصوص المزبورة ظاهرة الدلالة في غسلين أحدهما للحرم الذي قد يكون ما قدمه للوقوف والآخر لدخول مكة والتخيير المزبور فيها غير مناف خصوصا بعد احتمال الرخصة في التداخل وأما الغسل الثالث لدخول المسجد فإنه وإن كان لم نعثر في النصوص على ما يدل عليه لكن يكفي فيه ما عرفت والغنية من الإجماع عليه نعم المعروف في الغسل للمكان المتقدم على دخوله ولكن النصوص المزبورة الرخصة في الغسلين الأولين بوقوعهما بعد الدخول كما أن ظاهرها الإجزاء بغسل واحد منهما بعد دخول مكة ولا بأس به بل لا بأس بقصد دخول المسجد معهما لما ذكرناه في كتاب الطهارة من جواز التداخل في الأغسال المندوبة ثم قال فيها بعد ما سمعت وكذا الإشكال في قول المص ره فلو حصل عذر اغتسل بعد دخوله إذ مقتضى الروايات التخيير بين الغسل قبل دخول الحرم وبعده لا أن العذر في التأخير عن الدخول كما هو واضح قلت قد سمعت ما يدل على استحباب الغسل عند دخول الحرم الذي لا ينافيه التخيير المزبور المحمول على بيان الجواز أو التدارك أو غير ذلك بل قوله ع في حسن معاوية وإن تقدمت فاغتسل من بئر ميمون أو من فخ ظاهر في ذلك ضرورة كون المراد أن الأولى الغسل للحرم عند دخوله لكن مع التقدم يجزيه الغسل له ولدخول مكة من بئر ميمون بن عبد الله الحضرمي الذي كان حليفا لبني أمية كان حفرها بالجاهلية وهي بأبطح مكة أو من فخ وهي على رأس فرسخ من مكة فالأول للقادم من العراق ونحوه والثاني للقادم من المدينة على معنى أن كلا لمن يمر عليه في قدومه ولا يكلف غيره ولذا قال المص والأفضل أن يغتسل من بئر ميمون أو من فخ والأفضل منزله والأمر سهل بعد أن كان الحكم استحبابيا وقد تقدم غير مرة الحال في هذه الأغسال المندوبة بالنسبة إلى انتقاضها بالأصغر وعدمه فلاحظ والله العالم وكذا يستحب مضغ الإذخر كما في عد ومحكي الجامع والجمل والعقود وفيه تطييب الفم بمضغ الإذخر أو غيره عند دخول مكة كما في فع وغيره وبقية نحو ما عن الجمل والعقود من تطييب الفم به أو بغيره أو عند دخول الحرم كما عن ير ويه وط وتر ووير وكره وهي والانتصار والمصباح ومختصره وفي هذه التطييب بغيره أيضا كما في الكتابين والأصل فيه قول الصادق ع في حسن معاوية إذا دخلت الحرم فخذ من الإذخر فامضغه وفي خبر أبي بصير فتناول الإذخر فامضغه وهو وإن كان يحتمل التأخير عن دخول الحرم والتقدم إلا أن المنساق إرادة فعله عند الدخول قال الكليني سألت بعض أصحابنا عن هذا فقال يستحب ذلك ليطيب به الفم لتقبيل الحجر وهو مؤيد لاستحبابه لدخول مكة بل المسجد لكونه من سنن الطواف وكأنه لذا حمل الشيخ على حمل غيره عليه لعل الأولى الحكم باستحباب الجميع كما أن الأولى الحكم باستحباب مضغ غيره مما يطيب به الفم وإن كان هو أولى من غيره لكونه المأثور والأمر سهل والله العالم وأن يدخل مكة من أعلاها كما في فع وعد وغيرهما ومحكي يه وط والانتصار والجمل والعقود والمصباح ومختصره وفي والغنية والجامع ولكن عن المقنعة ويب سم وله وئر إذا أتاها من طريق المدينة بل عن الفاضل أو الشام ولعله لاتحاد طريقهما قبل المدينة قال فأما الذين يجيئون من سائر الأقطار فلا يؤمرون بأن يدوروا ليدخلوا من تلك الثنية وربما استشعر من خبر يونس قال قلت لأبي عبد الله ع من أين أدخل مكة وقد جئت من المدينة فقال ادخل من أعلى مكة وإذا خرجت تريد المدينة فاخرج من أسفل مكة الذي هو الأصل مع التأسي بفعل النبي ص الذي حكاه الصادق ع عنه في الصحيح قال إن رسول الله ص دخل من أعلى مكة من عقبة المدنيين إلا أن التقييد في الأول قد كان في كلام السائل والتأسي بالنبي ص يقتضي الأعم خصوصا مع كون الأعلى على غير جادة طريق المدينة بل قيل إن النبي ص عدل إليه فالمتجه ما أطلقه المص والأعلى

بمكة فلا باس وان اغتسلت في

كانى بن وجين عبرها تجبه كداء بالفتح والمد وهي التي ينحدر منها الى الحجون لمقبرة مكة ويخرج من ثنية كدا بالضم والقصر منونا وهي باسفل مكة والله العالم وان
يكون حافيا كما في خبر عبد الله بن سنان ومحكي الوسيلة والجمل والعقود والاقتصاد والمهذب والجامع لكن لم نعثر عليه بنص بخصوصه نعم قد سمعت خبر عجلان ابي صالح بل قد سمعت
ما يدل عليه في دخول الحرم قال الصادق في صحيح معوية اذا دخلت المسجد الحرام فادخله حافيا على السكينة والوقار والخشوع قال ومن دخله بخشوع غفر له انشاء الله قلت ما الخشوع
قال السكينة لا تدخل بتكبر وفي حسنه الاخر ايضا من دخلها بسكينة غفر له ذنبه قلت كيف يدخلها بسكينة قال يدخل غير متكبر ولا متجبر وفي خبر ابي حمزة لا يدخل رجل مكة
بسكينة الا غفر له قلت ما السكينة قال بتواضع ولعل دخولها حافيا من التواضع المزبور فما في كشف اللثام من التوقف فيه في غير محله ثم قال ويدخله الحفاء المشي لغة
او عرفا وبينه منع ضرورة كون المنساق منه نزع النعلين بل قوله تعالى فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى صريح في ذلك بل لعل قوله انك يشعر بالحكم السابق وان
هو كالتعليل المستفاد منه نحوه وعلى كل حال فما سمعته يعلم استحباب كون ذلك على سكينة ووقار والمراد بهما واحد وقيل واحدهما الخضوع الصوري والاخر المعنوي والله
العالم وان يغتسل لدخول المسجد الحرام كما عرفت الكلام فيه وان يدخل من باب بني شيبة للتاسي والخبر عن الرضا كما في كشف اللثام وقول الصادق في خبر سليمان بن
مهران في حكاية المازمين انه موضع عبد فيه الاصنام ومنه اخذ الحجر الذي نحت منه هبل الذي رمى به علي عليه السلام من ظهر الكعبة لما علا ظهر رسول الله فامر به فدفن
من عند باب بني شيبة فصار الدخول الى المسجد من باب بني شيبة لاجل ذلك لما وسع المسجد دخل الباب ولعله لذا قيل فليدخل من باب السلام ولياتي البيت على الاستقامة
فانه بازائه حتى يتجاوز الاساطين فان التوسعة من عندها ولكن الدخول بعد ان يقف عندها ويسلم على النبي ويدعو بالماثور عن الصادق في خبر ابي بصير قال
تقول على باب المسجد بسم الله وبالله ومن الله والى الله وعلى ما شاء الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله وخير الاسماء لله والحمد لله والسلام على رسول الله السلام
على محمد بن عبد الله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على ابرهيم خليل الرحمن السلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اللهم صل على محمد وال محمد وبارك على محمد وال محمد وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابرهيم
وال ابرهيم انك حميد مجيد اللهم صل على محمد وال محمد عبدك ورسولك وعلى ابرهيم خليلك وعلى انبيائك ورسلك وسلم عليهم وسلام على المرسلين و
الحمد لله رب العالمين اللهم افتح لي ابواب رحمتك واستعملني في طاعتك ومرضاتك واحفظني بحفظ الايمان ابدا ما ابقيتني جل ثناء وجهك الحمد لله الذي
جعلني من وفده وزواره وجعلني ممن يعمر مساجده وجعلني ممن يناجيه اللهم اني عبدك وزائرك في بيتك وعلى كل ماتي حق لمن اتاه وزاره وانت خير ماتي واكرم مزور
فاسالك يا الله يا رحمن وبانك انت الله لا اله الا انت وحدك لا شريك لك وبانك واحد احد صمد لم تلد ولم تولد ولم يكن لك كفوا احد وان محمدا عبدك و
رسولك وعلى اهل بيته يا جواد يا ماجد يا جبار يا كريم اسالك ان تجعل تحفتك اياي من زيارتي اياك اول شيء ان تعطيني فكاك رقبتي من النار اللهم فك
رقبتي من النار تقولها ثلثا واوسع علي من رزقك الحلال الطيب وادرء عني شر شياطين الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم وقال ايضا في صحيح معوية اذا انتهيت
الى باب المسجد فقم وقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته بسم الله وبالله وما شاء الله والسلام على انبياء الله ورسله والسلام على رسول الله و
السلام على ابرهيم خليل الله والحمد لله رب العالمين فاذا دخلت المسجد فارفع يديك واستقبل البيت وقل اللهم اني اسالك في مقامي هذا في اول مناسكي
ان تقبل توبتي وان تجاوز عن خطيئتي وتضع عني وزري الحمد لله الذي بلغني بيته الحرام اللهم اني اشهد ان هذا بيتك الحرام الذي جعلته مثابة للناس وامنا
ومباركا وهدى للعالمين اللهم اني عبدك والبلد بلدك والبيت بيتك جئت اطلب رحمتك وادوم طاعتك مطيعا لامرك راضيا بقدرك اسالك مسئلة
المضطر اليك الخائف لعقوبتك اللهم افتح لي ابواب رحمتك واستعملني بطاعتك ومرضاتك

المقصد الثاني في كيفية الطواف وهي تشتمل على واجب ومندوب
فالواجب سبعة منها النية بلا خلاف معتد به ولا اشكال ابتداء واستدامة التي تقدم الكلام في حكمها وكيفيتها غير مرة نعم في ش هنا ظاهر بعض العامة ان
نية الاحرام كافية عن خصوصيات نيات الافعال ولعله لخلو الاخبار الواردة بتفصيل احكام الحج من ذكر النية في شيء من افعاله سوى الاحرام الذي هو اولها فيكون
ح كباقي العبادات المركبة من الصلوة وغيرها التي لا تحتاج اجزاؤها الى نية وهو كما ترى ضرورة الفرق بينه وبين الصلوة التي افعالها مرتبطة ومتصلة بخلاف
افعال الحج الباقية على مقتضى قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات كما لولا الاجماع لكان معتبرا في اجزاء الصلوة ايضا بل لعله كذلك فيه بناء على انها الداعي
المفروض وجوده في تمام الصلوة بل ربما كان ذلك مرجحا للقول بانه الداعي كما اوضحناه في محله بل ربما كان على ذلك لا فرق بين الابتداء والاستدامة التي هي على هذا
التقدير فعلية لا حكمية الا في صورة نادرة وهي ما لو فرض ذهاب الداعي في الاثناء مع بقاء الافعال منتظمة بل يمكن منع الفرض المزبور ومنع صحة الصلوة فيه
لو سلم والتحقيق لمسئلة مقام اخر هذا وربما كان الوجه في تخصيص الاحرام بذكر النية فيه توقف امتياز نوع الحج والعمرة عليه وكيف كان فلا بد من مقارنة النية
للطواف على حسب غيره من الاعمال لكن في [illegible] ولا يضر الفصل اليسير فيه نظر ولذا اعتبرها الفاضل وغيره عند الشروع فيه بل في كشف اللثام لا ينبغي الفصل لا
بعده والا لم تكن نية على انه لا اثم على تقدير كونها الداعي كما ان ما في كشف اللثام ايضا من انه لا بد من خطور معنى الطواف وهو الحركة حول الكعبة سبعة اشواط
لا يخ من نظر ايضا لاطلاق الادلة واما الاستدامة حكما فقد تقدم الكلام فيها في الصلوة وغيرها بل ذكرنا بناء على انها الداعي كما هو التحقيق انه موجود في الباقي جميع
اجزاء الفعل والا لم يقع منه منتظما كما هو واضح ومنها البدءة بالحجر الاسود والختم به بلا خلاف فيه اجده بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص مضافا
الى التاسي به خصوصا بعد قوله خذوا عني مناسككم منها قول الصادق في صحيح معوية من اختصر في الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود
وما عن الشيخ في الاقتصار عن التعبير بلا ينبغي محمول على ارادة الوجوب قطعا وح فلو ابتدأ الطائف بغيره مما قبله او بعده ففي المدارك لم يعتد بذلك الشوط الى ان ينتهي
الى اول الحجر فمنه يبتدئ ان احضرنا ان جدد عنده النية للاتمام مع احتمال البطلان ورجحه في كشف اللثام فقال ان جدد عنده النية لمجموع سبعة اشواط سوى
الذي ما قبله ولا تذكره وزعم دخوله في الطواف احتسابه منه ولا فلانه لان طواف مقرون بالنية بابتدائه فاذا اتمه سبعة اشواط غير ما قدمه صح وان كان ذلك سهوا
ولا يكفي استدامة النية السابقة لعدم مقارنتها لاول الطواف كذا يعلم الاحتساب منه ان جدد النية عنده للاتمام اي تمامه سبعة اشواط ففعل سنة اخرى وضمها

الى ما قدمه لكن انما يصح اذا اكمل سبعة اخرى بان علم في الاثناء كون المقدم لغوا فاكملها بنية ثانية او كملها سهوا وانما يصح الاول بناء على جواز تفريق النية على الاجزاء
والثاني بناء على ان نية الاتمام تتضمن نية مجموع السبعة اشواط لكنه سهى او جهل فزعم ان منها ما قدمه كما اذا نوى القضاء بظن انه خرج الوقت ولم يكن
خرج مع احتمال البطلان لبطلان النية المقرونة على اجزاء المنوي ومنافاة نية تمام السابق الفاسد لنية مجموع السبعة فانه ينوي الان ستة لا غير وغايته لو
صح ما قدمه تفريق النية على الاجزاء ويجوز ان يريد بالاتمام فعل مجموع سبعة اشواط لا مع الغاء ما قدمه لم يحتمل البطلان اذ لا شبهة في الصحة مع الالغاء ووجه
الاحتمال ح انه وان نوى مجموع السبعة بنية مقارنة للمبدأ لكنه لما اعتقد دخول ما قدمه مع تجديد النية عنده باحد المعنيين وتحمل التعليل اي فمنه يحتسب ان جدد
النية عنده باحد المعنيين لانه اتم ح الطواف بشروطه وان فعل ما قبله ما يلغو واتم النية والى بها صحيحة مقارنة لما يجب مقارنتها له قلت لا يخفى عليك ان ذلك
كله متفرع لا فائدة فيها مضافا الى ما فيه من التجشم في الاخير بل وسابقه الى امكان منع ارادة التفريق من التجديد ولذا قال في ك فلو ابتدأ الطائف من غيره لم يعتد
بما فعله حتى ينتهي الى الحجر الاسود فيكون منه ابتداء طوافه ان جدد النية عنده او استصحبها فعلا والمهم تنقيح وجوب البدءة ثم بالحجر وعدمه ولا ريب في انه احوط
بل لعل احتمال البطلان في كلام الفاضل لذلك وان كان الاقوى عدم اعتبار ضرورة صدق الطواف سبعة اشواط من الحجر الى الحجر في الفرض وان لم يقصد البدءة
والختم به الان الذي وقع منه ذلك ولو سهوا على ان النية هي الداعي والفرض استمراره وهو موجود عند مروره على الحجر والابتداء الواقع منه كان لغوا لان الزيادة
المتاخرة المفسدة لا المتقدمة التي هي في الحقيقة ليست زيادة وليست من التشريع اذا اتفق وقوعها منه سهوا ونحوه وبالجملة المتجه الصحة في الفرض المزبور مع فرض كون الحاصل
منه في الخارج سبعة اشواط صحيحة بلا زيادة عليها وكانت النية التي هي الداعي موجودة عند مروره على الحجر وقلنا بعدم وجوب قصد البدءة منه كما عرفت هذا و
ذهب الفاضل بل وغيره ممن تاخر الى انه لا بد من الابتداء باول الحجر بحيث يمر كله على كله قال في ك والبدءة بالحجر بان يكون اول جزء منه محاذيا لاول جزء من مقاديم
بدنه بحيث يمر عليه بعد النية بجميع بدنه علما او ظنا ونحوه في غيرها ولم نعرف شيئا من ذلك لمن سبق العلامة وعلله في كشف اللثام بانه اللازم من وجوب الابتداء
بالحجر والبطلان بالزيادة على سبعة اشواط والنقصان عنها ولو خطوة او اقل فانه ان ابتدأ بجزء من وسطه لم يامن من الزيادة والنقصان وح فلو حاذى اخر الحجر
ببعض بدنه في ابتداء الطواف لم يصح لعدم ابتدائه فيه باول الحجر بل بما بعده بل لا بد ان يحاذي باقدم عضو من اعضائه اوله بل قيل انهم اختلفوا لذلك في تعيين
اول جزء البدن هل هو الانف او البطن او ابهام الرجلين وربما اختلف الاشخاص بالنسبة الى ذلك ولكن ذلك كله بعد الاغضاء عما في الاخير كما ترى لا دليل عليه
بل ظاهر الادلة خلافه خصوصا ما في خبر محمد بن مسلم ان رسول الله طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه وسيما في هذه الازمنة التي تشتد فيها الزحام كما اشار اليه
في صحيح عمار وكنا نقول لا بد ان يستفتح بالحجر ويختم به فاما اليوم فقد كثر الناس وان كان لعل ارادة الاستلام لا في البدء المنهي لكن الفرض شدة الحرج والضيق
بما ذكره المنافي لسهولة الملة وسماحتها ودعوى الاستلزام المزبور واضحة المنع ضرورة تحقق الصدق عرفا بدون ذلك اللهم الا ان يراد من قوله من الحجر الى
الحجر الذي هو اسم للمجموع كما ان المراد من الطواف به الطواف بجميع بدنه عليه لان ذلك كله شك في شك مضافا الى اجمال الكيفية المزبورة التي هي الطواف باول
جزء من مقاديم بدنه على اول جزء منه مارا بجميع بدنه كله على كله محافظا على الطواف على اليسار وان كان الظاهر عدم الباس في ادخاله جزء من باب المقدمة مع
استصحاب النية وقصد الاحتساب من حيث ما يحاذي لا يلزم من ذلك الزيادة كما في ادخال جزء من الراس في غسل الوجه وبالجملة لا يخفى حصول المشقة بملاحظة نحو ذلك
بل ربما كان اعتباره مثارا للوسواس كما انه من المستحسنات القبيحة نحو ما يصنعه بعض الناس عند ارادة النية للصلوة بناء على انه الاخطار من الاحوال التي تشبه احوال
المجانين مع انه مناف للمتعبد به بل قد يقال انه لم يطف بالجزء المحاذي له من المقاديم لان الطواف عبارة عن الحركة الدورية فالتحقيق عدم اعتبار ذلك بل ذلك والزيادة
وغيرهما عدم اعتبار محل الابتداء فلو ابتدأ مثلا باخر الحجر كان له الختم باوله مثلا ولعله لصدق انه ابتدأ بالحجر وختم به ودعوى عدم صدق الختم حتى يصل الى المحل الاول
الذي هو الوسط او الاخر ممنوعة والزيادة والنقيصة في الفرض غير قادحة بعد ظهور الادلة في كون المراد منهما الزيادة على الحجر الذي هو محل الابتداء والنقيصة عنه
بل الظاهر اعتبار ادخال الاول في الطواف بقصد انه منه في التبع لا للعلم بالمقدمة كما ستعرفه ولكن صرح جماعة باعتبار محاذاة الحجر في اخر شوط كما ابتدأ به ولا من
فرق بين الاول وغيره فينبغي ح ان يعلم محل الابتداء وان كان الظاهر عدم الباس بالزيادة مقدمة ولعله للتوقف صدق اسم الطواف بالبيت الذي منه الحجر عليه ضرورة
صدق النقصان مثلا على بعض الافراد ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى واحوط منه مراعاة اول جزء من الحجر على حسب ما عرفته سابقا وكيف كان فلا ريب في استحباب
استقبال الحجر بوجهه قبل الطواف للتاسي وظاهر خبري الحسن بن عطية ومعوية بن عمار السابقين بل في ك وينبغي ايقاع النية حال الاستقبال ثم الاخذ في الحركة على اليسار
عقيب النية وما قيل من فوات المقارنة لاول الطواف لانه هو الحركة الدورية ضعيف جدا لان مثل ذلك لا يخل بها قطعا وفيه ما عرفت نعم بناء على انها الداعي
لا باس به للتخيير الذي لا خطور فيه للمكلفين والله العالم ومنها ان يطوف على يساره بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى التاسي بل ربما استفيد من قول
الصادق في صحيح ابن سنان اذا كنت في الطواف السابع فائت المتعوذ وهو اذا قمت في دبر الكعبة حذاء الباب فقل اللهم الى ان قال ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر فاختم به وفي
صحيح معوية اذا فرغت من طوافك وبلغت مؤخر الكعبة وهو بحذاء المستجار دون الركن اليماني بقليل فابسط يديك على البيت الى ان قال ثم ائت الركن اليماني ثم ائت الحجر
الاسود وصحيحه الاخر ثم تطوف بالبيت سبعة اشواط الى ان قال فاذا انتهيت الى مؤخر الكعبة وهو المستجار دون الركن اليماني بقليل في الشوط السابع فابسط يديك على
البيت والصق بدنك وبطنك بالبيت ثم قل اللهم الى ان قال ثم استقبل الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود واختم به [illegible] استلزام الترتيب المزبور في الشوط الرابع
لكون الطواف على اليسار وعلى كل حال فلو جعله على يمينه واستقبله بوجهه واستدبره جهلا او سهوا او عمدا لم يصح عندنا خلافا لابي حنيفة من [illegible] حصله على يمينه عامدا
ان اقام بمكة والاجزاء بدم بل عن اصحاب الشافعي لم يرد عنه نص في استدباره والذي يجيء على مذهبه الاجزاء بل عنهم ايضا في وجه الاجزاء ان استقبله ومن الفقهاء من
نحو الباب فقول بغير علم نعم لا يقدح في جعله على اليسار الانحراف لجهة اليمين قطعا والله العالم ومنها ان يدخل الحجر في الطواف بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه
عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص قال الحلبي في الصحيح قلت لابي عبد الله رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر كيف يصنع قال يعيد الطواف الواحد

ورواه الشيخ بعيد ذلك الشوط وفي حسن البختري عنه ايضا في الرجل يطوف بالبيت قال يقضي ما اختصر من طوافه وقد سمعت قوله في صحيح معوية من اختصر في الحجر الطواف
فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود ولا فرق في الحكم المزبور بين القول بخروجه من البيت ودخوله فيه الذي قد يشعر به النصوص المزبورة بل في س المشهور
كونه منه بل يكره وهي ان جميعه منه وروي عن عايشة ان النبي قال ستة اذرع من الحجر من البيت لكن يشكل معوية بن عمار الصادقة في الصحيح من البيت هو
او فيه شيء من البيت فقال لا ولا قلامة ظفر ولكن اسمعيل دفن امه فيه فكره ان توطأ فجعل عليه حجرا وفيه قبور انبياء وفي خبر يونس بن يعقوب قلت لابي عبد الله
اني كنت اصلي في الحجر فقال لي رجل لا تصل المكتوبة في هذا الموضع فان في الحجر من البيت فقال كذب صل فيه حيث شئت وفي خبر مفضل بن عمر عنه ايضا الحجر
بيت اسمعيل وفيه قبر هاجر وقبر اسمعيل وسئله ايضا الحلبي في المروي عن نوادر البزنطي عن الحجر فقال انكم تسمونه الحطيم وانما كان لغنم اسمعيل وانما دفن
فيه امه فكره ان توطأ قبرها فحجر عليه وفيه قبور انبياء الى غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك وما ذكره من ان قريشا لما بنت البيت قصرت الاموال الطيبة
والهدايا والنذور عن عمارته فتركوا من جانب الحجر بعض البيت قطعوا الركنين الشاميين من قواعد ابرهيم وضيقوا عرض الجدار من الركن الاسود الى الشامي
الذي يليه تبقى من الاساس شبه الدكان مرتفعا وهو الذي يسمى الشاذروان لم نتحققه بل الثابت في نصوصنا المشتملة على قصة هدم قريش الكعبة خلافه نعم
ربما كان مرفوعا علي بن ابرهيم وغيره من انه كان بنيان ابرهيم الطول ثلثون ذراعا والعرض اثنان وعشرون ذراعا والسمك تسعة اذرع تاييد لكون نحو ستة اذرع
منه من البيت على كل حال فلا بد من ادخاله في الطواف فلو طاف بينه وبين البيت لم يصح شوطه اجماعا لا الطواف كله كما سمعته في النصوص السابقة لكن قال الشهيد فيه
روايتان ويمكن اعتبار تجاوز النصف هنا ح لو كان السابع كفى اتمام الشوط من موضع سلوك الحجر ولعله اراد بالرواية الاخرى ما سمعته من صحيح معوية بن عمار
المحمل لكون الاختصار في جميع الاشواط وكون الطواف بمعنى الشوط وكذا خبر ابرهيم بن سفيان كتبت الى ابي الحسن الرضا امرأة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط
السابع اختصرت فطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى قال تعيد بل عن كره لو دخل احد الفتحتين وخرج من الاخرى لم يحتسب له
وبه قال الشافعي واحد قوليه لا طوافه بعده حتى ينتهي الى الفتحة التي دخل منها يعني فان دخلها ايضا لم يحتسب ايضا وان تجاوز وطاف بالحجر احتسب سبق او بعد
النصف وفيه اشارة الى عدم الاكتفاء باتمام الشوط من الفتحة بل يجب الاستيناف لظهور الاعادة في الخبرين فيه بل نص الثاني منهما على الاعادة من الحجر الاسود
كما سمعت والله العالم ومنها ان يكمله سبعا بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص المستفيضة بل المتواترة ومنها ان يكون بين
البيت والمقام الذي هو الان موضع قدم القائم والمراد به هنا مقام ابرهيم ع اي الحجر الذي وقف عليه لبناء البيت كما عن ابن جرير او للاذان بالحج كما عن غيره
بل عن العلوي وابن جماعة انه لما امر بالنداء واقام على المقام تطاول المقام حتى كان كاطول جبل على ظهر الارض فنادى او لما عن ابن عباس من انه لما جاء يطلب ابنه
اسمعيل فلم يجده قالت له زوجته انزل فابى فقالت دعني اغسل راسك فاتته بحجر فوضع رجله عليه وهو راكب فغسلت شقه ثم رفعته وقد غابت رجله فيه فوضعته
تحت الشق الاخر وغسلته فغابت رجله الثانية فيه فجعله الله من الشعائر وعن الازرقي انه لما فرغ من الاذان عليه جعله قبلة فكان يصلي اليه مستقبل الباب وذكر
ايضا ان ذرع المقام ذراع وان القدمين داخلان فيه سبعة اصابع وعن ابن جماعة ان مقدار ارتفاعه من الارض نصف ذراع وربع وثمن بذراع القماش وان اعلاه
مربع من كل جهة نصف ذراع وربع وموضع غوص القدمين ملبس بفضة وعمقه من فوق الفضة سبع قراريط ونصف قيراط بالذراع المتقدم اي ذراع مصر
المستعمل في زمانه ولعل اختلافهما باعتبار الذرع بالبلد الحديد وعلى كل حال فلا خلاف معتد به اجده في وجوب كون الطواف بينه وبين البيت بل عن الغنية
الاجماع عليه لخبر حريز عن ابن مسلم قال سألته عن حد الطواف الذي من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت قال كان الناس على عهد رسول الله ص يطوفون بالبيت والمقام
وانتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت فكان الحد موضع المقام من جازه فليس بطائف والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي
البيت كلها فمن طاف متباعدا من نواحيه ابعد من مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حد ولا طواف له المجبور والمعتضد بما عرفت
وكان ما فيه من الاختلاف بين اليوم وعهده مع قوله والحد قبل اليوم واليوم واحد ما عن مالك والطبري من انه كانت قريش في الجاهلية لصقته بالبيت خوفا عليه
من السيول واستمر كذلك في عهد النبي وعهد ابي بكر فلما ولي عمر رده الى موضعه الان الذي هو مكانه في زمن الخليل وان كان يبعد ذلك ان النبي اولى من عمر بذلك
خصوصا بعد عدم معرفة موضعه في زمن الخليل ومن هنا كان المحكي عن ابن ابي مليكة انه قال موضع المقام هذا الذي هو فيه اليوم هو موضعه في الجاهلية وفي عهد النبي
وابي بكر وعمر الا ان السيل ذهب به في خلافة عمر فرد وجعل في وجه الكعبة حتى قدم عمر فرده وعن تاريخ البخاري ان سيل ام نهشل المالي المجد اخذ المقام الى اسفل
مكة فلما جف الماء اتوا بالمقام والصقوه بالكعبة وكتبوا الى عمر بذلك فورد مكة معتمرا في شهر رمضان من تلك السنة وسأل هل احد عنده علم بمحل الحجر فقام المطلب
ابن ابي وداعة السهمي وقال بحل من العابدة الاول اشهر انا كنت اخاف عليه مثل هذا فاخذت بقياسه من محله الى الحجر فاجلسه عمر عنده وقال ابعث فاتني بالمقياس فاتي به
موضع عمر المقام في محله الان ونحوه عن النوادي والازرقي وعن ابن سراقة ان ما بين باب الكعبة ومصلى ادم ادرج من تسعة اذرع وهنالك كان موضع مقام
ابرهيم ع وصلى رسول الله ص عنده حين فرغ من طوافه ركعتين انزل عليه اتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ثم نقله الى الموضع الذي هو فيه الان وذلك على
عشرين ذراعا من الكعبة لئلا ينقطع الطواف بالمصلين خلفه ثم ذهب به السيل في ايام عمر الى اسفل مكة فاتي به وامر عمر فرده الى الموضع الذي وضعه فيه رسول
الله ص ونحوه في ان رسول الله ص هو الواضع له هنا ما عن ابن عيينة وعروة بل قد يظهر من صحيح زرارة ان عمر قد احيى فعل الجاهلية قال لابي جعفر ع قد ادركت
الحسين ع قال نعم اذكر وانا معه في المسجد الحرام وقد دخل فيه السيل والناس يقولون على المقام يخرج الخارج فيقول قد ذهب به السيل ويدخل الداخل فيقول
هو مكانه قال فقال يا فلان ما يصنع هؤلاء فقلت اصلحك الله تعالى يخافون ان يكون السيل قد ذهب بالمقام فقال ان الله عز وجل جعله علما لم يكن
ليذهب به فاستقروا وكان موضع المقام الذي وضعه ابرهيم ع عند جدار البيت فلم يزل هناك حتى حوله اهل الجاهلية الى المكان الذي هو فيه اليوم فلما فتح
النبي ص مكة رده الى الموضع الذي وضعه ابرهيم ع فلم يزل هناك الى ان ولي عمر فسأل الناس من منكم يعرف المكان الذي كان فيه المقام فقال رجل انا كنت قد اخذت

مقداره بتسع فهو عندك فقال ايتني به فاتاه به فقاس فرده الى ذلك المكان وعلى كل حال فعن ابي علي اجزاء الطواف خارج المقام مع الضرورة لصحيح الحلبي سئل الصادق ع
عن الطواف خلف المقام فقال ما احب ذلك وما ارى به باسا فلا تفعله الا ان لا تجد منه بدا بل قيل قد يظهر منه الميل اليه من الخ وكره وهو ولكن فيه ان الخبر المزبور
دال على الكراهة مع الاختيار دون الاضطرار كما عن ظاهر الصدوق في الفتوى بها الجواز وعدمه نعم يمكن القول باجزائه تقية اما غيره فمشكل بل ظاهر ما سمعته من
النص والفتوى ومعقد الاجماع عدم الاجزاء مط ثم انه لا بد من ملاحظة المقدار المزبور كالاشكال بل نسبه في ك الى قطع الاصحاب وهو كك كما عن تاريخ الازرقي
الى الشاذروان ست وعشرون ذراعا ونصف نعم من جميع الجوانب كما سمعته التصريح به في الخبر المزبور فلا اشكال في احتساب المسافة من جهة الحجر من خارجه بناء على انه من البيت بل
في ك وغيرها وان قلنا بخروجه فيه لوجوب ادخاله في الطواف فلا يكون محسوبا من المسافة وفيه انه خلاف ظاهر الخبر المزبور ولذا احتمل في ك احتسابه منها وان
لم يجز سلوكه ولا ريب في انه الاحوط وهل المعتبر في وقوع الطواف بين البيت وحائط البناء الذي هو على المقام الاصلي او بين الصخرة التي هي المقام هنا الظاهر الثاني
كما انه لا مدخلية للمقام نفسه في الطواف فلو حول من مكانه وجب الطواف في المقدار المخصوص كما دل عليه الخبر المزبور بل خبر زرارة صريح فيه والله
العالم هذا وعن الشافعي لا باس بالحائل بين الطائف والبيت كالسقاية والسواري ولا كونه في اخر باب المسجد تحت السقف وعلى الاروقة والسطوح اذا كان
البيت ارفع بناء على ما هو اليوم فان جعل سقف المسجد اعلى لم يجز الطواف على سطحه وتقضيه كما عن كره انه لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله لم يصح الطواف
حول عرصتها وهو بعيد بل باطل كبطلان القول بجواز الطواف في المسجد خارجا عن القدر المزبور عندنا وكيف كان فلو مشى الطائف في طوافه على اساس
البيت الذي هو على القدر الباقي من اساس الحائط بعد عمارته المسمى بالشاذروان او على حائط الحجر لم يجزه بلا خلاف ولا اشكال لعدم صدق الطواف بالبيت في
الجزء الاول من الكعبة فيما قطع به الاصحاب على ما في ك بل هو المحكي من غيرهم من الشافعية والحنابلة وبعض متأخري المالكية نعم عن ابن ظهيرة من الحنفية جواز الطواف
عندنا على الشاذروان لانه ليس من البيت فض على ذلك الاصحاب لعله لما رووه من ان ابن الزبير لما هدم الكعبة وادخل الحجر او ستة اذرع منه وسبعة
فيها لما سمعته من عايشة عن النبي ع انه بناها على اساس ابرهيم الخليل ولم ينقص من عرض جدارها شيء اللهم الا ان يكون النقصان المتعارف بين الناس في البناء
اذا ظهر على الارض ومثله يمكن منع كونه نقصانا من البيت نعم في بعض التواريخ انه لما قتل ابن الزبير هدموا الكعبة واخرجوا ما كان ادخله فيها من الحجر والمراد
ان المعروف كون الشاذروان هو ما نقصته قريش من عرض اساس جدار الكعبة لكن قد بنيت بعدهم غير مرة منها في اواخر عشر الستين وستمائة او اوائل عشر السبعين
وستمائة فان كان المراد النقصان المتعارف عند ظهور الاساس الى الارض اشكل دعوى خروجه من البيت وان كان غيره وانه لما جددوها ابقوها على ما نقصتها
قريش النقصان الغير المتعارف اتجه وجوب احتسابه في الطواف لكون الطواف عليه ح طوافا بالبيت لا به كما هو واضح وعلى كل حال فالعمل على ما عليه الاصحاب واما الثاني فلما
لما سمعته سابقا من وجوب الطواف به سواء قلنا بكونه من البيت او خارجا عنه ولا ريب في عدم تحقق ذلك مع الطواف ماشيا على حائطه بل عن كره عدم جواز مس الطائف
الجدار بيده في موازاة الشاذروان لانه يكون بعض بدنه في البيت فلما يتحقق الشرط الذي هو خروجه عنه بجميعه بل كان كما لو وضع احد رجليه اختيارا على
الشاذروان ولكن فيه منع الشرط المزبور مع فرض صدق الطواف عليه ولو لخروج معظم بدنه ولعله لذا جزم بالصحة في عد لكن الاحوط ما ذكره نعم لو مسه لا
في موازاته لم يكن به باس وفي كشف اللثام هو مبني على اختصاصه ببعض الجوانب كما عرفت فلعل المحكي عن ابن ظهيرة في شفاء الغرام ان شاذروان الكعبة هو الاحجار
اللاصقة بالكعبة التي عليها البناء المسنم المرخم في جوانبها الثلثة الشرقي والغربي واليماني وبعض حجارة الجانب الشرقي لا بناء عليه هو شاذروان ايضا واما الحجارة
اللاصقة بجدار الكعبة التي تلي الحجر فليست شاذروانا لان موضعها من الكعبة بلا ريب والشاذروان هو ما نقصته قريش من عرض جدار اساس الكعبة حين ظهر
على الارض كما هو عادة الناس في الابنية اشار الى ذلك الشيخ ابو حامد الاسفرايني وغيره والله العالم ومن لوازمه ركعتا الطواف وهما واجبتان في الطواف
الواجب على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا شهرة عظيمة بل عرفت نسبته الى عامة اهل العلم وان حكي فيه عن الشافعي قولا بعدم الوجوب ناسبا له الى بعض
من اصحابنا لكن لا نعرفهم بل في الرياض عنه وعن غيره الاجماع مع ان فيه في ئر نقل قوله بالاستحباب وفي كره نسبة ذلك الى شاذ كالمحكي عن ابن ادريس التصريح
به فانه صليهما وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى بل قيل انها نزلت عليه حين فعلهما ومنه مع غيره من النصوص المشتملة على وجوب عود
الناس لها الى المقام والصلوة فيه وذكر الاية دليلا عليه يظهر وجه دلالة الاية على ذلك مضافا الى الاجماع على عدم وجوب غيرها فيه والامر بقضائهما مع فواتهما
المحمول على الوجوب المقتضي لوجوب الاداء كقول الصادق ع في حسن معوية او صحيحه اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابرهيم ع وصل ركعتين اجعله اماما واقرأ في
الاولى منهما سورة التوحيد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ثم تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص واسئله ان يتقبل منك وهاتان الركعتان هما
الفريضة ليس يكره ان يصليهما في اي الساعات شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها ولا يؤخرهما ساعة تطوف وتفرغ فصلهما وغيره من النصوص بل في كشف
اللثام نسبة ذلك الى الاخبار الكثيرة ولعله يريد ما نسمعه منها انشاء الله في وجوب كونهما في المقام وفي قضائهما وغير ذلك وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور
كدليله الذي هو الاصل المقطوع بما عرفت بعد تسليم جريانه هنا وعدم تعين الاية لهذا المعنى الذي قد سمعت القراين على ذلك النافية لاحتمال ارادة موضع
الدعاء من المصلى والقبلة كون المراد بالمقام هو الحرم كله او مع ساير المشاعر وقوله للاعرابي الذي قال له هل علي غيرها يعني الخمس لا الا ان تطوع المحمول لعله
وجوبهما وعمرة عليه وقول ابي جعفر ع لزرارة في الحسن فرض الله الصلوة وسن رسول الله ص عشرة اوجه صلوة السفر وصلوة الحضر وصلوة الخوف على ثلثة اوجه
وصلوة كسوف الشمس والقمر وصلوة العيدين وصلوة الاستسقاء والصلوة على الميت المحمول كسابقه على ما في كشف اللثام لكون المراد ما شرع من الصلوة بنفسها
لا تابعة للطواف وغيره على انه عام او مطلق يحكم عليه ما عرفت كما هو واضح ثم لا يخفى عليك دلالة الحسن المزبور على استحباب قرائة التوحيد في الاولى منهما والجحد في الثانية
بل في المدارك انه المشهور وبه صرح الفاضل في كره وغيره بل في الاول منهما انه رواه العامة عن النبي ص نعم في الثاني منهما كالدروس انه روي العكس الا انا لم نتحققه وان حكي القول
به في المدارك عن الشيخ في يه وفي باب الزيارة دون باب الطواف الذي صرح فيه بما سمعت ولا ريب في ان الاولى حمل الاطلاق في بعض النصوص على الحسن المزبور المعتضد بالاخبار

الدعاء بعدهما كما اشار اليه من قال والدعاء بالماثور او بما سنح والله العالم ولو نسيهما وجب عليه الرجوع بلا خلاف اجده فيه الا ما يحكى عن الصدوق من الميل الى الصلوة بها حيث يذكر بل في كشف اللثام الاجماع عليه كما هو الظاهر ولعله كذلك لاصالة عدم السقوط مع التمكن من الاتيان بالمامور به على وجهه وصحيح ابن مسلم عن احدهما قال سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل ايضا لذلك الطواف حتى ذكر وهو بالابطح قال يرجع الى المقام فيصلي ركعتين وخبر عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء فلم يصل الركعتين حتى ذكر بالابطح يصلي اربع ركعات قال يرجع فيصلي عند المقام اربعا ومرسل الطبرسي في المحكي عن مجمعه عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يطوف بالبيت طواف الفريضة ونسي ان يصلي الركعتين عند مقام ابرهيم ع فقال يصليهما ولو بعد ايام لان الله تعالى يقول واتخذوا الاية وعن العياشي روايته لكن وجهل ان يصلي وغيرها من النصوص نعم لو شق عليه الرجوع فصلاهما او تعذر قضاهما حيث ذكر كما في عد ونع ومحكي يب والاستبصار ولعله المراد من التعذر في محكي ية وكه وئر والمهذب والجامع لقاعدة الحرج ولليسر المشار اليها في صحيح ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى حتى ارتحل قال ان كان ارتحل فاني لا اشق عليه ولا امره ان يرجع ولكن يصلي حيث يذكر المحمول عليه خبر ابي الصباح سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يصلي الركعتين عند مقام ابرهيم ع في طواف الحج والعمرة فقال ان كان بالبلد صلى ركعتين عند مقام ابرهيم ع فان الله تعالى يقول واتخذوا والخ وان كان قد ارتحل فلا امره ان يرجع بل وحسن معوية قلت لابي عبد الله ع رجل نسي الركعتين خلف مقام ابرهيم ع فلم يذكر حتى ارتحل من مكة قال فليصلهما حيث ذكر وان ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيهما بل وخبر عمر بن البراء عنه ايضا فيمن نسي ركعتي طواف الفريضة حتى اتى منى انه رخص له ان يصليهما بمنى وخبر ابرهيم بن المثنى وحنان قالا طفنا بالبيت طواف النساء ونسينا الركعتين فلما صرنا بمنى ذكرناهما فاتينا ابا عبد الله ع فسئلناه فقال صليهما بمنى وخبر عمر بن يزيد عنه ايضا سئله عن رجل نسي الركعتين ركعتي الفريضة عند مقام ابرهيم ع حتى اتى منى قال يصليهما بمنى وخبر هاشم بن المثنى قال نسيت ان اصلي الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت الى منى فرجعت الى مكة فصليتهما ثم عدت الى منى فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال افلا صليتهما حيث ذكرت وبما حمل على الندب وخبر حنان بن سدير قال زرت فنسيت ركعتي الطواف فاتيت ابا عبد الله ع وهو بقرن الثعالب فسئلته فقال صل في مكانك ولعله لذا وسابقه غيرهما حكى عن الصدوق من الميل الى قضائهما حيث يذكر مطلقا لكنه مناف لما عرفته من النص والفتوى فالاولى الجمع بما عرفت نصوصا بعد ما قيل من قصورها جملة عن التخصيص بل ضعف بعضها سندا وجبهها لا لبعد احتمال التقييد المزبور الذي هو اولى من الجمع بحمل الدال على التقييد على الاستحباب وبقاء المطلق على حاله المعلوم منه رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز مضافا الى الاعتضاد بالشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا بل هي كذلك كما عرفت مع بكثرة النصوص المزبورة وصحيحها وتضمن جملة منها تعليل الامر بالرجوع بقوله تعالى واتخذوا والامر للوجوب قطعا فلا محيص عن تارك عصره من الميل الى الجواز قضائهما حيث ذكر مطلقا تمسكا ببعض من النصوص في غير محله ومنه يعلم النظر فيما في ئر من انه لو نسي الركعتين رجع الى المقام فان تعذر بحيث شاء من الحرم فان تعذر بحيث امكن من البقاع ضرورة عدم موافقه على هذا التفصيل ولا دليل كما اعترف به بعضهم وفي ئر جواز الاستنابة فيهما ان خرج وشق عليه الرجوع وكذا في كره ان صلاهما في غير المقام ناسيا ثم لم يتمكن من الرجوع ولعله لجواز الاستنابة فيهما تبعا للطواف فكذا وحدهما ولصحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع فيمن نسي ركعتي الطواف حتى ارتحل من مكة قال ان كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما او يامر بعض الناس فليصلهما عنه وخبره الاخر عنه ايضا من نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضي او يقضي عنه وليه او رجل من المسلمين وخبر ابن مسكان قال حدثني من سئله عن الرجل ينسى ركعتي طواف الفريضة حتى يخرج فقال يوكل قال ابن مسكان وفي حديث اخر ان كان جاوز ميقات اهل ارضه فليرجع وليصلهما فان الله تعالى يقول واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وخبر محمد بن مسلم سئل احدهما ع عن نسي ان يصلي الركعتين فقال يصلي عنه لكن الجميع كما ترى لا يقتضي شيء منها بما ذكره كالمحكي عن ظ ط من الاستنابة اذا خرج مع تعذر الرجوع بل في خبري ابن يزيد ومسلم منها ارادة ما ذكره المص والفاضل والشيخ وبنو حمزة وادريس وسعيد من انه لو مات ولم يصلهما قضاهما الولي عنه مضافا الى عموم ما دل على قضاء الصلوة الفائتة عنه بل هما اولى بذلك باعتبار شرعية النيابة فيهما في حيوة المنوب عنه ولو تبعا للطواف بل قد يظهر من خبر ابن يزيد منها جواز قضاء غير الولي مع وجوده ولا باس به وان كان الاحوط خلافه ولو ترك معها الطواف ففي ئر في جوابه على ما ينبغي في الطواف او يستنيب عليها معا من مات وجهان ولعل وجوبها عليه منهم اقوى لعموم قضاء ما فاته من الصلوة الواجبة اما الطواف فلا يجب عليه قضاؤه عنه وان كان بحكم الصلوة قلت قد يمنع فيما يأتي عند تعرض المسئلة نسيان الطواف من النصوص ما ينافي ذلك والله العالم والجاهل كالناسي في الحكم المذكور لقول احدهما ع في صحيح جميل ان الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابرهيم ع بمنزلة الناسي مضافا الى اطلاق بعض النصوص وخبر العياشي السابق اما العامد ففي ك ان الاصحاب لم يتعرضوا لذكره والذي تقتضيه الاصل انه يجب عليه العود مع الامكان ومع التعذر يصليهما حيث امكن وفي ك بعد ان حكى ذلك عنه قال لا ريب ان مقتضى الاصل وجوب العود مع الامكان وانما الكلام في الاكتفاء بصلوتهما حيث امكن مع التعذر او بقائهما في الذمة الى ان يحصل التمكن منهما في محلهما وكذا الاشكال في صحة الافعال المتاخرة عنهما من الاتيان بهما ومن عدم وقوعها على الوجه المامور به وتبعه في الرياض قلت قد يقال بتناول صحيح الجاهل الشامل للمقصر الذي هو كالعامد كما انه قد يقوى بان الادلة المزبورة خصوصا الاية وما اشتمل على الاسند لال بها من النصوص انما دلت على وجوبهما بعد الطواف لا اشتراط صحته بهما ولذا كان لو تركهما في الطواف لم يؤمر باعادة السعي وغيره من الافعال لناسيهما والجاهل بهما فلا حرج في عدم فعلهما بعد الطواف عمدا الا الاثم ووجوب قضائهما كما ذكره ثاني الشهيدين لا بطلان ما تعقبهما من الافعال وجعلهما في المتن من لوازم الطواف اعم من ذلك والله العالم

مسائل ست

الاولى

الزيادة عمدا على سبع في الطواف الواجب محظورة ومبطلة على الاظهر كما عن ئر والانتصار والجمل والعقود والمهذب بل في ك انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي كشف اللثام انه المشهور وهو كذلك مع نيته في الابتداء على وجه الادخال في الكيفية ضرورة كونه تشريعا ومنافيا لما امر به الشارع فهو كمن نوى صوم الوصال مثلا بل في كشف اللثام وكذا لو نواها في الاثناء لانه لم يستدم النية الصحيحة ولا حكمها وفيه ان ذلك غير مناف لاستدامة النية على سبع وان نوى الزيادة عليها واما اذا تعمد فعلها من غير ان يكون

لتلك النية في الابتداء او في الاثناء فان تعمد فعلها لا من هذا الطواف ففي كشف اللثام عدم البطلان ظاهر لانه فعل خارج وقع بعد الطواف وعن طواف اخر وان تعمدها من هذا الطواف فظاهر ما سمعته من المشهور البطلان لانه كزيادة ركعة في الصلوة لعموم الطواف بالبيت صلوة وقول ابي الحسن ع في خبر عبد الله محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة المفروضة اذا زدت عليها فاذا زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي لخروجه عن الهيئة التي فعلها النبي صلى الله عليه وآله مع وجوب التاسي وقوله خذوا عني مناسككم ولخبر ابي بصير سئل الصادق ع عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط قال يعيد حتى يستتمه ولكن نوقش بكون الاول قياسا محضا على انه ليس كزيادة ركعة في الصلوة بل مثل فعلها بعد الفراغ ومنع خروجه عن الهيئة المعهودة ضرورة كون الزيادة انما يتحقق من بعد اكمله فعلها لا يقتضي الخروج فضلا عن البطلان للاصل وغيره ولو سلم فانما هو تشريع محرم خارج عن العبادة وبالطعن في سند الخبرين المحتملين لنية الزيادة اول الطواف واثنائه بناء على ما سمعته من كشف اللثام بل قد يحتمل الثاني منهما ارادة اتمام طواف اخر كما يشعر به قوله يستتمه على انه انما يدل على تحريم زيادة الشوط كل ذلك مضافا الى الاصل واطلاق صحيح ابن مسلم عن احدهما ع سئله عن رجل طاف طواف الفريضة ثمانية اشواط قال يضيف اليها ستة ونحوه غيره لكن قد يدفع جميع ذلك بظهور الخبرين المنجبرين بما سمعته بل يؤيد ارادة اعادة ذلك الطواف من قوله يستتمه رواية في حتى يثبته وهو كالصريح في ارادة الطواف الاول وصحيح ابن مسلم وغيره محمول على الزيادة سهوا او مع نية طواف ثان بل في كشف اللثام او تعمد الشوط من طواف الاول مع جهل الحكم او الغفلة عنه ومقتضاه معذورية الجاهل كالناسي وهو مشكل مع فرض الاتيان به في اول النية بل والاثناء على ما ذكره من كونه كالابتداء ضرورة اقتضاء ما سمعته البطلان على تقدير الجهل والعمد بل لعل اطلاق نحو عبارة المتن يقتضي ذلك ايضا كالخبرين الذين مقتضاهما البطلان حتى في الزيادة المتاخرة عن الاكمال نحو العالم بل في ك التصريح بان الجاهل هنا كالعالم ثم ان الظاهر من الخبرين المزبورين والفتاوى اعادة الطواف من راس لا الشوط خاصة وهو كذلك كما صرح به غير واحد هذا كله في طواف الفريضة اما الزيادة عمدا في طواف النافلة ففي عد كالمتن مكروهة ولكن لا اعرف وجهه مع فرض كون المراد ما ذكرناه من الزيادة المحرمة في الطواف الواجب حتى المتاخرة لكن بنية انها زيادة في الطواف ضرورة كون الحرمة في الجميع للتشريع ونحو الاولى انما هو في غير الفرض كما ستعرفه انشاء الله الا ان يريد حرمة الزيادة في الفريضة وان لم تكن على جهة التشريع وكراهتها في النافلة وان المراد من الزيادة في النافلة خصوص القران الذي صرح في نع بكراهته في طواف النافلة بمعنى عدم الفصل بين الطوافين مثلا بالصلوة كما صرح به غير واحد بل في محكي المنتهى نفي الخلاف بل هو المراد بما عن يه والانتصار ويب والاستبصار من ان الافضل تركه لقول ابي جعفر ع في خبر زرارة المروي في مستطرفات ئر عن كتاب حريز لا قران بين اسبوعين في فريضة ونافلة واطلاق خبر البزنطي سئل رجل ابا الحسن ع عن الرجل يطوف الاسباع جميعا فيقرن فقال لا الا الاسبوع ووكعتان وانما قرن ابو الحسن ع لانه كان يطوف مع محمد بن ابرهيم لحال التقية وقوله في خبر علي بن ابي حمزة لا تقرن بين اسبوعين المحمول على ارادة الكراهة من النهي فيه ولو لنفي الخلاف في الجواز الذي سمعته من المنتهى الذي يشهد له التتبع مضافا الى قول الصادق ع في صحيح زرارة انما يكره ان يجمع الرجل بين الاسبوعين والطوافين في الفريضة فاما في النافلة فلا باس وفي خبر عمر بن يزيد انما يكره القران في الفريضة فاما النافلة فلا والله ما به باس بناء على ارادة الحرمة من الكراهة المزبورة ولتنجيه نفي الباس عنه في النافلة الظاهر في عدمها فيها بقرينة المقابلة مع ان الكراهة يجمع عليها وخبر زرارة ربما طفت مع ابي جعفر ع وهو ممسك بيدي الطوافين والثلاثة ثم ينصرف يصلي الركعات ستا وخبره الاخر طفت مع ابي جعفر ع ثلثة عشر اسبوعا قرنها جميعا وهو اخذ بيدي ثم خرج فتنحى ناحية فصلى ستا وعشرين ركعة وصليت معه وخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سئل اخاه موسى ع عن الرجل يطوف السبوع والسبوعين فلا يصلي ركعتين حتى يبدو له ان يطوف اسبوعا اخر هل يصلح ذلك قال لا يصلح له حتى يصلي ركعتي اسبوع الاول ثم يطوف ما احب وخبره الاخر عنه ايضا سئلته عن الرجل هل يصلح له ان يطوف طوافين والثلثة ولا يفرق بينهما بالصلوة حتى يصلي بينها جميعا قال لا باس غير انه يسلم في كل ركعتين وخبره الاخر عنه ايضا المشتمل على شيء كذلك وغير ذلك من النصوص الدالة على الجواز والكراهة المحمولة بقرائن عديدة على ارادة النافلة ومنه مضافا الى النصوص السابقة يظهر الوجه في عدم جوازه في الفريضة كما عن يه وكره ويب والجمل والعقود والمهذب والجامع بل عن كره نسبته الى اكثر علمائنا خلافا لما عن الانتصار ئر والمخ من الكراهة للاصل المقطوع بما عرفت وللخبرين المزبورين اللذين قد عرفت ارادة الحرمة من الكراهة فيهما والا لكانت منفية عنه في النافلة والاجماع على خلافه بل ربما قيل انه لولا ذلك لكان المنع عنه فيها كالفريضة في غاية القوة لما سمعته من النهي عنه في النصوص السابقة الذي يقصر الخبران المزبوران من صرفه عن ظاهره خصوصا بعد قوة احتمال التقية فيهما كما سمعه الاشارة اليه في خبر البزنطي ونحوه خبر علي بن ابي حمزة سألت ابا الحسن ع عن الرجل يطوف بين اسبوعين فقال ان شئت رويت لك عن اهل مكة فقلت لا والله ما لي في ذلك حاجة جعلت فداك ولكن ارو لي ما ادين الله عز وجل به فقال لا تقرن بين اسبوعين كلما طفت اسبوعا فصل ركعتين وان كان هو خاليا عن الثمرة بعد ما عرفت من الاجماع وغيره مما يقتضي ارادة الاعم من الكراهة والحرمة من ذلك ونحوه بل في نع والتنقيح البطلان معها في الفريضة على الاشهر قال في الاول والقران مبطل في الفريضة على الاشهر ومكروه في النافلة وان كانوا لم يحققوا ذلك بل في الرياض انا لم نقف على نص ولا فتوى يتضمن الحكم بالابطال وانما غايتها النهي عن القران وغاية التحريم وهو لا يستلزم بطلان الطواف الاول اذا كان فريضة وبطلانهما معا كما هو ظ العبارة وغيرها لتعلق النهي بنفس العبادة ح ويدل على البطلان ح زيادة على ذلك الاخبار الدالة على فورية صلوة الطواف وانها يجب ساعة الفراغ منه لا يؤخر بناء على ما قررناه في الاصول من استلزام الامر بشيئين متضايقين في وقت مضيق لواحد منهما فلت قد بينا من بعد الاغضاء عما ذكره اخيرا الذي هو مع انه غير تام في نفسه كما حققناه في محله لا يتم في حال الغفلة والنسيان للصلوة لصدق اسم القران عليهما معا والنهي في العبادة وان كان لخارج ظاهر في الفساد كما هو واضح وح يتجه البطلان فيهما والله العالم ومن الغريب ما في كشف اللثام من حمل عبارة نع على ارادة الزيادة على السبعة شوطا او ازيد على نية الدخول في ذلك الطواف لا استيناف اخر فانه المبطل وقد اطلق على هذا المعنى في كره وهي وخلط فيها بينه وبين المعنى الاول فنفي هي لا يجوز الزيادة على سبعة اشواط في الطواف الفريضة فلو طاف ثمانية عمدا اعاد وان كان سهوا استحب له ان يتم اربعة عشر شوطا وبالجملة القران في طواف الفريضة لا يجوز عند اكثر علمائنا لما سلف بانه ع لم يفعله فلا يجوز لقوله ع خذوا عني مناسككم وبانها فريضة ذات عدد فلا يجوز الزيادة عليها كالصلوة ولما مر من قول الصادق ع في خبر ابي بصير فيمن طاف ثمانية اعاد حتى يستتمه ثم قال ويدل على المنع من القران

وذكر خبري ابن يقطين وعلي بن ابي حمزة ثم قال في فروع المسئلة هل القران في طواف الفريضة محرم ام لا قال الشيخ لا يجوز وهو كما يحتمل التحريم يحتمل الكراهة لكنه
احتمال بعيد لان ابن ادريس نص انه مكروه شديد الكراهة وقد يعبر عن مثل هذا بقولنا لا يجوز وكلام الشيخ في الاستبصار يعطي الكراهة وفي المنتهى ذكره لا يجوز
القران في طواف الفريضة عند اكثر علمائنا لان النبي ص لم يفعله فلا يجوز فعله لقوله ع خذوا ولانها فريضة ذات عدد فلا يجوز الزيادة عليه كالصلوة و
لان الكاظم ع سئل عن الرجل يطوف يقرن بين اسبوعين فقال كلما طفت اسبوعا فصل ركعتين وذلك كله كما ترى لا شهادة فيه على ما ذكره من التاويل
بل نفي المنافاة في الادلة على عنوان القران وعلى كل حال فان فعله في النافلة استحب له الانصراف على الوتر فيقرن بين ثلثة او خمسة او سبعة كما صرح به
الفاضل والشيخ ويحيى بن سعيد بل عن الفاضل كراهة الانصراف على شفع لخبر طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه ع انه كان يكره ان ينصرف في الطواف الا على وتر
من طوافه والله العالم المسئلة **الثانية** قد تقدم ان الطهارة من الحدث شرط في الواجب دون الندب حتى انه يجوز ابتداء المندوب مع عدم الطهارة
وان كانت الطهارة افضل لكن لا يصلي بدونها فلاحظ وتامل المسئلة **الثالثة** المشهور انه يجب ان يصلي ركعتي الطواف الواجب في المقام للتاسي
والاية والمستفيض من النصوص والمتواتر والمقطوع بمضمونه والمراد به حيث هو الان لا حيث كان على عهد ابرهيم ع ثم على عهد النبي ص على ما سمعته في
بعض الاخبار الصحيح ابرهيم بن ابي محمود سئل الرضا ع اصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد رسول الله ص قال حيث
هو الساعة ولانه المفهوم من غيره من النصوص المتضمنة للصلوة فيه كمرسل صفوان الذي هو من اصحاب الاجماع عن الصادق ع ليس لاحد ان يصلي ركعتي
طواف الفريضة الا خلف المقام لقول الله عز وجل واتخذوا الاية فان صليتها في غيره اعاد الصلوة وخبر عبد الله بن مسكان الذي هو من اصحاب الاجماع ايضا
عن ابي عبد الله الابزاري عن الصادق ع سئلته عن رجل نسي فصلى ركعتي طواف الفريضة في الحجر قال يعيدهما خلف المقام لان الله يقول واتخذوا الاية يعني ركعتي طواف
الفريضة وصحيح الحلبي عنه ايضا انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين
خلف المقام الخبر وصحيح ابرهيم بن مسلم عن احدهما ع المتقدم انفا المشتمل على قوله يرجع الى المقام فيصلي ركعتين وحسن معوية بن عمار عن الصادق ع المتقدم ايضا اذا
فرغت عن طوافك فائت مقام ابرهيم فصل ركعتين واجعله اماما الخبر وغير ذلك من النصوص الدالة على انه لا يجوز في غيره خلافا لما عن ق من جواز فعلهما في غيره بل عنه
نفي الخلاف عن اجزاء الصلوة في غيره وعدم وجوب الاعادة وما عن الصدوقين من جواز صلوتهما في خصوص طواف النساء في ساير مواضع المسجد ان كنا لم نعثر على
ما يدل على الفرق بينه وبين غيره كما اعترف به في كشف اللثام قال الا رواية عن الرضا ع والظاهر ارادته ما عن الفقه المنسوب الى الرضا ع حيث قال بعد ذكر
المواضع التي يستحب الصلوة بها وترتيبها في الفضل ما دونه وما قرب من البيت فهو افضل الا انه لا يجوز ان يصلي ركعتي طواف الحج والعمرة الا خلف المقام
حيث هو الساعة ولا باس بان يصلي ركعتين لطواف النساء وغيره حيث شئت من المسجد الحرام الا انه مع عدم ثبوت نسبته عندنا لا يصلح مخصصا للنصوص المزبورة
نعم قد ينساق للاول بالاصل بعد عدم نصوصية الاية فيه لانها ان كانت من قبيل اتخاذ الخاتم من الفضة كما هو الظاهر او كانت من فيها بمعنى في لزم ان يراد
بالمقام المسجد او الحرم والا وجب فعل الصلوة على الحجر نفسه وان اريد الاتصال والقرب بالمقام الصخرة فالمسجد كله قريب وان وجب الاقرب فالاقرب لزم ان
يكون الواجب في عهده ص عند الكعبة لكون المقام عندها وكذا عند ظهور القائم ع وكذا كلما نقل الى مكان وجبت الصلوة فيه ولعله لا قائل به وفيه انه بعد
تسليمه لا ينافي الظهور الذي عليه المدار في اثبات المطلوب خصوصا بعد ما ورد من نزول الاية عند فعلها الذي هو كالتفسير لها وما ورد من الاستدلال بها
في النصوص مضافا الى قاعدة الانتقال الى اقرب المجازات مع تعذر الحقيقة وامكان منع عدم القائل به بعد عدم تعرض احد له وغير ذلك واطلاق بعض
النصوص السابقة فعلها في مكانه الذي قد عرفت المراد به مع اختصاصه بالناسي وحمل غيره عليه قياس يقتضي جواز فعلها اختيارا في غير المسجد لا يقول
به الخصم واشعار لفظ لا ينبغي في خبر زرارة الاتي الذي يراد منه الحرمة ولو بقرينة ما سمعته من النصوص والفتاوى كما ترى ونفي الخلاف في ق عن الاجزاء مع
كونه موهونا بما سمعت معارض بما سمعت مع رجحانها عليه من وجوه وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور بعد ما سمعت من النصوص والفتاوى نعم
الكلام فيما سمعته من المتن تبعا للمقنعة بقوله فان منعه زحام صلى وراءه او الى احد جانبيه مع ان الموجود في النصوص الصلوة عند المقام وخلفه وجعله اماما بل مقتضى
تحكيم النص على الاطلاق الاول تعين كونها خلفه كما عن الصدوقين وابي علي والشيخ في المصباح ومختصره والقاضي في المهذب بل في س معظم الاخبار وكلام الاصحاب ليس فيها
الصلوة في المقام بل عنده او خلفه وعن الصادق ع ليس لاحد ان يصليهما الا خلف المقام واما تعبير بعض الفقهاء ان الصلوة في المقام فهو مجاز تسمية لما حول المقام
باسمه اذ القطع بان الصخرة التي فيها اثر قدمي ابرهيم ع لا يصلى عليها ولا خلاف في عدم جواز التقدم عليها والمنع من استدبارها ومنه يعلم النظر فيما في كشف اللثام
من انه لا باس عندك بارادة نفس الصخرة وحقيقة الظرفية بمعنى انه ان امكن الصلوة على نفسها فعل لظاهر الاية فان لم يتمكن كما هو الواقع في هذه الازمنة صلى خلفه
او الى جانبيه مضافا الى عدم وقوع ذلك من النبي ص وغيره بل قد سمعت ان الواقع خلافه من الصلوة خلفه وجعله اماما وانه صلى الله عليه وآله قرا الاية بعد ان فعل
مشيرا بذلك الى كونه المراد منها كما ان المحكي عن ابرهيم ع انه جعله بعد نزول الاية من الله تعالى في الصخرة قبلة للصلوة وعلى كل حال فقد عبر بايقاع الركعتين في المقام
في يه وط والوسيلة والتذكرة وعد ذكره وير والتبصرة ود وهي ولعل المراد عنده كما في جملة من النصوص وعكسه به في الاقتصاد والجمل والعقود وجمل العلم والعمل
وشرحه والجامع ويشهد له ما عن هي ذكره من الاستدلال على الصلوة فيه بنصوص عنده وخلفه لكن قد يشكل ذلك في عبارة المص والفاضل ونحوهما مما اشترط
فيه الصلوة خلفه او احد جانبيه بالزحام وكذا عن له لكن فيها او بحذائه نحو ما عن يه وط وير ومع او بجانبه وفي فع وعن يه ان زوحم صلى حياله وعن الاقتصاد يصلي
عند المقام او حيث يقرب منه بالجملة لا وجه لاشتراط الصلوة خلفه بذلك ضرورة جوازه اختيارا بل مقتضى الجمع بين النصوص تعينه كما عرفت اللهم الا ان يريد
التباعد الذي يخرج عن صدق انه عنده كما يومي اليه استدلاله على ذلك بخبر الحسين بن عثمان الصحيح في ق والضعيف في يب رايت ابا الحسن موسى ع يصلي ركعتي طواف
الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد وفي يب قريبا من الظلال لكثرة الناس واما احتمال كون المراد بالمقام في كلام من عرفت البنيان الموجود الان لكن

كاد يكون حقيقة عرفية باعتبار اشتماله عليه فهو مع بعده عن النصوص خصوصا صحيح ابرهيم بن ابي محمود السابق منها وان صح الظرفية المكانية لكن لا يبقى للشرط
المزبور الا على التاويل المذكور كل ذلك مع انه لم نقف على ما يدل على الصلوة في احد جانبيه في حال التباعد لعله لذا قال في فع ويحكي بها ما سمعت بل قد
سمعت ان مقتضى الجمع بين اطلاق الاية وخصوص عنده وبين نصوص الخلف تعين الخلف في حال الاختيار ايضا فضلا عن حال الاضطرار الخارج عن صدق
عنده والاتخاذ منه مصلى المراد بمن فيه اما الاتصال او الابتدائية على معنى ابتداء المصلى منه او اتخاذه منه بكونه بحياله او ان المراد منه نحو قولهم اتخذت
من فلان صديقا او صاحبا ووهب الله لي من فلان اخا مشفقا فان الصلوة الى احد الجانبين في حال التباعد خارج عن ذلك كله اما الخلف فيما سمعته من
الصحيح المزبور على انه ينبغي تقييد ذلك بما اذا ضاق الوقت والا فالمتجه وجوب الانتظار وفعل ابي الحسن ع لا اطلاق فيه وبذلك كله اتضح لك ان الاولى
والاحوط الصلوة خلفه سواء كان هو الصخرة او البناء وفي حال الاختيار والاضطرار مراعيا ضيق الوقت في الثاني الخارج عن صدق اسم عنده والله
العالم هذا كله في طواف الفريضة واما النافلة فيجوز ايقاعهما فيها في المسجد حيث شاء كما نص عليه غير واحد بل لم اجد فيه خلافا صريحا نصا وفتوى
للاصل والنصوص منها قول احدهما ع في خبر زرارة لا ينبغي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا عند مقام ابرهيم ع واما التطوع فحيث شئت من المسجد و
منها قول الباقر ع في خبر اسحق بن عمار من طاف بهذا البيت اسبوعا وصلى ركعتين في اي جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة الاف حسنة المراد به
النافلة بل في ظ المروي عن قرب الاسناد سئلته عن الرجل يطوف بعد الفجر فيصلي الركعتين خارج المسجد قال يصلي بمكة لا يخرج منها الا ان ينسى فيصلي اذا رجع
في المسجد اي ساعة احب ركعتي ذلك الطواف جواز صلوة الركعتين خارج المسجد بمكة على الاطلاق ولم ار مفتيا به فالعمل به مشكل ولو صح سنده لقصوره
عن معارضة غيره مما دل على صلوتهما فيه والله العالم المسئلة **الرابعة** من طاف وعلى بدنه نجاسة او في ثوب نجس مع العلم بها وبالحكم لم يصح طوافه بلا خلاف
بين القائلين بالشرطية بل ولا اشكال ضرورة اقتضاء النهي في العبادة الفساد فيعيد الطواف بعد ازالة النجاسة كالصلوة المشبه بها الطواف وان لم يعلم
بها ابتداء ولكن يعلم في اثناء طوافه ازاله اي الثوب مع وجود ساتر غيره او ازال النجاسة وعلى كل حال فالمراد دفع النجاسة وتم طوافه كما صرح به غير واحد
لعله لاطلاق المرسل رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلوة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزاه الطواف ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر كاطلاق خبر يونس بن يعقوب
سئل الصادق ع عن الرجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي يرى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه المؤيد
بخبر حبيب بن مظاهر قال ابتدأت في طواف الفريضة فطفت شوطا فاذا انسان قد اصاب انفي فادماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف
فذكرت ذلك لابي عبد الله ع فقال بئسما صنعت كان ينبغي لك ان تبني على ما طفت اما انه ليس عليك شيء فانه وان لم يكن في الجاهل بها الا انه مثله
في اختصاص التكليف بحال العلم بناء على ما ستعرف وبقاعدة الاجزاء فيما وقع حال عدم العلم بعد عدم ثبوت الشرطية ازيد من حال العلم كعدم ثبوت
البطلان بالفصل المزبور بل مقتضى الاطلاقات الصحة مضافا الى الخبرين المزبورين بل مقتضى اطلاق الاول منهما عدم الفرق بين ما لو علم بالنجاسة قبل
الشروع فيه ثم نسيها اولا ثم ضاق الوقت ولا مؤيدا برفع النسيان عن الامة وباصالة البرائة وغير ذلك بل عن الفاضل في كره الاقتصار على صورة الازالة
بل في الرياض ان اطلاقها كالعبارة وغيرها من عباير الجماعة تقتضي عدم الفرق بين ما اذا توقفت الازالة على فعل يستدعي قطع الطواف وعدمه ولا بين ان
يقع العلم بعد تجاوز النصف وقبله وهو نص الاخير خلافا للشهيد فجزما بوجوب الاستيناف ان توقفت الازالة على فعل يستدعي قطع الطواف ولما يكمل اربعة
اشواط وقيل نظرا الى ثبوت ذلك مع الحدث في اثناء الطواف والحكم في المسئلتين واحد وفيه نظر والاجود الاستدلال بعموم ما دل على ان قطع الطواف قبل تجاوز
الاربعة يوجب الاستيناف كما في الاستيناف ولا معارض له صريحا سوى الخبر الاخير وهو قاصر سندا فيشكل تخصيصه به وكذا الخبران الاولان مضافا الى عدم صراحتهما
واحتمالها التقييد بصورة التجاوز كما يمكن تقييد ذلك العموم بغير موردهما وبالجملة فان التعارض بينهما من وجه والاولى تقييد هذين بذلك لقصور السند لكن
يمكن جبر القصور بعمل المشهور وبالموافقة للاصل فان الاصل بقاء صحة ما فعل وعدم وجوب الاستيناف مع تامل ما في ذلك العموم فانما غايته الاطلاق الغير المتبادر
منه محل النزاع ولعل هذا اظهر سيما مع اعتضاده بصريح ما مر من الخبر المعتبر نعم قلت لا يخفى عليك ان الخبرين المزبورين لم يدلا الا على عدم قدح تخلل مقدار
زوال النجاسة ثم العود للطواف في فوات الموالاة بل لا دلالة في شيء منهما على عدم الباس حتى لو كان في ايام فضلا عن وقوع الحدث ونحوه مما ستعرفه ان شاء الله في مسئلة
التجاوز ولذا اطلق المص وغيره الحكم هنا من غير اشارة الى تلك المسئلة ومن الغريب دعوى تناول عمل المشهور لذلك فالتحقيق الاقتصار فيما نحن فيه على عدم قدح تخلل
ازالة النجاسة او نزع الثوب النجس ونحو ذلك على حسب ما هو متعارف معتاد في نحو ذلك اما اذا احتيج مع ذلك الى حال ينقطع به الطواف خارج عن المعتاد
فحكمه ما تسمعه ان شاء الله من التفصيل الاتي ومن جميع ما ذكرنا يعلم النظر فيما في س قال ولو طاف في ثوب نجس او على بدنه نجاسة اعاد مع التعمد والنسيان ولو لم يعلم
حتى فرغ صح ولو علم في الاثناء ازالها واتم ان بلغ الاربعة والا استانف وفيه كيف كان فلو لم يعلم بالنجاسة حتى فرغ كان طوافه ماضيا بلا خلاف اجده فيه بل ولا
اشكال لما سمعته من القاعدة مضافا الى كونه كالصلوة التي قد عرفت حكمها كذلك على الاصح ولا ينافي ذلك الاختلاف بينهما في صورة النسيان التي قد يشكل في
شمول التشبيه لها مع اقتضاء اطلاق الدليل ذلك على ان الاحوط ايضا اعتبار المساواة فيها والى مرسل البزنطي انه سئل الصادق ع عن رجل في ثوبه دم مما
لا يجوز الصلوة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزاه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر المنزل على حال الجهل بها لما سمعته في العامد اما جاهل الحكم فالحقه
بعضهم بجاهل الموضوع لكنه لا يخلو من نظر وان كان قد يقال بشمول المرسل المزبور له مضافا الى امكان استفادة اصالة معذورية الجاهل بالحكم في الحج كالناسي
ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه المسئلة **الخامسة** يجوز ان يصلي ركعتي طواف الفريضة ولو في الاوقات التي تكره لابتداء النوافل بلا خلاف ولا اشكال للاطلاق
الادلة وخصوص قول الصادق ع في صحيح ابن عمار السابق وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره ان تصليهما في اي الساعات شئت عند طلوع الشمس وعند
غروبها ولا تؤخرهما ساعة تطوف وتفرغ فصلهما وقول ابي جعفر ع في صحيح زرارة اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك متى ما ذكرتها اديتها

وصلوة ركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت وحسن فاعة سئل الصادق ع عن الرجل يطوف الطواف الواجب بعد العصر ايصلي ركعتين حين
يفرغ من طوافه قال نعم ما بلغك قول رسول الله يا بني عبد المطلب لا تمنعوا الناس من الصلوة بعد العصر فتمنعوهم من الطواف وح فاني محمد بن مسلم سئلت ابا جعفر ع
عن ركعتي طواف الفريضة فقال وقتهما اذا فرغت من طوافك واكرهه عند اصفرار الشمس وعند طلوعها وصحيحة الاخر سئل احدهما ع عن الرجل يدخل مكة بعد الغداة
او بعد العصر قال يطوف ويصلي الركعتين ما لم يكن عند طلوع الشمس او عند احمرارها ويحمل على التقية فلا ينافيه ما في الموثق كالصحيح ما رايت الناس اخذوا عن الحسن و
الحسين عليهما السلام الا الصلوة بعد العصر وبعد الغداة في طواف الفريضة لظهوره في موافقة العامة لنا في هذه المسئلة اقتداء بهما عليهما السلام اذ يمكن
الجواب عن ذلك بامكان الفرق بين فعلهم وفعلنا المحمول عندهم على الجواز مطلقا او على غير ذلك كما اشار اليه الرضا ع في الصحيح الاتي بل يمكن حمل الثاني منهما على طواف
النافلة الذي قد يظهر من المص وغيره كراهة صلوة ركعتيه في الاوقات المزبورة بل عن الشيخ وغيره التصريح به وان كان هي من ذوات الاسباب التي لا يكره فعلها
في الاوقات المزبورة بخلاف المبتدأة لكن لعله منافي الصحيح بن بزيع سئلت الرضا ع عن صلوة طواف التطوع بعد العصر فقال لا فذكرت له قول بعض ابائه ان الناس لم
ياخذوا عن الحسن والحسين عليهما السلام الا الصلوة بعد العصر بمكة فقال نعم ولكن اذا رايت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه فقلت ان هؤلاء يفعلون فقال
لستم مثلهم واما خبر بن يقطين سألت ابا الحسن ع عن الذي يطوف بعد الغداة او بعد العصر وهو في وقت الصلوة ايصلي ركعات الطواف نافلة كانت او فريضة
قال لا فيمكن ان يكون الوجه فيه ان المفروض فيه حضور وقت الفريضة التي هي اولى بالتقديم بل يجب تقديمها على ركعتي طواف النافلة بناء على عدم جواز التطوع
وقت الفريضة بل يمكن حمل الصحيح المزبور على ضيق وقت الحاضرة بل عن الشيخ ان الوجه فيه ما تضمنه من انه كان وقت صلوة فريضة فلم يجز له ان يصلي ركعتي الطواف
الا بعد ان يفرغ من الفريضة الحاضرة وظاهره وجوب تقديم الفريضة الحاضرة على ركعتي الطواف الفريضة ولو مع اتساع الوقت وفيه منع ضرورة ان الاصل
يقتضي التخيير بينهما كما عن الفاضل التصريح به لانهما واجبان موسعان فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر بل ان قلنا بفورية صلوة الطواف كما يشعر به بعض النصوص
اتجه تقديمها على الفريضة كما هو واضح والله العالم المسئلة **السادسة** من نقص من طوافه ولو عمدا في فريضة شوطا او اقل او ازيد اتمه لصدق الامتثال
ان كان في المطاف لم يفعل المنافي الذي منه طول الفصل المفوت للموالاة بناء على اعتبارها كما هو المتن بل في الرياض نسبته الى ظاهر الاصحاب للاتيان به
لانه المتيقن في البراءة والمعهود من فعل النبي ص والائمة والصحابة والتابعين وغيرهم ولانه كالصلوة المعلوم اعتبار ذلك فيها وان انصرف عن المطاف او حصل
المنافي من حدث ونحوه وكان النقصان سهوا فان تجاوز النصف اي طاف اربعة اشواط كما فسره به في المسالك وحاشية الكركي بل جعلا المراد بالجاوز ذلك وربما
يشهد له ما تسمعه من خبر اسحق بن عمار الذي به يقيد اطلاق غيره وعلى كل حال فمتى كان كذلك رجع فاتم ولو عاد الى اهله امر من يطوف عنه ما بقي عليه وان كان
دون ذلك اي ادون من النصف وقبل تمام الاربع استانف مع الامكان والاستنابة كما في فع وعد وغيرهما ومحكي المقنعة وسم وط وئر والغنية وير ولة
وتر والجامع نعم ليس في الاول كالمتن التصريح بالنسيان كما انه ليس فيهما ايضا اعتبار الاربعة اشواط بل اقتصرا على الاكثر من النصف والاقل بخلاف الاربعة
المتاخرة التي صرح فيها بذلك بل يمكن ارجاع غيرها اليها وصرح فيها ايضا كالمتن ومحكي ط بالاستنابة اذا رجع الى اهله وعلى كل حال فالتفصيل المزبور هو
المشهور بل في الرياض لا يكاد يظهر فيه خلاف الا من جمع ممن تاخر حيث قالوا لم نظفر بمستند لهذا التفصيل بل الموجود في محكي يب ويره وكره وهي ان من طاف
ستة اشواط وانصرف فليضف اليها شوطا ولا شيء عليه فان لم يذكر حتى يرجع الى اهله استناب وان ذكر في السعي انه طاف بالبيت اقل من سبعة فليقطع السعي
وليتم الطواف ثم ليرجع فليتم السعي كما تسمع الخبر الدال عليه اما الاول فللصحيح عن الحسن بن عطية سئله سليمان بن خالد وانا معه عن رجل طاف بالبيت ستة
اشواط فقال ابو عبد الله ع وكيف طاف ستة اشواط قال استقبل الحجر وقال الله اكبر وعقد واحدا فقال ابو عبد الله ع يطوف شوطا فقال سليمان فان فاته ذلك
حتى اتى اهله قال يامر من يطوف عنه وصحيح الحلبي عنه ايضا قلت رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر قال يعيد ذلك الشوط بل ظاهر الخبر الاول كالفتاوى
عدم الفرق في الاستنابة بين من تمكن من الرجوع والقضاء بنفسه وغيره ويأتي مثله فيمن نسي الطواف اساسا حتى يرجع الى اهله وح فيتجه البناء في الصورة المخصوصة
دون غيرها لفوات الموالات قلت يمكن ان يكون مستند التفصيل المزبور نحو ما تسمعه من النصوص في مسئلة عروض الحدث في الاثناء بل قد تقدم في بحث التمتع
ان الحائض والنفساء اذا منعهما عذرهما عن اتمام العمرة يعدلان الى الافراد والقران ومن النصوص ما هو مشتمل على التعليل الشامل للمقام ففي خبر ابراهيم بن اسحق عمن سئل
ابا عبد الله ع عن امراة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمثت قال تتم طوافها فليس عليها غيره ومتعتها تامة فلها ان تطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها
زادت على النصف وقد مضت متعتها ولتستانف بعد الحج وخصوص المورد لا يقدح في عموم التعليل المؤيد بما سمعته بنحو ما تسمعه في المريض وغيره مما هو ظاهر في كون
المدار في صحة الطواف تجاوز النصف عمدا مضافا الى فتوى الاصحاب وكذا التفصيل المزبور فيمن قطع طواف الفريضة لدخول البيت والسعي في حاجة كما في عد ومحكي ية
وط ويب وير والجامع مع زيادة دخول الحجر في الاخير كان في الاربعة السابقة عليه تعميم الحاجة له ولغيره نحو ما عن المهذب لغرض من دخول البيت وغيره وفي فع لحاجة
او مرض في اثنائه كما عن ير وط ايضا وان كان لم نعثر في الاول الا على نصوص الاستيناف كصحيح الحلبي سئل الصادق ع عن رجل طاف بالبيت ثلثة اشواط ثم وجد من البيت
خلوة فدخله قال يقضي طوافه وخالف السنة فليعد وخبر حفص البختري عنه ع فيمن كان يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة فدخلها قال يستقبل طوافه ومن
هنا امكن ان يقول بالاستيناف مطلقا فيه بناء على ما تسمعه من العامد لا لعذر ولا لحاجة اذ دعوى ان ذلك من الاغراض والحوائج التي تندرج فيما تسمعه من النصوص
يمكن منعها كدعوى ان المدار في البناء وعدمه على تجاوز النصف عمدا وان كان غير عامد كما عن المفيد والحلبي فان النصوص المزبورة حتى التعليل بناء على انه
لغير ذلك ونحو نصوص الاستراحة لا تمنعه مبني على مقتضى ما دل على اعتبار الموالات نعم ورد في الحاجة نصوص منها صحيح ابان بن تغلب عن الصادق ع في رجل طاف شوطا
او شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة قال ان كان طواف نافلة بنى عليه وان كان طواف فريضة لم يبن ومنها خبره ايضا كنت مع ابي عبد الله ع في الطواف فجاء رجل
من اخواني فسألني ان امشي معه في حاجة ففطن بي ابو عبد الله ع فقال يا ابان من هذا الرجل قلت رجل من مواليك سألني ان اذهب معه في حاجة فقال يا ابان اقطع

طوافك وانطلق معه في حاجته فاقضها له فقلت اني لم اتم طوافي قال احص ما طفت وانطلق معه في حاجته فقلت وان كان طواف فريضة فقال نعم وان كان طواف فريضة
ومنها خبر ابي الفرج قال طفت مع ابي عبد الله ع خمسة اشواط ثم قلت اني اريد ان اعود مريضا فقال احفظ مكانك ثم اذهب فعده ثم ارجع فاتم طوافك الا انه ظاهر
ليس نصا في الفريضة كما ان سابقه لا تعرض فيه للتفصيل بين النصف وغيره والاول انما هو في غيرها وربه يقيد اطلاق ما دل على البناء ويلحق ما زاد على الشوط
فصاعدا الى ما لا يتجاوز النصف بعدم قائل بالفرق بين الشوطين وما زاد اصلا وما عن التقية من قول احدهما ع في مرسل ابن ابي عمير في الرجل يطوف ثم تعرض له
الحاجة قال لا باس ان يذهب في حاجته او حاجة غيره ويقطع الطواف وان اراد ان يستريح ويقعد فلا باس به فاذا رجع بنى على طوافه وان كان اقل من النصف
محمول على النفل مع انه في يب فاذا رجع بنى على طوافه وان كان نافلة بنى على الشوط والشوطين وان كان طواف فريضة ثم خرج في حاجة لم يبن ولا في حاجة
نفسه وان اطلق فيه عدم البناء في الفريضة ولكن المراد على الشوط والشوطين نحو اطلاق بعض النصوص السابقة المراد به منه ما اذا لم يكن قد تجاوز النصف كل
ذلك لما سمعته من الكلية المدلول عليها بالتعليل المعتضد بفتوى الاصحاب وبنحو ما تسمعه في الحدث بل والمرض الذي اشار اليه المص وغيره بقوله وكذا لو مرض في
اثناء طوافه اي يجري فيه التفصيل المزبور لخبر اسحق بن عمار عن ابي الحسن المروي في يب في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على اتمام الطواف
قال ان كان طاف اربعة اشواط امر من يطوف عنه ثلثة اشواط وقد تم طوافه وان كان قد طاف ثلثة اشواط ولا يقدر على الطواف فان هذا مما غلب الله تعالى
عليه فلا باس ان يؤخر الطواف يوما او يومين فان خلته العلة عاد فطاف اسبوعا وان طالت علته امر من يطوف عنه اسبوعا ويصلي هو ركعتين ويسعى عنه وقد
خرج من احرامه رواه في يب يصلي عنه وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال من حدث به امر قطع به طوافه من رعاف او وجع او حدث او ما اشبه ذلك
ثم عاد الى طوافه فان كان الذي تقدم له النصف واكثر من النصف بنى على ما تقدم وان كان اقل من النصف وكان طواف الفريضة الغى ما مضى وابتدأ الطواف وفي
المحكي عن فقه الرضا ع بعد ذكر الحائض في اثناء الطواف وانها تبني بعد تجاوز النصف لا مثله وكذلك الرجل اذا اصابته علة وهو في الطواف لا يقدر على اتمامه اعاد
بعد ذلك طوافه ما لم يجز نصفه فان جاوز نصفه فعليه ان يبني على ما طاف الى ذلك كله يقيد اطلاق الاعادة بالمرض في الاثناء في الصحيح بعد حمله على حصول [illegible]
بلا تجاوز او التأييد بالرضوي وغيره ومن ذلك كله يظهر لك النظر في المحكي عن ابي علي قال لو خرج الطائف لعارض عرض له في الطواف اضطره الى الخروج جاز
ان يبني على ما مضى اذا لم يعمل غير دفع ذلك العارض فقط والابتداء بطواف الفريضة احوط ولو لم يمكنه العود وكان قد تجاوز النصف اجزاه ان يامر من يطوف عنه
فان لم يكن تجاوز النصف وطمع في امكان ذلك له يوما او يومين اخر الاحلال وان هيأ ان يطاف به طيف به والا امر من يطوف عنه ويصلي الركعتين خلف
المقام ويسعى عنه وقد خرج من احرامه ان كان ضرورة اعاد الحج وان قال في كشف اللثام وكان دليل الاستيناف لطواف الفريضة مع اطلاق صحيح ابان وعدم
نصوصية خبره الاخير في البناء لكن قد سمعت صحيح ابان في الشوط والشوطين على ان التفصيل بين الضرورة وغيره لم نعرف له اثرا في نص وفتوى كما انك قد سمعت
نصوص التفصيل بين تجاوز النصف وعدمه في العارض والحاجة التي قد يدخل فيها الاستراحة التي اشير اليها في مرسل ابن ابي عمير السابق مضافا الى خبر ابن ابي
يعفور عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يستريح في طوافه قال نعم انا قد كانت توضع لي مرفقة فاجلس عليها وكيف كان فلو استمر مرضه بحيث لا يمكن ان يطاف
به طيف عنه كلا او بعضا على التفصيل السابق لخبر يونس سئله عن سعيد بن يسار انه سقط من جمله فلا يستمسك بطنه اطوف عنه واسعى قال لا ولكن دعه فان
برئ قضى هو والا فاقض انت عنه وصحيح حبيب الخثعمي عن الصادق ع ان رسول الله ص امر ان يطاف عن المبطون والكسير ولعل تقييد الاخير منهما بالاول يقتضي
عدم المبادرة بالقضاء عنه حتى ياس من تمكنه بنفسه لكنه خلاف ظاهر المتن وغيره ولا ريب في انه احوط بل ينبغي مراعاة تعذر الطواف به ايضا والا وجب لقول
الصادق ع في صحيح معوية الكسير يطاف به وخبر اسحق سئل الكاظم ع عن المريض يطاف عنه بالكعبة فقال لا ولكن يطاف به وقال ع في صحيح صفوان بن يحيى يطاف به
محمولا يخط الارض برجليه حتى تمس الارض قدماه في الطواف وعن ابي بصير ان ابا عبد الله ع مرض فامر غلمانه ان يحملوه ويطوفوا به وامرهم ان يخطوا برجليه الارض حتى تمس
الارض قدماه في الطواف ولذا قال ابو علي في المحكي عنه من طيف به يجر رجليه على الارض ومسهما بها كان اصلح لكن عنه انه اوجب عليه الاعادة اذا برء وفيه ان
قاعدة الاجزاء وظاهر النصوص والاصل يقتضي خلافه وهل يصبر للطواف به الى ضيق الوقت ام يجوز المبادرة ظاهر الاخبار والاصحاب كما في كشف اللثام الجواز قال
واذا جاز امكن الوجوب اذا لم يجز القطع قلت لا ريب في ان الاحوط بل قد يستفاد من نحو خبر يونس ذلك مضافا الى ما مضى من البحث في مسئلة وجوب الانتظار
لذوي الاعذار او جواز البدار ومن ذلك يظهر لك ان الاوجب ارادة استمرار المرض حتى ضاق الوقت مما في المتن ونحوه ولكن عن ير وط ولة وتر وير وكره وفي
يوما او يومين لعله لخبر اسحق المتقدم الذي ظاهره ايضا جواز المبادرة الى ثلثة اشواط وانه هو يصلي صلوة الطواف اذا طيف عنه على ما سمعته في رواية
في كما عن ير وط ولة والمهذب وكره والجامع بل وكذا يب ولا اثم روى الخبر امر من يطوف عنه سبوعا ويصلي عنه وقال وفي رواية محمد بن يعقوب ويصلي هو
والمعنى به ما ذكرناه من انه متى استمسك طهارته صلى هو بنفسه ومتى لم يقدر على استمساكها صلى عنه وطيف عنه قلت لا شاهد على الجمع المزبور بل ان كان
طواف النائب موجب الخطاب المنوب عنه بالصلوة ايضا ونحوهما منه على حسب اداء صلوته التي لا تسقط عنه بحال من غير فرق بين استمساك بطنه وعدمه ولذا اطلق
في الكتب السابقة ولا كان المتجه صلوة النائب لانها من توابع الطواف الذي ناب فيه كما ان المتجه مع ملاحظة الخبرين وفرض جمعهما الشرايط الحجية وعدم رجحان احدهما
على الاخر التخيير والاحوط الجمع والله العالم وكذا لو احدث في طواف الفريضة في البناء على التفصيل المزبور بلا خلاف معتد به اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل في
هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وظاهره في الاجماع عليه بل عن ف الاجماع على الاستيناف بل تجاوز النصف لما عرفته سابقا مضافا الى قول احدهما ع في مرسل ابن
ابي عمير او جميل المنجبر بما سمعت في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بعضه انه يخرج ويتوضأ فان كان جاوز النصف بنى على طوافه وان كان اقل من النصف اعاد
الطواف ونحو قول الرضا ع لاحمد بن عمر الحلال اذا حاضت المراة وهي في الطواف بالبيت والصفا والمروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت فاذا هي
قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله وغير ذلك نعم اذا تعمد الحدث كان من تعمد القطع وفيه الخلاف السابق وعن العقيل ان الحائض

بتوسط الصحيح ابن مسلم عن الصادق ع سأله عن امرأة طافت ثلثة اشواط او اقل من ذلك ثم رأت دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت واعتدت بما مضى المحمول على
الفضل كما عن الشيخ او على غير ذلك وقد تقدم الكلام في المسئلة فلاحظ وتامل وكذا التفصيل المزبور لو دخل في السعي فذكر انه لم يتم طوافه رجع فاتم طوافه ان
كان تجاوز النصف ثم تمم السعي تجاوز نصفه اولا وان لم يكن قد تجاوز النصف استانف الطواف كما عن ط وئر والجامع ثم استانف السعي كما في عد ومحكي ط وعن
ير وئر وكره و بر وهي اتمام السعي على التقديرين بل قيل هو ظاهر يب والمقنع في كتابيه على كل حال لم اعثر هنا على نص بالخصوص في التفصيل المزبور ولعله يكفي فيه
ما عرفته من التعليل وغيرهما يحكم به على الاطلاق موثق اسحق بن عمار سئل الصادق ع عن رجل طاف البيت ثم خرج الى الصفا فطاف به ثم ذكر انه قد بقي عليه
من طوافه شيء فامره ان يرجع الى البيت ليتم ما بقي من طوافه ثم يرجع الى الصفا وترك البيت قال يرجع الى البيت فيطوف به ثم يستقبل طواف الصفا قال فما الفرق
بين هذين فقال لانه دخل في شيء من الطواف وهذا لم يدخل في شيء منه ان لم نقل بظهوره في السؤال في الاقل من النصف بل قد يقوى ان دليل الاستيناف
ح اذا كان دون النصف انه بحكم من لم يدخل في شيء من الطواف باعتبار وجوب استينافه عليه كالتارك له تماما وكان ترك ذكر ركعتي الطواف اتكالا على معلومية
تبعيتها لكن في فع ومحكي ير ويب و بر وكره وهي اطلاق اتمام الطواف ولعله لاطلاق الخبر المزبور الذي عرفت الحال فيه الا انه مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط
فيه فقد ظهر لك مما ذكرنا ان المدار في اتمام الطواف واستينافه مع القطع لعذر مجاوزة النصف وعدمه ولعل من ذلك قطعه لصلوة فريضة وان
لم يتضيق وقتها فان ذلك جائز عندنا بل عن هي اجماع العلماء عليه الا مالكا او لصلوة الوتر اذا ضاق وقتها او لصلوة جنازة او نحو ذلك من الاعذار كما نص عليه
الشهيد في س واللمعتين قال في الاول وجوز الحلبي البناء على شوط اذا قطعه لصلوة فريضة وهو نادر كاندر فتوى فع بذلك واضافة الوتر وان كان فيه
ان ما ذكره عن الحلبي هو المحكي عن نص الغنية والاصباح والجامع وظ المنتهى وئر كما ان ما في فع من اضافة الوتر ظاهر محكي يب وير وط ويو وكره وهي بل
زيد فيها صلوة الجنازة ونسب ذلك فيها الى العلماء بل هو ظ اطلاق حسن عبد الله بن سنان سئل الصادق ع عن رجل كان في طواف النساء
فاقيمت الصلوة قال يصلي يعني الفريضة فاذا فرغ بنى من حيث قطع وقوله ع في خبر هشام في رجل كان في طواف فريضة فادركته صلوة فريضة قال يقطع طوافه
ويصلي الفريضة ثم يعود فيتم ما بقي عليه من طوافه وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئل الكاظم ع عن الرجل يكون في الطواف قد طاف بعضه وبقي عليه بعضه فيطلع
الفجر فيخرج من الطواف الى الحجر او الى بعض المساجد اذا كان لم يوتر فيوتر ثم يرجع فيتم طوافه افترى ذلك افضل ام يتم الطواف ثم يوتر وان اسفر بعض الاسفار
قال ابدأ بالوتر واقطع الطواف اذا خفت ذلك ثم اتم الطواف بعد لكن ذلك يمكن تخصيصه بما عرفت من اعتبار النصف وعدمه في الاتمام والاستيناف ولو
لترجيح ذلك عليه بما سمعته مع احتمال ارادة ذلك من الاطلاق مع عرفنا اتكالا على ما ذكره في غير المقام واحتمال اختصاص ذلك في الخروج عن قاعدة النصف
بسبعه عن مقتضى القاعدة وان قال في الرياض انه ارجح هنا بالشهرة وحكاية الاجماع لكن فيه ان الشهرة غير محققة بعد ما عرفت من احتمال ارادة من اطلق التفصيل
المزبور واما الاجماع المحكي فهو ما نسب الى كره وهي ليس هو فيما نحن فيه قال في الاول ولو دخل عليه وقت فريضة قطع الطواف وصلى الفريضة ثم عاد فتمم
طوافه من حيث قطع وهو قول العلماء الا مالكا فانه قال يمضي في طوافه الا ان يخاف فوات وقت الفريضة وهو باطل لما رواه العامة عن النبي ص انه قال اذا اقيمت الصلوة
فلا صلوة الا المكتوبة والطواف صلوة ولان وقت الحاضرة اضيق من وقت الطواف فكانت اولى ولان عبد الله بن سنان سئل الصادق ع الخ اذا عرفت هذا
فانه يبني على فراغه من الفريضة فيتم طوافه وهو قول العلماء الا الحسن البصري فانه قال يستانف والاصل خلافه وكذا البحث في صلوة الجنازة فانها تقدم ونحوه في هي
واجماعه الاول انما هو على جواز القطع والثاني في مقابلة البصري القائل بالاستيناف مط بل ملاحظة كلامه السابق في مسئلة النصف كالصريح في عدم الفرق
بين الفريضة وغيرها بل ما ذكره هنا من الحاق صلوة الجنازة مبني على ذلك ايضا ولعله لذا لم ينقل الشهيد عنه شيئا وكذا الكلام في مسئلة الوتر نعم ينبغي تقييده
بما اذا خشي فوات الوقت كما في الصحيح المزبور ومحكي الفتاوى عدا ما في فع ولا دليل عليه بل هو مخالف للنص والفتوى والله العالم وكيف كان فهل يجوز للجاهل الا
حيث يجوز البناء كما يعطيه خبر حبيب بن مظاهر ان قال فيه بئسما صنعت لكن قال في اخره اما انه ليس عليك شيء لكن قد يقوى ضعف سنده يمنع من العمل به هنا
بعد الامر بالبناء فالاحوط ان لم يكن الاقوى ترك الاستيناف وان كان الظاهر الاجزاء لو فعل وان قلنا بالاثم بترك البناء مع احتمال عدمه حملا للامر بالبناء على ارادة
لو فرعه في مقام توهم الحظر وستسمع ما في س من نسبة الاستيناف الى رواية ذكرها الصدوق وان كنا لم نتحققها والله العالم وهل يبني من موضع القطع كما هو مقتضى
حسن ابن اسباط عن احدهما ع عن الحلال في الحائض المتقدم سابقا وخبر ابي عزة قال مر بي ابو عبد الله ع وانا في الشوط الخامس من الطواف فقال لي انطلق حتى نعود
ههنا رجلا فقلت انا في خمسة اشواط من اسبوعي فاتم اسبوعي قال اقطعه واحفظه من حيث تقطعه حتى تأتي الى الموضع الذي قطعت منه فتبني عليه او غيره من
النصوص المعتضدة مع ذلك بالاحتياط حذرا من الزيادة او من الركن كما هو ظاهر ما مر من صحيح معوية وحسنه فيمن اختصر شوطا من الاعادة من الحجر الى الحجر بل عن بر
وهي انه احوط مع اعترافه فيهما او في محكي كره بدلالة ظاهر الخبر على الاول لكن قد يفرق بينه وبين ما في الصحيح بفساد الشوط بالاختصار المزبور بخلاف الفرض الذي
يجوز له فيه القطع لحاجة لنفسه ولغيره ومن ذلك يعلم ما في احتمال الجمع بين النصوص بالتخيير ولو شك في موضع القطع طاف من المتيقن واحتمال الزيادة غير قادح قال
في س ولو شك فيأخذ بالاحتياط ولو بدأ من الركن فيبني جاز وكذا لو استانف في رواية ذكرها الصدوق وعلى كل حال فظاهر الاصحاب هنا بل والنصوص
وجوب الموالات في الطواف ولو لجنب في غير المواضع التي عرفت لذا جعلها في ثر الجامع بعض واجباته نعم هي غير واجبة في طواف النافلة نصا وفتوى بلا خلاف اجده
فيه لكن في الحدائق المناقشة في وجوبها في طواف الفريضة ايضا للنصوص المزبورة التي هي اخص من دعواه بل بعضها صريح في بطلان الطواف بعدها في الاقل
من النصف وما قطع الطواف عمدا لا لغرض فلعله يقوى جوازه في غير طواف الفريضة بناء على جواز قطع الصلوة النافلة كذلك لان الطواف بالبيت صلوة ولكن الاحوط
تركه بخلاف طواف الفريضة بناء على حرمة القطع في الصلوة الواجبة وعلى استفادة ذلك من التشبيه المزبور ومن هنا كله في واجبات الطواف المستفادة من تضاعيف
كلماتهم وان نظمها في ثر باثني عشر واما الندب فكثير مستفاد مما سمعته من النصوص ولكن ذكر المص منها خمسة عشر منها الوقوف عند الحجر وحمد الله والثناء

عليه والصلوة على النبي ص والدعاء ورفع اليدين بالدعاء واستلام الحجر على الاصح وتقبيله فان لم يقدر على الاستلام بيده فببعضه فان تعذر فالاشارة بيده
ولو كانت مقطوعة استلم بموضع القطع ولو لم يكن له يد اقتصر على الاشارة كما ستعرف ذلك كله انشاء الله تعالى ويستحب ايضا ان يقول عند استلامه اللهم امانتي اديتها و
ميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة اللهم تصديقا بكتابك الى اخر الدعاء والمروي في صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع اذا دنوت من الحجر الاسود فارفع
يديك احمد الله تعالى واثن عليه وصل على النبي ص واسئل الله ان يتقبل منك ثم استلم الحجر وقبله فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك فان لم تستطع ان تستلمه
بيدك فاشر اليه وقل اللهم امانتي اديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له وان محمدا عبده ورسوله امنت بالله وكفرت بالجبت والطاغوت وباللات والعزى وعبادة الشيطان وعبادة كل ند يدعى من دون الله فان لم تستطع ان تقول
هذا فبعضه وقل اللهم اليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل سبحتي واغفر لي وارحمني اللهم اني اعوذ بك من الكفر والفقر ومواقف الخزي في الدنيا
والاخرة وزاد الحلبيان في المحكي عنهما بعد شهادة الرسالة وان الائمة من ذريته ويسميهم حجج في ارضه وشهداء على عباده ع ونحوه في رواية ابي بصير عن
ابي عبد الله ع اذا دخلت المسجد الحرام فامش حتى تدنو من الحجر الاسود فتستقبله تقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر الله اكبر من خلقه واكبر مما اخشى واحذر لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويميت ويحيي بيده الخير وهو
على كل شيء قدير وتصلي على النبي وآله وتسلم على المرسلين كما فعلت حين دخلت المسجد ثم تقول اللهم اني اومن بوعدك واوفي بعهدك ثم ذكر كما ذكر معوية وفي مرسل ابن
عن ابي جعفر ع اذا دخلت المسجد الحرام وحاذيت الحجر الاسود فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله امنت بالله وكفرت بالجبت
والطاغوت وباللات والعزى وعبادة الشيطان وعبادة كل ند يدعى من دون الله ثم ادن من الحجر واستلمه بيمينك ثم تقول بسم الله والله اكبر اللهم امانتي اديتها وميثاقي
تعاهدته لتشهد لي عندك بالموافاة ونحوها ونقل العامة عن عمر بن الخطاب انه قبل الحجر ثم قال والله لقد علمت انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله ص
يقبلك ما قبلتك وفي المحكي عن فقه الرضا ع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فقال له علي ع بلى انه يضر وينفع ان الله لما اخذ المواثيق على ولد آدم كتب ذلك في رق و
القمه الحجر وقد سمعت رسول الله ص يقول يؤتى بالحجر الاسود يوم القيمة وله لسان يشهد لمن قبله بالتوحيد فقال عمر لا خير في عيش قوم لست فيهم يا ابا الحسن ولا
احياني لمعضلة لا يكون فيها ابن ابي طالب حيا واعوذ بالله ان اعيش في قوم لست فيهم يا ابا الحسن وكيف كان فالخبر المزبور وغيره دال على استحباب استلامه قبل
الطواف بل قوله ع في خبر شعيب كنت اطوف مع ابي وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله دال على ذلك في اثناء الطواف كظاهر حسن ابن الحجاج كان رسول الله ص
يستلمه في كل طواف فريضة ونافلة مضافا الى الاخبار المطلقة على كثرتها بل الظاهر رجحانه في كل شوط كما عن الانتصار والجمل والعقود وله والمهذب والغنية
والجامع وهي وكره بل في الغنية الهداية بل قيل انهما يحتملان الوجوب ولعله لثبوت اصل الرجحان بلا مخصص نعم ان لم يبعد استحبابه والختم به كما عن الصدوق
النص عليه في الكتابين ولعله يوافقه ما سمعته سابقا من قول الصادق ع في خبر معوية كان يقول لا بد ان يستفتح بالحجر ويختم به فاما اليوم فقد كثر الناس وفي
خبر سعد بن مسلم المروي عن قرب الاسناد رأيت ابا الحسن موسى ع استلم الحجر ثم طاف حتى اذا كان اسبوع التزم وسط البيت وترك الملتزم الذي يلتزم اصحابنا وبسط
يده على الكعبة ثم لمكث ما شاء الله ثم مضى الى الحجر فاستلمه وصلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ع ثم استلم الحجر فطاف حتى اذا كان في اخر السبوع استلم وسط البيت
ثم استلم الحجر وصلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ع ثم عاد الى الحجر فاستلم ما بين الحجر الى الباب ثم مكث ما شاء الله ثم خرج من باب الحناطين حتى اتى ذا طوى نكأ
وجهه الى المدينة وعلى كل حال فلا ريب في استحباب الاستلام والتقبيل خلافا لسلار فقيل وهو الذي اشار اليه المص بقوله على الاصح فاوجبه في المراسم ولكن
الموجود فيه وجوب لثم الحجر للامر المحمول على الندب كما يومي اليه ما في بعض النصوص السابقة بل هو الظاهر منها اجمع ايضا ولو لمعروفيه لسان الندب
من غيره مضافا الى ما في صحيح معوية سئلت ابا عبد الله ع عن رجل حاج لم يستلم الحجر ولم يدخل الكعبة قال هو من السنة فان لم يقدر فالله اولى بالعذر وبناء على
ارادة التقبيل من الاستلام وفيه وصحيح يعقوب قال رأيت ابا الحسن ع لا اخلص الى الحجر الاسود فقال اذا طفت طواف الفريضة فلا يضرك وصحيح معوية ايضا قال ابو بصير لابي
عبد الله ع ان اهل مكة انكروا عليك انك لم تقبل الحجر وقد قبله رسول الله ص فقال ان رسول الله ص اذا انتهى الى الحجر يفرجون له وانا لا يفرجون لي الى غير ذلك مما
هو ظاهر في عدم الوجوب فلا شيء يظهر من بعض الناس من الميل الى ذلك لان الاخبار بين امر به او بالاستلام الذي هو اعم ومقيد لتركه بالعذر والمعلق
بالاستلام باليد او بالاشارة والايماء لا يعارض ذلك الاصل البرائة في غير محله ضرورة ظهور ذلك نفسه في عدم الوجوب هذا وفي عد ومحكي ط وف انه يستحب استلامه
بجميع البدن ولعله لان اصله مشروع للتبرك به والتحبب اليه والتعظيم ولكن المراد ما يناسب التعظيم والتبرك والتحبب من الجميع يمكن ان يراد به الاعتناق والالتزام
لانه تناول له بجميع البدن وتلبس بالتمام به وعلى كل حال فان تعذر الاستلام بالجميع فببعضه كما نص عليه الفاضل ايضا بل هو المحكي عن ط وف ايضا بل في الاخير منهما
الاجماع عليه خلافا للشافعي فلم يجزه بما تيسر من بدنه فان تعذر الا بيده فبيده قيل لما سمعته من قول الصادق ع فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك وفي خبر
سعيد الاعرج يجزيك حيث نالت يدك وفيه انه دال على الاجزاء باليد مع التعذر مط نعم عن الصدوق والمفيد والحلبي ويحيى بن سعيد والفاضل والشهيد استحباب
تقبيل اليد ح ولا بأس به لمناسبته للتعظيم والتبرك والتحبب بل روي ان النبي ص كان يستلم الحجر بمحجن ويقبل المحجن ولو كان اقطع استلم بموضع القطع لقول
الصادق ع في خبر السكوني ان عليا ع سئل كيف يستلم الاقطع قال يستلم الحجر من حيث القطع فان كانت مقطوعة من المرفق استلم الحجر بشماله ولو فقد اليد او لم يتمكن من
الاستلام بها وبغيرها اشار اليه بلا خلاف اجده في الاخير بل نسبه بعضهم الى نص الاصحاب لخبر محمد بن عبد الله عن الرضا ع انه سئل عن الحجر ومقاتلة الناس
عليه فقال اذا كان كذلك فاوم اليه ايماء بيدك بل عن الغنية والمقنع والجامع وتقبيل اليد اما فاقد اليد فليشر بالوجه وبغيره كما هو مقتضى اطلاق المتن وغيره
بل نسب الى الاكثر قال الصادق ع فان لم تستطع ان تستلمه بيدك فاشر اليه وقال ايضا في صحيح سيف التمار قلت لابي عبد الله ع اتيت الحجر الاسود فوجدت عليه زحاما فلم
الق الا رجلا من اصحابنا فسئلته فقال لا بد من استلامه فقال ان وجدته خاليا والا فسلم من بعيد وكيف كان فاستلام الحجر كما عن العين تناوله باليد او القبلة

قال الجوهري ولا يهمز لانه ماخوذ من السلام وهو الحجر كما تقول استوق الجمل وبعضهم يهمزه وعن الزمخشري ونظيره استهم القوم اذا اجالوا السهام واهتجم الحالب اذا حلب
في الهجم وهو القدح الضخم قيل والاقرب من ذلك اكتحلت وادهنت اذا تناولت من الكحل والدهن واصبت منهما لكن فيه انه لا يوافق ما في النص والفتوى من التعبير باستلام
الحجر ونحوه مما فيه نفي عدم ارادة السلام منه بمعنى الحجر وربما يعطي كلام بعض ان التمسح بالوجه والصدر والبطن وغيرها استلام وعن الخلاص انه التقبيل وعن ابن
سيده استلم الحجر واستلامه قبله واعتنقه وليس اصله الهمز وعن ابن السكيت همزته العرب على غير قياس لانه من السلام وهي الحجارة وعن ثعلب انه بالهمز من اللامة
اى الدرع بمعنى اتخاذه جنة وسلاحا وعن ابن الاعرابي ان الاصل الهمز وانه من الملامة وهي الاجتماع وعن الازهري انه افتعال من السلام وهو التحية واستلامه
لمسه باليد تحريا لقبول السلام منه تبركا به قال وهذا كما يقال اقترأت منه السلام قال وقد املى علي اعرابي كتابا الى بعض اهاليه فقال في اخره اقترئ مني
السلام قال ومما يدلك على صحة هذا القول ان اهل اليمن يسمون الركن الاسود المحيى معناه ان الناس يحيونه بالسلام وعن بعض انه ماخوذ من السلام بمعنى
انه يحيي نفسه عن الحجر اذ لمس الحجر من يحييه كما يقال اختدم اذا لم يكن له خادم وانما خدم نفسه مقتضى صحيح معوية بن عمار المتقدم ان الاستلام يتحقق بالمس
باليد لقوله فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك وسئل يعقوب بن شعيب الصادق ع في الصحيح عن استلام الركن فقال استلامه ان تلصق بطنك
به والمسح ان تمسح بيدك وهو يحتمل الهمز من اللامة المبني على الاعتناق والتلبس به كالتلبس باللامة ثم الركن غير الحجر وان كان يطلق عليه توسعا ويحتمل كونه
وغيره وان كان الظاهر اتحاد المراد من استلام الحجر والركن فيكون اعتناقه مقبلا له الاستلام الكامل والفرد الحقيقي منه ودونه المسح باليد ودونهما الاشارة
ومنها ان يكون في طوافه داعيا ذاكرا لله سبحانه وتعالى بالماثور في محاله وغيره قال الصادق ع في صحيح معوية طف بالبيت سبعة اشواط وتقول في الطواف
اللهم اني اسئلك باسمك الذي يمشى به على ظلل الماء كما يمشى به على جدد الارض واسئلك باسمك الذي يهتز له عرشك واسئلك باسمك الذي تهتز له اقدام
ملائكتك واسئلك باسمك الذي دعاك به موسى من جانب الطور فاستجبت له والقيت عليه محبة منك واسئلك باسمك الذي غفرت به لمحمد ص ما تقدم
من ذنبه وما تأخر واتممت عليه نعمتك ان تفعل بي كذا وكذا ما احببت من الدعاء وكلما انتهيت الى باب الكعبة فصل على النبي ص وتقول فيما بين الركن اليماني
والحجر الاسود ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وقل في الطواف اللهم اني اليك فقير واني خائف مستجير فلا تغير جسمي ولا تبدل اسمي
وقال موسى بن جعفر ع في خبر ايوب اخي اديم كان ابي اذا استقبل الميزاب قال اللهم اعتق رقبتي من النار واوسع علي من رزقك الحلال وادرأ عني شر فسقة الجن و
الانس وادخلني الجنة برحمتك وفي خبر ابي مريم كنت مع ابي جعفر ع اطوف وكان لا يمر في طواف من طوافه بالركن اليماني الا استلمه ثم يقول اللهم تب علي حتى لا
اعصيك واعصمني حتى لا اعود وقال الصادق ع في خبر عمرو بن عاصم كان علي بن الحسين ع اذا بلغ الحجر قبل ان يبلغ الميزاب يرفع رأسه ثم يقول اللهم ادخلني الجنة
برحمتك وهو ينظر الى الميزاب واجرني برحمتك وعافني من السقم واوسع علي من الرزق الحلال وادرأ عني شر فسقة الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم وفي
خبر عمر بن اذينة سمعت ابا عبد الله ع يقول لما انتهى الى ظهر الكعبة حين يجوز الحجر يا ذا المن والطول والجود والكرم ان عملي ضعيف فضاعفه لي وتقبله مني انك
انت السميع العليم وفي خبر سعد كنت مع الرضا ع في الطواف فلما صرنا بحذاء الركن اليماني قام ع فرفع يديه الى السماء ثم قال يا ولي الله يا ولي العافية وخالق
العافية ورازق العافية والمنعم بالعافية والمتفضل بالعافية علي وعلى جميع خلقك يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما صل على محمد وآل محمد وارزقنا العافية ودوام
العافية وتمام العافية وشكر العافية في الدنيا والآخرة يا ارحم الراحمين وقال عبد السلام للصادق ع دخلت الطواف فلم يفتح لي شيء من الدعاء الا الصلاة على محمد
وآل محمد وسعيت فكان ذلك فقال ع ما اعطي احد ممن سئل افضل مما اعطيت لكن الجميع كما ترى لا دلالة في شيء منها على مضمون ما ذكره المص من استحباب كونه في تمام
الطواف واجبه ومندوبه ذاكرا لله سبحانه وان كان يشهد له الاعتبار والعموم وكون الطواف كالصلاة نعم قال الجواد ع في خبر محمد بن الفضيل طواف الفريضة لا ينبغي
ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله تعالى وتلاوة القرآن والنافلة يلقى الرجل اخاه فيسلم عليه ويحدثه بالشيء من امر الدنيا والآخرة لا بأس به وقال ايوب اخو اديم للصادق
ع القراءة وانا اطوف افضل او ذكر الله تبارك وتعالى قال القراءة وفيه رد على مالك المحكي عنه القول بكراهة القراءة وفي مرسل حماد بن عيسى عن العبد الصالح ع
قال دخلت عليه يوما وانا اريد ان اسئله عن مسائل كثيرة فلما رأيته عظم علي كلامه فقلت له ناولني يدك او رجلك اقبلها فناولني يده فقبلتها فذكرت قول رسول الله ص
فدمعت عيناي فلما رآني مطأطئا رأسي قال قال رسول الله ص ما من طائف يطوف بهذا البيت حين تزول الشمس حاسرا عن رأسه حافيا يقارب بين خطاه ويغض بصره
ويستلم الحجر في كل طواف من غير ان يؤذي احدا ولا يقطع ذكر الله عن لسانه الا كتب الله له بكل خطوة سبعين الف حسنة ومحى عنه سبعين الف سيئة ورفع له سبعين
الف درجة واعتق عنه سبعين الف رقبة ثمن كل رقبة عشرة آلاف درهم وشفع في سبعين من اهل بيته وقضيت له سبعون الف حاجة ان شاء فعاجله وان شاء فآجله
وعلى كل حال فالامر سهل لان ذكر الله تعالى حسن على كل حال خصوصا هذا الحال والله العالم ومنها ان يكون على سكينة ووقار ومقتصدا في مشيه تمام الطواف لا
مسرعا ولا مبطئا كما عن الشيخ في بعض كتبه وابني الجنيد وابي عقيل والحلبي وابن ادريس وغيرهم بل في ك نسبته الى اكثر الاصحاب وفي غيرها الى المشهور لمناسبة الخضوع والخشوع
وخبر عبد الرحمن بن سيابة سئل ابا عبد الله ع عن الطواف فقال له اسرع واكثر وامش وابطئ قال امش بين المشيين وفي المحكي عن نوادر ابن عيسى عن ابيه عن جده
عن ابيه رأيت علي بن الحسين ع يمشي لا يرمل ولا ينافيه خبر سعيد الاعرج سئل ابا عبد الله ع عن المسرع والمبطئ فقال كل حسن ما لم يؤذ احدا بعد كون الاول
احسن لكن قيل ان القائل ابن حمزة فيما حكي عنه يرمل ثلاثا ويمشي اربعا خاصة في طواف الزيارة وعن الشيخ في ط ذلك ايضا في طواف القدوم خاصة قال فيما
حكي عنه اقتداء بالنبي ص لانه كذلك فعل وابو جعفر بن محمد عن جابر وعن بعض اختياره ولعله لخبر ثعلبة عن زرارة ومحمد الطيار سئلت ابا جعفر ع عن الطواف
ايرمل فيه الرجل فقال ان رسول الله ص لما ان قدم مكة وكان بينه وبين المشركين الكتاب الذي قد علمتم امر الناس ان يتجلدوا وقال اخرجوا اعضادكم واخرج
رسول الله ص ثم رمل بالبيت ليريهم انه لم يصبهم جهد فمن اجل ذلك يرمل الناس واني لامشي مشيا وقد كان علي بن الحسين ع يمشي مشيا وخبر يعقوب الاحمر قال ابو عبد الله ع
لما كان غزاة الحديبية وادع رسول الله ص اهل مكة ثلث سنين ثم دخل فقضى نسكه فمر رسول الله ص بنفر من اصحابه جلوس في فناء الكعبة فقال هو ذا قومكم على

رؤس الجبال لا يرونكم فيروا فيكم ضعفا قال فقاموا فشدوا ازرهم وشدوا ايديهم على اوساطهم ثم رملوا الا انهما معا كما ترى لا دلالة فيهما على ذلك بل في المحكي
عن نوادر ابن عيسى عن ابيه انه سئل ابن عباس فقيل له ان قوما يرون ان رسول الله ص امر بالرمل حول الكعبة فقال كذبوا وصدقوا فقلت وكيف ذلك
فقال ان رسول الله ص دخل مكة في عمرة القضاء واهلها مشركون وبلغهم ان اصحاب محمد ص مجهودون فقال رسول الله ص رحم الله امرأ اراهم من نفسه جلدا
فامرهم فحسروا عن اعضادهم ورملوا بالبيت ثلاثة اشواط ورسول الله ص على ناقته وعبد الله بن رواحة آخذ زمامها والمشركون بحيال الميزاب ينظرون اليهم ثم حج
رسول الله ص بعد ذلك فلم يرمل ولم يأمرهم بذلك فصدقوا في ذلك وكذبوا في هذا كل ذلك مضافا الى ما عن هي من نسبته الى اتفاق العامة الذين جعل الله الرشد
في خلافهم خصوصا هنا لانهم استندوا في ذلك الى ما رووه من ان النبي ص لما قدم مكة قال المشركون انه يقدم عليكم قوم قد وهنتهم الحمى ولقوا منها شرا فامر رسول الله ص
ان يرملوا الاشواط الثلاثة وان يمشوا بين الركنين فلما رأوهم قالوا ما نراهم الا كالغزلان ولا دلالة فيه على الاستحباب مطلقا وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في
عدم وجوب شيء من الطريقين للاصل وما سمعته من سعيد الاعرج والمراد بالرمل الهرولة على ما في القاموس واليه يرجع ما عن المفصل من انه العدو وما عن الديوان من
انه ضرب منه وعن الازهري يقال رمل الرجل يرمل رملانا اذا اسرع في مشيته وهو في ذلك ينزو وعن النووي الرمل بفتح الراء والميم اسراع المشي مع تقارب الخطا ولا
يثب وثوبا وفي التذكرة انه الاسراع في المشي مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وفي المنتهى الخبب والجميع متقارب لكن في الصحاح وعن العين وغيرهما انه بين المشي والعدو وهو
منافي لما سمعته من النصوص ثم ان الرمل على تقدير استحبابه فهو للرجال خاصة اما النساء فلا يستحب لهن ايضا كما عن هي وفي س وكره ما عشره على تقدير القول المزبور
كما انا مؤنتها على القول به والظاهر من طواف القدوم في عبارة الشيخ هو الذي يفعل اول ما يقدم مكة واجبا او ندبا في نسك ولا كان عليه سعي او لا فلا رمل في
طواف النساء والوداع وطواف الحج ان كان قدم مكة قبل الوقوف لانه يقدم عليه لانه قادم الان ولا على المكي وان احتمله في محكي هي عن ظ كره وقال في س ويمكن
ان يراد بطواف القدوم الطواف المستحب للحاج مفردا او قارنا على الشيخ اذا دخل مكة قبل الوقوف كما هو مصطلح العامة فلا يتصور في حق المكي ولا في المتمتع
او المفرد ولا في الحاج مفردا اذا اخر دخول مكة عن الوقوف قال ولكن الاقرب الاول لان المعتمر قادم حقيقة الى مكة وكذا الحاج اذا اخر دخولها ويدخل طواف القدوم
تحته قلت هو كما ترى على انك قد عرفت عدم المأخذ له فلا يهم اجماله ولا فرق عندنا بين اركان البيت عندنا وما بينها في استحباب الرمل وعن بعض العامة اختصاص
استحبابه بما عدا اليمانيين وما بينهما ولا قضاء له في الاربعة الاخيرة ولا في طواف آخر خلافا لبعض العامة ايضا وعلى كل حال فظاهر المص وصريح غيره استحباب
المشي فيه بل هو المحكي عن المعظم ولعله لانه انسب بالخضوع والاستكانة وابعد عن ايذاء الناس ولانه المعهود من النبي ص والصحابة والتابعين وليس بواجب للاصل و
ثبوت ركوبه ص فيه لغير عذر خلافا للمحكي عن ابن زهرة فاوجبه اختيارا حاكيا عليه الاجماع وربما استدل له بتشبيه الطواف بالصلاة التي لا يجوز الركوب اختيارا في
الواجب منها وان كان هو كما ترى وكذا ما حكاه من الاجماع نعم عن ف لا خلاف عندنا في كراهة الركوب اختيارا مع انه لا يخفى من نظر بعد فعل النبي ص له بل منع ارادة
الكراهة الحرمة كما احتمله بعض الناس ومنها ان يقول في الطواف اللهم اني اسئلك باسمك الذي يمشى به على طلل الماء الى آخر الدعاء الذي سمعته في صحيح معوية ومنها
ان يلتزم المستجار المسمى في النصوص بالملتزم والمتعوذ في الشوط السابع ويبسط يديه على حائطه ويلصق به بطنه وخده ويقر بذنوبه ويدعو بالدعاء المأثور قال
الصادق ع في خبر معوية ثم يطوف بالبيت سبعة اشواط الى ان قال فاذا انتهيت الى مؤخر الكعبة وهو المستجار دون الركن اليماني بقليل في الشوط
السابع فابسط يديك على الارض والصق خدك وبطنك بالبيت ثم قل اللهم البيت بيتك والعبد عبدك وهذا مكان العائذ بك من النار ثم اقر لربك
بما عملت من الذنوب فانه ليس عبد مؤمن يقر لربه بذنوبه في هذا المكان الا غفر له ان شاء الله فان ابا عبد الله ع قال لغلمانه اميطوا عني حتى اقر لربي بما عملت
وتقول اللهم من قبلك الروح والفرج والعافية اللهم ان عملي ضعيف فضاعفه لي واغفر لي ما اطلعت عليه مني وخفي على خلقك وتستجير من النار وتتخير
لنفسك من الدعاء ثم استقبل الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود واختم به فان لم تستطع فلا يضرك وتقول اللهم قنعني بما رزقتني وبارك لي فيما
آتيتني ولعله اليه يرجع خبره الآخر عنه ايضا اذا فرغت من طوافك وبلغت مؤخر الكعبة وهو بحذاء المستجار دون الركن اليماني بقليل فابسط يديك على البيت
والصق بطنك وخدك بالبيت ثم قل اللهم الى آخر الدعاء المزبور بناء على ارادة القرب من الفراغ من قوله فرغت وهو الشوط السابع وعلى ارادة المستجار نفسه من
الحذاء فيه وفي خبره الآخر عنه ايضا كان اذا انتهى الى الملتزم قال لمواليه اميطوا عني حتى اقر لربي بذنوبي فان هذا مكان لم يقر عبد لربه بذنوبه ثم استغفر الا غفر الله
له وفي خبر جميل بن صالح عنه ايضا لما طاف آدم بالبيت وانتهى الى الملتزم قال له جبرئيل يا آدم اقر لربك بذنوبك في هذا المكان الى ان قال فاوحى الله اليه يا آدم قد
غفرت لك ذنبك قال يا رب ولولدي او لذريتي فاوحى الله عز وجل اليه من جاء من ذريتك الى هذا المكان واقر بذنوبه وتاب ثم استغفر غفرت له وقال يونس سئلت
ابا عبد الله ع عن الملتزم لاي شيء يلتزم واي شيء يذكر فيه فقال عنده نهر من انهار الجنة تلقى فيه اعمال العباد عند كل خميس وفي المروي عن الخصال عن علي ع اقروا
عند الملتزم بما حفظتم من ذنوبكم وما لم تحفظوا فقولوا وما حفظته علينا حفظتك ونسيناه فاغفره لنا فانه من اقر بذنوبه في ذلك الموضع وعده وذكره واستغفر منه
كان حقا على الله عز وجل ان يغفر له وقال الصادق ع ايضا في خبر عبد الله بن سنان اذا كنت في الطواف السابع فائت المتعوذ وهو اذا قمت في دبر الكعبة حذاء الباب
فقل اللهم البيت بيتك والعبد عبدك وهذا مقام العائذ بك من النار اللهم من قبلك الروح والفرج ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر فاختم به وربما يستفاد
من خبر ابن مسلم والصباح استحباب استلام الكعبة من دبرها بعد الفراغ من الطواف قال في الاول قلت لابي جعفر ع من اين استلم الكعبة اذا فرغت من طوافي قال من
دبرها وقال في الثاني سئل ابو عبد الله ع عن استلام الكعبة فقال من دبرها بل قد يستفاد من خبر سعدان بن مسلم المروي عن قرب الاسناد استحباب الالتزام غير
الملتزم قال رأيت ابا الحسن موسى ع يستلم الحجر ثم طاف حتى اذا كان اسبوع الالتزام وسط البيت وترك الملتزم الذي يلتزم اصحابنا وبسط يده على الكعبة الى آخر الخبر
الذي ذكرناه سابقا في استلام الحجر والامر سهل بعد كون الحكم ندبا وقد ظهر لك ان المستجار هو بحذاء الباب مؤخر الكعبة وان كان قد سمعت ما في احد اخبار
معوية والله العالم ولو جاوز المستجار الى الركن عمدا او نسيانا لم يرجع حذرا من زيادة الطواف ولصحيح علي بن يقطين سألت ابا الحسن ع عمن نسي ان يلتزم في آخر

صوابه حتى جاز الركن اليماني فيصلح ان يلتزم بين الركن اليماني وبين الحجر او يدع ذلك قال يترك اللزوم ويمضي وعن قرن عشرة اسباع او اكثر او اقل اله
ان يلتزم في آخرها التزاما واحدا قال لا احب وكون في المتن لو تجاوزه رجع مستحبا ما لم يبلغ الركن وقيل لا يرجع مطلقا وهو رواية علي بن يقطين بل في
نعم وعدا اطلاق الامر بالرجوع له بل لا التزامه لعله لاطلاق بعض النصوص السابقة وعدم زيادة الطواف بعد عدم نيته بما بعد ذلك الى موضع الرجوع
نواه وانما اوقعها بالتبعية بل لذا لم ينه عنه الاصحاب وانما ذكروا النهي عليه وان كان فيه ان ظاهر المتن والخبر النهي نعم هما اذا كان قد تجاوزا وانتهى الى الركن
ولا ريب ان الاحوط تركه واحوط منه عدم الرجوع مطلقا لاحتمال المنع من مطلق الزيادة كما جزم به في الرياض مستظهرا اياه مما في … هنا من الامر بحفظ الموضع
عند الاستلام والالتزام بان يثبت رجليه في الموضع ولا يتقدم بهما حذرا من الزيادة في الطواف كالامر بحفظ موضع القطع حيث يجوز الخروج من الطواف
مناف الى اطلاقهم في غير المقام النهي عن الزيادة الذي يمكن ان تكلم عليه هنا والى عدم دليل على الرجوع الى الاطلاق الغير المعلوم انصرافه الى محل النزاع وان
كان ذلك كله محل نظر ومنع وان زاد في الاجتناب به في الرياض والله العالم ومنها ان يلتزم الاركان كلها كما صرح به الفاضل وغيره لصحيح جميل رأيت ابا عبد الله
يستلم الاركان كلها وخبر ابراهيم بن ابي محمود قلت للرضا استلم اليماني والشامي والعراقي والغربي قال نعم الا انها كما ترى في الاستلام الذي هو معقد المحكي
من اجماع على استحبابها اجمع نحو ما عن … بالنسبة الى علمائنا فيمكن ان يكون هو المراد من الالتزام او نظرا الى ما سمعته سابقا من صحيح يعقوب بن شعيب
سئل الصادق عن استلام الركن فقال استلامه ان تلصق بطنك به والمسح ان تمسحه بيدك والامر سهل واكدها الذي فيه الحجر واليماني قال الصادق في
صحيح جميل كنت اطوف بالبيت فاذا رجل يقول ما بال هذين الركنين يستلمان ولا يستلم هذان فقلت ان رسول الله استلم هذين ولم يتعرض لهذين فلا
تعرض لهما اذ لم يتعرض لهما رسول الله قال جميل ورأيت ابا عبد الله يستلم الاركان كلها والمراد بالاشارة في الصحيح الركن اليماني والذي فيه الحجر ولو بقرينة
خبر غياث عن جعفر عن ابيه كان رسول الله لا يستلم الا الركن الاسود واليماني ثم يقبلهما ويضع خده عليهما ورأيت ابي يفعله وخبر يزيد بن معوية العجلي قلت لابي
عبد الله كيف صار الناس يستلمون الحجر والركن اليماني ولا يستلمون الركنين الاخرين فقال قد سألني عن ذلك عباد بن صهيب البصري فقلت ان رسول الله استلم
هذين ولم يستلم هذين وانما على الناس ان يفعلوا ما فعل رسول الله وسأخبرك بغير ما اخبرت به عبادا ان الحجر الاسود والركن اليماني عن يمين العرش وانما امر الله
ان يستلم ما عن يمين عرشه وفي المروي عن العلل عن الصادق انه قال لما انتهى رسول الله الى الركن الغربي فقال له الركن يا رسول الله الست قعيدا من قواعد بيت
ربك فما لي لا استلم فدنا منه النبي فقال اسكن عليك السلام غير مهجور والمرسل عن النبي والائمة صار الناس يستلمون الحجر والركن اليماني ولا يستلمون
الركنين الاخيرين لان الحجر الاسود والركن اليماني عن يمين العرش وانما امر الله تعالى ان يستلم ما عن يمين عرشه وفي المرسل الاخر عن الصادق الركن اليماني بابنا الذي ندخل
منه الجنة وقال فيه باب من ابواب الجنة لم يغلق منذ فتح وفيه نهر من الجنة تلقى فيه اعمال العباد وفي المرسل الثالث انه يمين الله في ارضه يصافح بها خلقه …
على قواعد ابراهيم لكن في كشف اللثام حكيت هذه العلة عن ابن عمر ولا تتم الا على كون الحجر ادخل بعضه في الكعبة وسمعت انا لا نقول به … وقول العامة وقد
… لك فانه قال بعد حكاية ذلك وهو يشعر بكون البيت مختصرا من جانب الحجر وقد تقدم الخلاف فيه والامر سهل وقال الصادق ايضا في خبر يزيد الشحام كنت
اطوف مع ابي وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله واذا انتهى الى الركن اليماني التزمه فقلت جعلت فداك تمسح الحجر بيدك وتلتزم اليماني فقال قال
رسول الله ما اتيت الركن اليماني الا وجدت جبرئيل قد سبقني اليه يلتزمه ومنه يستفاد التأكد … في اليماني الذي ورد فيه استحباب الدعاء عنده
قال العلاء بن سيابة سمعت ابا عبد الله يقول ان الله عز وجل وكل بالركن اليماني ملكا هجيرا يؤمن على دعائكم وفي خبره الاخر عنه ايضا انه كان يقول ان ملكا
موكل بالركن اليماني منذ خلق الله السموات والارضين ليس له هجير الا التأمين على دعائكم فلينظر عبد بما يدعو فقلت له ما الهجير فقال كلام من كلام العرب
ليس له عمل وعن رواية اخرى ليس غير ذلك في خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله ايضا الركن اليماني باب من ابواب الجنة لم يغلقه الله منذ فتحه وقال ابو الفرج
السندي كنت اطوف بالبيت مع ابي عبد الله فقال اي هذا اعظم حرمة فقلت جعلت فداك انت اعلم بهذا مني فاعاد علي فقلت داخل البيت فقال الركن اليماني
على باب من ابواب الجنة مفتوح لشيعة آل محمد مسدود عن غيرهم وما من مؤمن يدعو بدعاء عنده الا صعد دعاؤه حتى يلصق بالعرش ما بينه وبين الله
حجاب وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك كله ضعف ما عن ابي علي من نفي استلام غير الركنين المزبورين لظاهر بعض النصوص السابقة المحمول على عدم التأكيد
او عدم المواظبة او على الكيفية جمعا بينها وبين غيرها مما عرفت من النص والاجماع المحكي كالمحكي عن سلار من وجوب استلام اليماني كاستلام الحجر وان قال في كشف
اللثام للامر به في الاخبار من غير معارض لكن فيه انه لا امر به بخصوصه نعم فيه حكاية فعل هو اعم من الوجوب او خبره هي اعم من الاستحباب فضلا عن الوجوب مع ان
لسان النصوص المزبورة ظاهر في الندب سيما بعد ملاحظة جمعه مع غيره مما هو معلوم الندب وحكاية ظاهر الاجماع وغيره ذلك هذا وفي … والظاهر تأدي السنة
بالمسح باليد كما نص عليه صحيح سعيد الاعرج عن ابي عبد الله سألته عن استلام الحجر من قبل الباب فقال اليس تريد ان تستلم الركن فقلت نعم قال يجزيك حيث
ما نالت يدك وفيه ان ظاهر النصوص المزبورة استحباب ازيد من ذلك من الالتزام ونحوه وان كان هو ايضا مستحبا بل لعل لفظ الاجزاء مشعر بذلك ايضا
بل لا يبعد استفادة رجحان اصناف التبرك بالاركان وخصوصا الركنين بل وغيرهما مما هو في … بالكعبة من الصاق البطن والوجه والالتزام والتقبيل ونحوها
و يستحب ان يطوف ثلثمائة وستين طوافا كل طواف سبعة اشواط فتكون الفين وخمسمائة وعشرين شوطا بلا خلاف اجده فيه فان لم يتمكن فثلثمائة و
ستين شوطا كما صرح به غير واحد لصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله يستحب ان يطوف ثلثمائة وستين اسبوعا عدد ايام السنة فان لم يستطع فثلثمائة
وستين شوطا فان لم تستطع فما قدرت عليه من الطواف وغيره من الاخبار على ما في كشف اللثام قال ثم انها كعبارات الاصحاب مطلقة نعم في بعضها التقييد
بمدة مقامه بمكة والظاهر استحبابها لمن اراد الخروج في عامه او في كل عام وما في الاخبار من كونها بعدد ايام السنة قرينة عليه لم اعثر على ما ذكره من النصوص
نعم في المحكي عن فقه الرضا يستحب ان يطوف الرجل مقامه بمكة ثلثمائة وستين اسبوعا … استحباب ذلك له في كل يوم لما … النصوص

من استحبابا كثرة الطواف وانه كالصلوة من شاء استقل ومن شاء استكثر وفي خبر عبد الله بن سنان سمعت الصادق يقول كان موضع الكعبة ربوة من الارض بيضاء
تضيء كضوء الشمس والقمر حتى قتل ابنا آدم احدهما صاحبه فاسودت فلما نزل آدم رفع الله له الارض كلها حتى رآها قال يا رب ما هذه الارض البيضاء
المنيرة قال هي حرمي في ارضي وقد جعلت عليك ان تطوف بها كل يوم سبعمائة طواف وفي خبر ابي الفرج قال سأل ابان ابا عبد الله اكان لرسول الله طواف
يعرف به فقال كان رسول الله يطوف بالليل والنهار عشرة اسابيع ثلثة اول الليل وثلثة آخر الليل واثنين اذا اصبح واثنين بعد الظهر وكان فيما
بين ذلك راحته وكيف كان فظاهر ما سمعته من النص والفتوى من استحباب ثلثمائة وستين شوطا انه يكون واحد منها عشرة اشواط وذلك لانها
ح احد وخمسون اسبوعا وثلثة اشواط وقد سمعت كراهة الزيادة ولكن في المتن وغيره انه تلحق هذه الزيادة بالطواف الاخير وتسقط الكراهة هنا لهذا
الاعتبار للنص والفتوى وان استحبابها لا ينفي الزائد فتزاد على الثلثة اربعة كما عساه يشهد له ما في الغنية من انه قد روي انه يستحب ان يطوف مدة
مقامه بمكة ثلثمائة وستين اسبوعا او ثلثمائة واربعة وستين شوطا بل حكاه غير واحد عن ابن زهرة وعن الحلبي نفي الباس عنه وفي … وزاد ابن زهرة اربعة
اشواط حذرا من الكراهة وليوافق عدد ايام السنة الشمسية ورواه البزنطي في كشف اللثام عن حاشية … ان في جامعه اشارة اليه لانه ذكر في سياق احاديث
عن الصادق انها اثنان وخمسون طوافا قلت فيما حضرني من الوسائل عن كتب مسند احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي عبد الله يستحب ان يطاف بالبيت عدد
ايام السنة كل اسبوع لسبعة ايام فذلك اثنان وخمسون اسبوعا واما احتمال مشروعية الثلثة طوافا منفردا فهو بعيد جدا وعلى كل حال ففي كشف اللثام
وتخصيص الاخير للقصر على العدد واليقين اذ قد يتعذر التمكن من الطواف بعده او يكون الاخير وغير ثلثة اشواط قلت قد عرفت بعد الاخير بل والاول ايضا
بل الاول بناء على ما سمعته من المروي عن البزنطي وغيره المراد مما في صحيح او نحوه السنة الشمسية كما سمعته من انه يهدي بذلك يخرج عن الخبر المزبور المنافي
لما دل على نحو الطواف سبعة اشواط لا ازيد ولا انقص واحتمال مشروعيته هنا ثلثة او عشرة لا داعي له ولا دليل بمشروعية الثلثمائة وستين شوطا طوافا
واحدا كما هو ظاهر الخبر المزبور ولا اظن احدا يلتزمه فليس المراد الا الاشواط المزبورة مقطعة طوافات كل طواف سبعة وان توقف ذلك على اضافة اربعة الى
الثلثة المتأخرة لا انها تجعل طوافا مستقلا ولا انها تضاف الى الاخر على ان يكون عشرة اشواط فلا حاجة الى استثنائه من الكراهة كما هو ظاهر المتن
وغيره والا فلا وجه لتخصيصه بالاخير لاطلاق النص والله العالم ومنها ان يقرء في ركعتي الطواف في الركعة الاولى مع الحمد قل هو الله احد وفي الثانية معه قل
يا ايها الكافرون كما هو المشهور لما سمعته من قول الصادق في حسن معوية اذا فرغت من طوافك فأت مقام ابراهيم فصل ركعتين واجعله اماما واقرأ في الاولى
منهما سورة التوحيد قل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون الحديث وغيره المؤيد بالترتيب الذكري في كثير من الاخبار المرغبة في قراءة السورتين
هنا وفي باقي المواضع السبع المشهورة خلافا لما عن الشيخ في كتاب الصلوة فقال بالجحد في الاولى والتوحيد في الثانية وعن الشهيد انه جعله رواية وان كنا
لم نقف عليها مع انه في المحكي به هنا اقوى بما سمعته من المشهور بل نفي عنه الباس في كتاب الصلوة وقد تقدم الكلام في ذلك عند البحث على وجوبهما في
الطواف فلاحظ والله العالم ومن زاد على السبعة في طواف الفريضة سهوا اشواطا اكملها اسبوعين في المشهور نصا وفتوى وصلى الفريضة اولا وركعتي النافلة بعد
الفراغ من السعي اما الاول فللمعتبرة المستفيضة كصحيح ابي ايوب قلت لابي عبد الله رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط طواف الفريضة قال فليضف اليها ستا ثم يصلي
اربع ركعات وصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام في كتاب علي اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة واستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن
انه سعى ثمانية اضاف اليها ستا وخبره الاخر عنه ايضا قلت له رجل طاف بالبيت فاستيقن انه طاف ثمانية اشواط قال يضيف اليها ستا وكذلك اذا استيقن انه طاف
بين الصفا والمروة فليضف اليها ستا ونحو ذلك خبره الثالث وخبر علي بن ابي حمزة سئل ابو عبد الله وانا حاضر عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط قال نافلة او
فريضة فقال فريضة فقال يضيف اليها ستة فاذا فرغ صلى ركعتين عند مقام ابراهيم ثم خرج الى الصفا والمروة فطاف بهما فاذا فرغ صلى ركعتين اخراوين فكان
طواف نافلة وطواف فريضة وخبر وهب عن ابي عبد الله ان عليا طاف ثمانية اشواط فزاد ستة ثم ركع اربع ركعات وخبر زرارة عن ابي جعفر ان عليا
طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة وبنى على واحد اضاف اليها ستة ثم صلى ركعتين خلف المقام ثم خرج الى الصفا والمروة فلما فرغ من السعي بينهما رجع
فصلى الركعتين اللتين ترك في المقام الاول الى غير ذلك من النصوص المجبر ما يحتاج منها الى جابر بما عرفت المقيد اطلاق بعضها بحال السهو التي يخرج بها عما
تقتضيه القاعدة من الفساد للثاني بعكس النية ولا الاول بالزيادة قال ابو الحسن في خبر عبد الله بن محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة فاذا
زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي خلافا للصدوق في المحكي عن المقنع قال وان طفت بالبيت الطواف المفروض ثمانية اشواط فاعد الطواف وروي يضيف
اليها ستة فيجعل واحدا فريضة والاخر نافلة لما عرفت وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط المفروض قال يعيد حتى يثبته وخبره
الاخر المضمر قلت له فانه طاف وهو متطوع ثماني مرات وهو ناس قال فليتم طوافه ثم يصلي اربع ركعات فاما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط وقيل و
صحيح ابن سنان عن ابي عبد الله من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطا ثم يصلي ركعتين من حيث الاقتصار على ركعتين وفيه انه
غير موافق لما سمعته من المقنع من اعادة الطواف الذي مقتضى الخبر ابي بصير بطلان الثمانية فما عن بعض الناس ممن قارب عصرنا من الاعتداد بالثامن خاصة
مكملا له بستة على انه الطواف الواجب لنحو الخبرين المزبورين اللذين اولهما في الداخل في الثامن وغير ناف للركعتين الاخريين كالاخر المحتمل لارادة تعجيل الركعتين
قبل السعي في غير محله بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه فيجب حمل ما سمعت على ما يوافق المشهور بارتكاب ما عرفت وغيره كاحتمال ارادة الصلوتين من الركعتين
او طرحه كوجوب حمل خبر ابي بصير وغيره مما استدل به للصدوق في كل غيره قصوره عن المعارضة سندا واستفاضة واعتضادا بالشهرة العظيمة التي كادت
تكون اجماعا بل لعلها كذلك اذ لم نجد مخالفا الا ما سمعته من المقنع الذي لا يقدح مثله خصوصا بعد ما عن الفقه المنسوب الى الرضا مما ينافي ذلك قال فان سهوت
فطفت طواف الفريضة ثمانية اشواط فزد عليها ستة اشواط وصل عند مقام ابراهيم ركعتي الطواف ثم اسع بين الصفا والمروة ثم ائت المقام فصل خلفه

ركعتي الطواف واعلم ان الفريضة هو الطواف الثاني والركعتين الاولتين لطواف الفريضة والركعتين الاخيرتين للطواف الاول والطواف الاول تطوع والمناقشة
ببعض النصوص المزبورة المتضمنة لفعل علي عليه السلام بعدم وقوع ذلك منه عمدا ولا سهوا لعصمته مدفوعة باحتمال التقية فيه على معنى ان الصادق عليه السلام حكاه كما عنده
تقية على ان الدليل غير منحصر فيه فلا باس بطرحه كما لا ريب في ان الجمع ما عليه الشيخ نعم الظاهر اعتبار اكمال الشوط اما اذا لم يكمله فليلغه ويرجع الى طوافه كما تسمع
الكلام فيه انشاء الله عند تعرض المصنف له ثم ان الفاضل والشهيد قد صرحوا باستحباب الاكمال المزبور الذي مقتضاه كون الثاني هو النافلة بل هو ظاهر المصنف وغيره ممن
عده في ذكر المندوبات وح يجوز له قطعه لعدم اصالة البراءة بعد بقاء الاول على الصحة المقتضية لذلك باعتبار دينيته وللاتفاق على عدم وجوب
طوافين بل قد سمعت التصريح في الصحيح السابق بان احدهما فريضة والاخر ندب فالاصل بقاء الاول على وجوبه خلافا للمحكي عن الصدوق وابني الجنيد وسعيد
من كون الثاني هو الفريضة كما سمعت النص عليه في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام وعن الصدوق في الفقيه حكايته رواية قال المضمون للرضوي الذي سمعته
والامر بالاكمال المحمول على الوجوب وجميع ما دل على بطلان الاول ولذا جعلوه زيادة المتقدم المتضمن فعل علي عليه السلام ولكن الجميع كما ترى بعد معلومية الصحة
في الاول ايضا وفتوى معظم بحجية المرسل والرضوي وارادة الندب من الامر لما عرفته سابقا بل قد يدعى ظهور النصوص في كون الثاني النافلة كما
اعترف به بعض الناس بل لعله ظاهر الصدوق ايضا حيث انه بعد ان ذكر النصوص المزبورة قال وفي رواية اخرى ان الفريضة الثاني والنافلة الاول وبعد معلومية
عدم السهو عليه عليه السلام فلم يطف ثانية الا لعدم ان الاول عن فرضه لموجبه فليس الصحيح المزبور ح من المسئلة كل ذلك مع اشتمالها انقلاب ما نواه واجبا للندب
بالنية المتأخرة وان كان لا باس به بعد الدليل المعتد به كما في نية العدول في الصلوة وتاثير النية هنا في الشوط الثامن الذي فرض وقوعه سهوا على انه من الطواف
الاول ولكن مع هذا كله لا ينبغي ترك الاحتياط في عدم القطع والله العالم ثم ان مقتضى الجمع بين النصوص المزبورة هو ما ذكره المصنف وغيره من صلوة ركعتين
لطواف الفريضة مقدما على السعي وصلوة الركعتين الاخرتين للنافلة بعد السعي حملا للمطلق على ما سمعته من التفصيل الذي تضمنه بعض النصوص المزبورة مضافا
الى خبر جميل سئل الصادق عليه السلام عمن طاف ثمانية اشواط وهو يرى انها سبعة فقال ان في كتاب علي عليه السلام انه اذا طاف ثمانية اشواط انضم اليها ستة اشواط ثم يصلي الركعات
بعد قال وسئل عن الركعات كيف يصليهن ايجمعهن او ماذا قال يصلي ركعتين للفريضة ثم يخرج الى الصفا والمروة فاذا رجع من طوافه بينهما رجع فصلى ركعتين للاسبوع
الاخر بل ظاهر المتن والنصوص المزبورة وجوب الكيفية المذكورة كما عن الاكثر لكن في ك ان ذلك على الافضل لاطلاق الامر بصلوة الاربع في خبر ابي ايوب ولعدم وجوب
المبادرة الى السعي وفي كشف اللثام وهل يجب تاخير صلوة النافلة وجهان من عدم وجوب المبادرة الى السعي واحتمال ان لا يجوز الاتيان بالندب مع اشتغال الذمة
بالواجب لكن هما معا كما ترى بعد ما عرفت من ظهور النصوص المزبورة في الوجوب والله العالم ومنها ان يتدانى من البيت كما صرح به الفاضل وغيره معللا
له بانه المقصود فالدنو منه اولى ولا ينافي ذلك ما ورد من ان في كل خطوة من الطواف سبعين الف حسنة والتباعد ازيد خطا لجواز اتفاق الحسنات في العدد
دون الرتبة والله العالم ويكره الكلام في الطواف بغير الدعاء والقراءة لخبر محمد بن الفضيل عن الجواد عليه السلام طواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله و
تلاوة القرآن قال والنافلة يلقى الرجل اخاه فيسلم عليه ويحدثه بالشيء من امر الدنيا والاخرة لا باس به وان اختص بالفريضة لكن يمكن القطع بمساواة النافلة
في اصل الكراهة وان كانت اخف خصوصا بعد معروفية المرجوحية في المسجد بكلام الدنيا ولعله لذا اطلق المصنف وغيره الكراهة بل زاد الشهيد كراهة الاكل و
الشرب والتثاؤب والتمطي والفرقعة والعبث ومدافعة الاخبثين وكل ما يكره في الصلوة غالبا ولا باس به بل قال ايضا انه تتاكد الكراهة في الشعر وعلى كل حال
فلا حرمة في شيء من ذلك بلا خلاف اجده فيه بل عن هي اجماع العلماء كافة على جواز الكلام في المباح وقال ابن يقطين سالت ابا الحسن عليه السلام عن الكلام في الطواف
وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا باس به والشعر ما كان لا باس بمثله نعم ورد النهي عن انشاده في المسجد الا ما كان
منه دعاء او حمدا او مدحا للنبي صلى الله عليه وآله او اماما او موعظة والله العالم **المقصد الثالث** في احكام الطواف وفيه اثنا عشر مسئلة **الاولى** الطواف في
النسك المعتبر فيه عمرة او حجا ركن اجماعا محكيا عن ير ان لم يكن محصلا وح فمن تركه عامدا عالما بطل عمرته او حجه كغيره من اركان الحج التي هي على ما قيل النية و
الاحرام والوقوفان والسعي لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وقاعدة انتفاء المركب بانتفاء جزئه ولفحوى صحيح ابن يقطين سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجل جهل
ان يطوف بالبيت طواف الفريضة قال ان كان على وجه جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة وخبر علي بن ابي حمزة سئل عن رجل جهل ان يطوف بالبيت حتى يرجع
الى اهله قال ان كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة ومن المعلوم اولوية العالم من الجاهل بالاعادة بل في س وفي وجوب هذه البدنة نظر من الاولوية
وان كان نقد بانه احتمال كونها للتقصير في التعلم واحتمال كونه كفارة الى بعد السيد اللهم الا ان يدعى الدلالة في العرف على ذلك بحيث يصلح لان تكون حجة
شرعية وعلى كل حال فيها يعلم كون الجاهل هنا كالعامد كما عن الشيخ وغيره التصريح به مضافا الى الاصل وغيره فما في نع وفي رواية ان كان على وجه جهالة اعاد
الحج بما يشعر بالتوقف فيه في غير محله وان مال اليه بعض متاخري المتاخرين كالاردبيلي والمحدث البحراني لعموم نفي الشيء على الجاهل ورفع القلم مطلقا او في خصوص
الحج المعلوم ارادته نفي العقاب منه لا القضاء والاعادة ونحوهما مما هو معلوم في جميع ابواب الفقه ولو سلم فهو مخصوص بما هنا ولذا نزل ما في نع على ارادة
التوقف في البدنة قيل للاصل وضعف الخبرين وعدم العمل بهما من احد وهو في غير محله ايضا ضرورة انقطاع الاصل وحجية احد الخبرين كما لا يخفى على من له خبرة
باحوال الرجال ومنع عدم العمل بهما فانه قد حكي عن الشيخ والاكثر ذلك وهو الاقوى بل الكلام فيما يتحقق به الترك ففي ك وفي وقت يتحقق البطلان بتركه
خفاء فان مقتضى قوله ولو تركه ناسيا قضاه ولو بعد المناسك ان العامد يبطل حجه متى فعل المناسك بعده وقد ذكر جماعة من الاصحاب انه لو قدم السعي على
الطواف عمدا بطل السعي ووجب عليه الطواف ثم السعي فدل على عدم بطلان الحج بمجرد تاخر الطواف عمدا ويقوى توقف البطلان على خروج وقت الحج وهو ذي
الحجة لانه وقت لوقوع الافعال في الجملة خصوصا الطواف والسعي فانه لو اخرهما عمدا طول ذي الحجة صح وغايته ما يأثم به وقد تقدم في حكم خروج المتمتع عن مكة
الحاج الى محل يتعذر عليه العود في الشهر فانه يتحقق البطلان وان لم يخرج هذا في الحج واما العمرة فان كانت عمرة تمتع كان بطلانها بفواته عمدا متحققا

محققا بخروج الوقت بحيث يضيق الوقت الا عن التلبس بالحج ولما يفعله وان كانت مفردة فبخروج السنة ان كانت المجامعة لحج القران والافراد ولو كانت
مجردة عنه فاشكال اذ يحتمل ح بطلانها بخروجه عن مكة ولما لم يفعله ويحتمل ان يتحقق في الجميع بتركه بنية الاعراض عنه وان يرجع فيه الى ما يعد تركا
عرفا والمسئلة محل اشكال وقد سبقه الكركي الى ذلك في حاشية الكتاب قال مما يشكل تحقيق ما به يتحقق ترك الطواف فانه لو سعى قبل ان يطوف لم يعتد به و
ان احرم بنسك اخر بطل فعله صرح به في س ويمكن ان يحكم في ذلك بالعرف فاذا شرع في نسك اخر عازما على ترك الطواف بحيث يصدق الترك عرفا حكم ببطلان الحج
ويراد به خروجه من مكة بنية عدم فعله قلت لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقا من جواز تاخير طواف حج التمتع وسعيه اختيارا طول
ذي الحجة على كراهية شديدة ودونها تاخر طواف حج الافراد والقران وسعيه كما سمعت الكلام في ذلك مفصلا بل الظاهر من القائل بعدم الجواز ارادة الاثم دون
البطلان فح يراد بالترك في حج التمتع والقران والافراد عدم الفعل في تمام ذي الحجة وفي عمرة التمتع عدمه الى ضيق وقت الوقوف بعرفة وفي العمرة المفردة المجردة
الى تمام العمر بل وكذا المجامعة لحج الافراد والقران بناء على عدم وجوبها في سنتهما والا فالمدار على تركها في تلك السنة فهو ركن في هذه النسك جميعها يبطل
بتركه فيها على الوجه المزبور مع العلم والعمد نعم الظاهر خروج طواف النساء عن ذلك وان اوهمه ظاهر العبارة لكن هو غير ركن فلا يبطل النسك بتركه من غير خلاف
كما عن س لخروجه عن حقيقة الحج قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي وعليه يعني المفرد طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا والمروة وطواف
بالبيت بعد الحج ونحوه صحيح معوية في القارن وصحيح الخزاز قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل فقال اصلحك الله ان معنا امرأة حائضا ولم تطف
طواف النساء ويابى الجمال ان يقيم عليها قال فاطرق وهو يقول لا تستطيع ان تتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع رأسه اليه فقال تمضي فقد تم حجها
فان قوله فقد تم حجها ظاهر في خروجه عن النسك ولو في حال الاختيار ولا يقدح في ذلك كون مورده الاضطرار اذ العبرة بعموم الوارد لا خصوص المورد كما
هو واضح ثم ان الظاهر عدم الاحتياج الى المحلل بعد فساد النسك بتعمد ترك الطواف المعتبر فيه ضرورة بطلان الاحرام الذي هو جزء من النسك ببطلانه مضافا
الى خلو اخبار البيان عنه لكن في ك وغيرها احتمال بقائه على احرامه الى ان ياتي بالفعل الفائت في محله ويكون اطلاق اسم البطلان عليه كما عن الشهيد في الحج الفاسد
بناء على ان الاول هو الفرض واحتمال توقفه على افعال العمرة بل عن الكركي في شرح عد الجزم بالاخير لكن قال على هذا لا يكاد يتحقق معنى الترك المقتضي للبطلان في العمرة
المفردة لانها هي المحللة من الاحرام عند بطلان نسك اخر غيرها فلو بطلت احتيج في التحلل من احرامها الى افعال العمرة وهو معلوم البطلان وفي ك هو غير واضح
الماخذ فان التحلل بافعال العمرة انما يثبت مع فوات الحج لا مع بطلان النسك مطلقا ودعوى استصحاب حكم الاحرام الى ان يعلم حصول المحلل وانما يعلم بالاتيان بافعال
العمرة يدفعها ما عرفته من ان بطلان النسك يقتضي بطلان الاحرام الذي هو جزء منه لكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا على القول بكون الاحرام نسكا
مستقلا لا يعتبر وقوع الافعال معه نحو الطهارة للصلوة ولا اقل من ان يكون لرجحانه كما عساه يشهد لذلك ما تسمعه في المحصور والمصدود فح يتجه توقف التحليل على
فعل الفائت ولو في السنة الاتية لاصالة عدم حصول التحلل بغيره والنسك الذي وقع الاحرام له ولكن فيه من العسر والحرج ما لا يخفى ولعله لذا قال الكركي بالتحلل بافعال
العمرة وان كان لا يتم الا بدعوى الاستفادة من الادلة ان افعالها يحصل بها التحليل من الاحرام مطلقا من غير فرق بين فوات الحج بفوات وقته وبين بطلانه بفوات ركنه
ولم يحضرني الان ما يدل على ذلك وان كان ظاهر سيد ك المفروغية منه حيث انه بعد ان ذكر ما سمعته سابقا قال والمسئلة قوية الاشكال من حيث استصحاب
حكم الاحرام الى ان يعلم حصول المحلل وانما يعلم بالاتيان بافعال العمرة ومن اصالة عدم توقفه على ذلك مع خلو الاخبار الواردة في مقام البيان منه ولعل المصير الى
ما ذكره احوط ولكن قد عرفت ان الاحوط منه ايضا فعل الفائت مع ذلك والله العالم ومن تركه ناسيا قضاه بنفسه متى ذكره ولو بعد المناسك وانقضاء
الوقت بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن ف والغنية الاجماع عليه لرفع الخطاء والنسيان المعتضد بقاعدة نفي الحرج وصحيح هشام بن سالم سئل الصادق عليه السلام عمن نسي
طواف زيارة البيت حتى يرجع الى اهله فقال لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه وصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام سأله عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده
وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي ان كان تركه في حج بعث به في حج وان كان تركه في عمرة بعث به في عمرة ويوكل من يطوف عنه ما تركه من طواف الحج فما عن
الشيخ في كتابي الاخبار والحلبي من البطلان في غير محله بعد ما عرفت فلا وجه لحمل الطواف في الصحيح الاول على طواف الوداع وفي الثاني على طواف النساء كما وقع من
الشيخ مستدلا عليه بخبر معوية بن عمار قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل نسي طواف النساء حتى دخل اهله قال لا تحل له النساء حتى يزور البيت قال يامر من يقضي عنه فان
توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره اذ هو كما ترى لا دلالة فيه على ذلك ضرورة اختصاص السؤال والجواب فيه بطواف النساء من غير تعرض لغيره واغرب
من ذلك ما وقع له في محكي الاستبصار فانه قال باب من نسي طواف الحج حتى يرجع الى اهله ثم اورد روايتي علي بن ابي حمزة وعلي بن يقطين المتضمنين اعادة تارك
الطواف جهلا ثم قال اما ما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام سأله عن رجل نسي طواف الفريضة الحديث فالوجه ان نحمله على طواف النساء واستدل عليه بخبر معوية
ابن عمار السابق وظاهره محاولة الجمع بين النصوص المزبورة مع ان من الواضح عدم المنافاة بينها بعد ان كان الموضوع في بعضها الجاهل وفي الاخير الناسي ونحو
ما وقع له في تهذيب الاستدلال على حكم الناسي بخبري الجاهل المتضمنين للاعادة والبدنة مع ان من المعلوم عدم الاعادة على الناسي كما صرح به هو في
غير الكتابين بل عنه في ف دعوى الاجماع عليه فضلا عن تصريح غيره وما في كشف اللثام من ان الجهالة تعم النسيان والسؤال في الثاني عن السهو وظاهره
النسيان ولا يخفى عليك ما فيه ومراده بالثاني خبر علي بن ابي حمزة عن الكاظم عليه السلام المتقدم سابقا لكن حكي منه انه سئل عن رجل سهى ان يطوف بالبيت حتى
يرجع الى اهله قال اذا كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة وهو كذلك في بعض نسخ التهذيب وفي الاخر جهل كما ذكرناه سابقا ويؤيد الاخير موافقته لصحيح ابن يقطين
ولفتاوى الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم على ان الاعادة على الجاهل دون الناسي فيمكن ان يراد من السهو فيه السهو عن الحكم حتى يكون جاهلا فينطبق الجواب ح على
السؤال وعلى كل حال فلا اشكال في الحكم المزبور كما ان الظاهر عدم الفرق في ذلك بين طواف الحج وطواف العمرة كما سمعت التصريح به في خبر علي بن جعفر نعم المحكي
عن الشيخ في يه والمبسوط وابن ادريس بل هو مقتضى اطلاق المصنف والفاضل والمحكي عن ابن سعيد وان كان المحكي عن الاكثر انهم انما نصوا عليه في طواف الحج لكن المحكي عنهم ايضا

انهم ذكروا في طواف العمرة ان من تركه مضطرا اتى به بعد الحج ولا شيء عليه بمكن اندراج الناسي فيه والا كان الخبر المزبور وذكر من عرفت له صريحا وظاهرا كافيا في
ثبوته وكيف كان فالاحوط ان لم يكن اقوى اعادة السعي معه كما صرح به بعض حاكيا له عن الشيخ في ف ولعله لفوات الترتيب المقتضي لفساد السعي كما يدل عليه صحيح
منصور بن حازم سألت ابا عبد الله ع عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بينهما اللهم
الا ان يدعى اختصاص ذلك بما قبل فوات الوقت للاصل والسكوت عنه في خبر الاستنابة وغيره بل لعل خبره الاخر ظاهر في العكس قال سألته عن رجل بدأ
بالسعي بين الصفا والمروة قال يرجع فيطوف بالبيت اسبوعا ثم يستأنف السعي قلت انه فاته قال عليه السلام الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك
ان تعيد على شمالك من حيث قضائه على وجوب الدم مع الفوات فهو صريح دال على عدم الاعادة عكس ما عرفت ولعله لذا لم يذكر الاكثر قضاء السعي لكن
قد يقال ان الصحيح الاول ظاهر ولو بترك الاستفصال منه في وجوبها ولا ينافيه الخبر المزبور بعد الاغماض عن سنده لان غايته السكوت ولا فايجاب الدم لا ينافي
وجوبها ولعله للمفوت على المقصر في النسيان بل لعل سكوته عن الامر بها اتكالا على اطلاق الامر بها في الصدر والتشبيه بالوضوء الذي لا يختص بحال الاختيار
في الذيل وعلى كل حال فلا ريب في ان الاعادة احوط ان لم يكن اقوى وح لا يحصل التحلل بما يتوقف عليهما الا بالاتيان بهما فلو عاد لاستدراكهما بعد الخروج
على وجه يستدعي وجوب الاحرام لدخول مكة لو لم يكن عليه اكتفى بذلك للاصل وصدق الاحرام عليه في الجملة والاحرام لا يقع الا من محل وربما احتمل وجوب
قضاء الفائت قبل الاتيان بافعال العمرة او بعدها ولا ريب في انه احوط وان كان الاول اقوى كما ان الاحوط فيما لو شك في كون المتروك طواف الحج او طواف
العمرة اعادتهما وسعيهما كما عن الفاضل والشهيد ويحتمل اعادة واحد عما في ذمته بل لعله الاقوى للاصل وتعيين المخاطب به في الواقع وكيف كان فلا خلاف ولا
اشكال في انه لو تعذر العود عليه وشق استناب فيه بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه للحرج وقبوله لكل لها فكذا الابعاض والصحيح السابق بل في ك ان اطلاق
الرواية يقتضي جواز الاستنابة للناسي اذا لم يذكر حتى قدم بلاده مطلقا نحو ما في كشف اللثام والخبر يعطي ان العود الى بلاده يكفيه عذرا ولكن الاصحاب عبروا
العذر احتياطا ولعله لان الاصل المباشرة وما قيل من ان المنساق من اطلاق الخبر المزبور وما هو الغالب من حصول التعذر او التعسر بعد الوصول الى بلاده
مضافا الى فحوى ما تقدم من وجوب صلوة ركعتيه بنفسه لو نسيهما بل وفحوى ما سمعته في طواف النساء من اشتراطها بالتعذر او التعسر قلنا به وعلى كل حال
فالمراد بعدم القدرة ما عرفت من التعذر او التعسر واحتمل الشهيد ارادة استطاعة الحج ولا ريب في ضعفه ومن شك في عدده او في صحته وفساده بعد انصرافه
منه تماما لم يلتفت بلا خلاف كما في الصلوة ولفحوى عدم العبرة بالشك بعد الفراغ لانه في تلك الحال اذكر وللحرج وصحيح ابن حازم سأل الصادق ع عن رجل طاف طواف الفريضة
فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال فليعد طوافه قيل فاته فقال ما ارى عليه شيئا ونحوه غيره وفي بعضها والاعادة احب الي وافضل اذ الظاهر ارادة الفرض مما
فيه لان الشك في الاثناء يوجب الاستئناف او اتيان شوط اخر على ما ستعرف لا قائل بعدم وجوب شيء فيه ولو مع الفوات انما هو ما عن عمد او جهل او نسيان
ولكن موجب ذلك كترك الطواف كلا او بعضا وليس فيها انه لا شيء عليه فاما الحكم به صريحا في الروايات بعد مراعاة الاجماع اوضح دليل على ارادة صورة
الشك بعد الانصراف ولا ينافي ذلك الحكم في بعضها باستحباب الاعادة وان لم نجد به قائلا وح فلا ريب في دلالة النصوص المزبورة مضافا الى عموم قول الباقر ع
في خبر ابن مسلم كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه الدال على ان الانصراف عنه لعرفه لعله منه ما اذا اعتقد انه تم الطواف وان كان هو في المطاف ولم يفعل المنافي خصوصا
اذا تجاوز الحجر اما قبل اعتقاد الاتمام فهو غير منصرف وان كان عند الحجر او بعده او خارجا عن المطاف وفعل المنافي كما صرح به في كشف اللثام والله العالم وان كان
الشك في اثنائه وكان شكا في الزيادة على السابع قطع ولا شيء عليه بلا خلاف محقق اجده فيه فان الحلبي وان اطلق البناء على الاقل معه ثم قال وان لم يحصل
له شيء اعاده اي لم يتحصل انه طاف شيئا ولو شوطا واحدا كقول سلار من طاف ولم يحصل كم طاف فعليه الاعادة وعد ابن حمزة من مبطلات الطواف الشك فيه من
غير تحصيل الا ان عدم ذلك كله يمكن كونه في غير ما نحن فيه والا كان محجوجا باصالة عدمها والبراءة من الاعادة وصحيح الحلبي سأل ابا عبد الله ع عن رجل طاف
بالبيت طواف الفريضة فلم يدر سبعة طاف ام ثمانية فقال اما السبعة فقد استيقن وانما وقع وهمه على الثامن فليصل ركعتين بل هو شامل لموضوع المسئلة
السابقة وهو الشك بعد الانصراف نعم لا يكون ذلك الا اذا كان الشك عند الركن وقبل نية الانصراف لانه اذا كان قبله استلزم الشك في النقصان المقتضي
لتردده بين محذورين الاكمال المحتمل للزيادة عمدا والقطع المحتمل للنقيصة كذلك كما صرح به في ك وغيرها بل حكي عن الغنية ايضا لكن في ك فيه منع تأثير احتمال الزيادة
كما سيجيء في مسئلة الشك في النقصان قلت هو مبني على مختاره وستعرف ضعفه والله العالم وان كان اي الشك في النقصان كان شك قبل الركن انه السادس او
الخامس او شك بين الستة والسبعة وما دونهما اجتمع معها احتمال الثمانية فما فوقها او لا كان عند الركن او لا في كل استأنف في الفريضة كما في المقنع و
ط وير والجامع والغنية ووسيلة والجمل والعقود ويب وفع وعد وغيرها على ما حكي عن بعضها ولذا نسبه في ك الى المشهور بل في محكي الغنية الاجماع وهو الحجة بعد المعتبرة
المستفيضة التي منها صحيح منصور بن حازم السابق ونحوه ومنها خبر ابي بصير سأل الصادق ع عن رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك ومنها خبره الاخر
قال قلت له رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة ام ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظه ومنها قول الصادق ع في موثق حنان بن سدير
من طاف فوهم فقال طفت اربعة او طفت ثلاثة ان كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستأنف وان كان طواف نافلة فاستيقن ثلثة وهو في شك
من الرابع انه طاف فليبن على الثلثة فانه يجوز له وخبر احمد بن عمر الحلال سأل ابا الحسن الثاني ع عن رجل شك في طوافه فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال في فريضة
ونحوه المروي عن قرب الاسناد وصف بالصحة ومنها خبر صفوان وحسنه سألت ابا الحسن الثاني ع عن ثلثة نفر دخلوا في الطواف فقال كل منهم لصاحبه تحفظوا
الطواف فلما ظنوا انهم فرغوا قال واحد معي سبعة اشواط وقال الاخر معي ستة اشواط وقال الثالث معي خمسة اشواط قال ان شكوا كلهم فليستأنفوا
وان لم يشكوا واستيقن كل منهم على ما في يده فليبنوا والمرسل عن الصادق ع انه سئل عن رجل لا يدري ثلثة طاف ام اربعة قال طواف فريضة او نافلة
قال اجبني فيهما فقال ع ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت وان كان طواف فريضة فاعد الطواف بل قيل في كره والمنتهى انه من غير خلاف ... فيكون

صحيحا ولكنه غير معلوم الى غير ذلك من النصوص المنجبر ضعف بعضها بما سمعت من الشهرة والاجماع المحكي والمتعاضد بغير ذلك لكن مع ذلك كله حكي الفاضل
عن المفيد انه قال من طاف بالبيت فلم يدر استة طاف او سبعا فليطف طوافا اخر ليستيقن انه طاف سبعا وفهم منه البناء على الاقل على ان مراده بطواف اخر
شوطا اخر وحكاه عن علي بن بابويه والحلبي وابي علي واختاره بعض متاخري المتاخرين للاصل والبراءة وعدم الزيادة وصحيح منصور بن حازم سألت ابا عبد الله ع
عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر استة طاف او سبعة قال فليعد طوافه قلت ففاته فقال ما ارى عليه شيئا والاعادة احب الي وافضل وصحيحه الاخر قال
للصادق ع اني طفت فلم ادر استة طفت ام سبعة فطفت طوافا اخر فقال هلا استأنفت قال قلت قد طفت وذهبت قال ليس عليك شيء اذ لو كان الشك موجبا
للاعادة لاوجبها عليه وصحيح رفاعة عنه ع في رجل لا يدري ستة طاف او سبعة قال يبني على يقينه فيه ان الاصل مقطوع بما عرفت كما ان المراد بالصحيح الاول
ما سمعته من الشك بعد الفراغ لا في اثنائه والا كان مخالفا للاجماع على الظاهر واحتمال الصحيح الثاني النافلة بل والشك بعد الانصراف بل قد يحتمل قوله قد
طفت الاعادة على معنى فعلت الامرين الاكمال والاعادة والثالث النافلة ايضا والشك بعد الانصراف والبناء على اليقين بمعنى انه حين انصرف فرغ الى اليقين
مما يعده فلا يلتفت الى الشك بعده وارادة الاعادة اي يأتي بطواف يتيقن عدده كل ذلك لقصورها عن المعارضة من وجوه ومن الغريب ما عن بعضهم من حمل
اخبار المشهور على الندب لقوله في الصحيح الاول ما ارى عليه شيئا اذ لو كانت واجبة لكان عليه شيء بل قوله والاعادة احب الي وافضل صريح في ذلك اذ قد عرفت
ان التدبر في الصحيح المزبور وما شابهه يقتضي كون المراد من السؤال فيه الشك بعد الفراغ والامر في وجوب الاعادة فان لم يفعل وقد فاته الامر بالرجوع
الى اهله ونحوه فلا شيء عليه والاعادة افضل ولعله لذا قال في ك بعد تمام الكلام في المسئلة وكيف كان فينبغي القطع بعدم وجوب العود لاستدراك
الطواف مع عدم الاستيقان كما دلت عليه الاخبار الكثيرة وتبعه عليه المجلسي قال ثم انه على تقدير وجوب الاعادة فالظاهر من الادلة ان ذلك مع الامكان وعدم
الخروج من مكة والمشقة في العود لا مطلقا ولا استبعاد في ذلك لكن لا يخفى عليك ما فيه ضرورة كون المتجه جريان حكم تارك الطواف عليه لان الفرض فساد
ما وقع فيه بالشك في اثنائه كما ان المتجه ذلك ايضا على القول الثاني اذا لم يبن على الاقل بل بنى على الاكثر واتم الطواف بل يمكن دعوى الاجماع على خلاف ما
ذكراه ومن هنا قلنا يجب حمل الصحيح ونحوه على ارادة كون الشك بعد الفراغ وان ابيت فالطرح وايكال علمه اليهم خير من ذلك لرجحان تلك الادلة من وجوه
وعلى كل حال فقد ظهر لك انه في الفرض المزبور يبني على الاقل في النافلة بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لما سمعته من النصوص التي اكثرها
كالصريح في حصر الامر فيه في ذلك لكن عن الفاضل والشهيد جواز البناء على الاكثر حيث لا يستلزم الزيادة كالصلوة المشبه بها وللمرسل المتقدم الامر
بالبناء على ما شاء والتعبير بالجواز في الموثق السابق الا ان ذلك كله كما ترى لا يجترى به على الخروج عما هو كالمتفق عليه نصا وفتوى من ظهور تعين البناء على
الاقل الذي هو احوط مع ذلك ايضا والله العالم المسئلة **الثانية** من زاد على السبع ناسيا وذكر قبل بلوغه الركن العراقي قطع ولا شيء عليه كما صرح
به الشيخ وبنو حمزة والبراج وسعيد والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل هو المشهور لخبر ابي كهمس المنجبر بما عرفت سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي فطاف ثمانية اشواط
قال ان كان ذكر قبل ان يأتي الركن فليقطعه فقد اجزء عنه وان لم يذكر حتى بلغه فليتم اربعة عشر شوطا وليصل اربع ركعات بل لا اجد فيه خلافا الا من بعض متاخري
المتاخرين بناء على اصله من عدم الجبر للخبر الضعيف بالعمل والفرض ضعف الخبر المزبور مع انه معارض بخبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع سمعته يقول من
طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطا ثم ليصل ركعتين المعتضد بل عن هه الحكم بصحته الا ان ذلك كله كما ترى لا يوافق ما حررناه في الاصول
فيجب حمل الخبر المزبور بعد تسليم صحته عن المعارض على ارادة اتمام الشوط من الدخول في الثامن او غير ذلك وح فما هنا كالمقيد لما سمعته سابقا من ان من زاد على
سهوا اكملها اسبوعين كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا والله العالم **المسئلة الثالثة** من طاف وذكر انه لم يتطهر اعاد في الفريضة دون النافلة
ويعيد صلوة الطواف الواجب وجوبا والندب ندبا لما عرفته سابقا من اشتراط الطهارة من الحدث في الطواف الواجب قال ابن مسلم في الصحيح سألت احدهما ع
عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور قال يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى ركعتين وقد عرفت الكلام في ذلك مفصلا والله العالم
المسئلة **الرابعة** من نسي طواف الزيارة اي الحج حتى رجع الى اهله وواقع قيل والقائل الشيخ في محكي يه وط وابنا البراج وسعيد عليه بدنة لحسن
معوية بن عمار سألت ابا عبد الله ع عن متمتع وقع على اهله ولم يزر البيت قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا
فلا بأس عليه لانه بعمومه يشمل الناسي فان الظاهر ان قوله ان كان عالما قيد لثلم الحج وانما الباس المنفي هو الثلم والاثم دون النحر الذي هو ليس من الباس
في شيء وصحيح علي بن جعفر عن اخيه المتقدم المصرح بمساواة الحج والعمرة في ذلك وصحيح العيص سألت ابا عبد الله ع عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل
ان يزور البيت قال يهريق دما وان كان هو ظاهرا في غير الطواف المنسي ولا تصريح فيه بالبدنة لصحيح علي بن جعفر وخبري علي بن يقطين وابن ابي حمزة
المتقدمين سابقا في الجاهل بناء على شموله للناسي ان كان فيه منع واضح على ان مقتضاها ذلك وان لم يواقع كما عن ابن المهذب بل هنا لا اطلاق
المزبور الذي قد عرفت كونه في الجاهل لا الناسي وعلى كل حال فعليه مع ذلك الرجوع الى مكة للطواف لكن قد عرفت الحال فيه وقيل لا كفارة عليه
والقائل الحلي والفاضل والشهيدان وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل عن بعض نسبته الى الاكثر عليه وهو الاصح للاصل ورفع النسيان عن الامة وعموم ما
دل على نفيها عن الناسي كالصحيح المروي عن العلل في المحرم يأتي اهله ناسيا قال لا شيء عليه انما هو بمنزلة من اكل في شهر رمضان وهو ناس وفي المرسل عن الفقيه ان
جامعت وانت محرم الى ان قال وان كنت ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك مضافا الى ما دل على نفيها عن الجاهل ايضا بناء على شموله للناسي
خصوصا مثل حسن معوية عن الصادق ع ليس عليك فداء شيء اتيته وانت جاهل اذا كنت محرما في حجك وعمرتك الا الصيد فان عليك الفداء بجهالة كان او عمد
كل ذلك مع عدم صراحة النصوص المزبورة في الجماع حال النسيان لاحتمالها او بعضها وقوعه بعد الذكر بل ظاهر قول المص ويحمل القول الاول على من واقع بعد
الذكر بقول عبارة القائل لذلك فيخرج المسئلة عن الخلاف وان كان قد قال في كشف اللثام ان عبارات ط وير والجامع لا تقبل ذلك على ان الاخبار

المزبور فقد اشتمل بعضها على اهراق دم واخر على الجزور وثالث على الصدقة ولم اقف على نص في البدنة الا ما سمعته من خبري ابن يقطين وعلي بن ابي حمزة اللذين
لو يعتبر فيها المواقعة بل قد يقوى بدلالة حسن معوية بن عمار السابق المذكور دليلا للقول الاول على المط بدعوى عموم نفي الباس للكفارة ايضا بعد جعل العلم
قيد الجميع ما تقدم لا خصوص الثلم ولا اثم بل في ما حضرني من نسخ روايته لا شيء عليه بدل نفي الباس وح فالجمع بين النصوص بالحمل على الندب اولى من الجمع بينها
بتخصيص تلك العمومات بمحل الفرض لما عرفته من قصور المعارض من وجوه والله العالم ولو نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله جاز ان يستنيب بلا خلاف
اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه انما الكلام في جواز ذلك اختيارا كما هو ظاهر المتن او صريحه بقرينة التقييد السابق في طواف الحج وكذا غير المتن
بل في س انه الاشهر بل هو المشهور بل قيل لا خلاف فيه بين القدماء والمتاخرين الا من الشيخ والفاضل في يب وهي فاشترطا فيه التعذر مع ان الاول قد رجع عنه في
والثاني قال بما في المتن في اكثر كتبه كالتحرير والتلخيص وكره للحرج والمعتبرة المستفيضة كصحيح معوية بن عمار الذي هو بحو صحيح الحلبي المروي عن المستطرفات سئل
الصادق ع عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال يرسل فيطاف عنه وصحيحه الاخر وحسنه سئلته ايضا عن ذلك فقال لا تحل له النساء حتى يزور البيت وقال
يامر بن يقضي عنه ان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره وصحيحه الثالث عنه ايضا رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال يامر من
يقضي عنه ان لم يحج فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت بل قوله فيهما ان لم يحج كالصريح في ارادة انه ان لم يكن عاد بنفسه فليستنب كما ينبغي شموله لحال الاختيار
ولا لقال فان لم يتمكن فليامر من يطوف عنه ومنه يعلم ان المراد بما في ذيل الاخير وصدر غيره الطواف بنفسه وبغيره وان كان ظاهر النسبة اليه المباشرة او
انه مشروط بالتعذر كما عن الشيخ والفاضل في هي لاصالة المباشرة في العبادات وبقاء حرمة النساء وصحيح معوية عنه ايضا في رجل نسي طواف النساء حتى دخل
الكوفة قال لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت قلت فان لم يقدر قال يامر من يطوف عنه وصحيحه الاخر عنه ايضا سئلته عن رجل نسي حتى يرجع الى اهله فقال لا تحل
له النساء حتى يزور البيت فان هو مات فليقض عنه وليه او غيره فاما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضي عنه وان نسي الجمار فليسا بسواء ان الرمي سنة والطواف فريضة
مضافا الى امكان المناقشة في دليل الاول بدعوى انصراف الاطلاق السابق الى ما هو الغالب من التعذر او التعسر في الرجوع ح في صحيحي ان لم يحج فانهما لا صراحة
فيهما بل اقصاهما الاطلاق والمساق الى ذلك فيبقى اصالة المباشرة ح على حالها مؤيدة بظاهر الامر فيهما ايضا على ان الجمع بين النصوص بالتقييد اولى من الجمع
بالندب لكن لا يخفى عليك انقطاع الاصلين بما عرفت كون التقييد في الاول في كلام السائل والتعبير في الثاني بلفظ لا يصلح الذي هو اعم من الحرمة بل
بظهوره في الكراهة كما يحكى عن المتاخرين كافة بل عن الشيخ في الاستبصار التصريح بصراحته فيها وح يكون دليلا للمط لا عليه والمناقشة المزبورة بمجرد دعوى
لا شاهد لها خصوصا في ذوي الامكنة القريبة ونحوهم ممن لا مشقة عليهم في العود كل ذلك مضافا الى الانجبار بالشهرة العظيمة الا انه مع ذلك كله
الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه قد يستفاد من نحو اطلاق العبارة عدم اعتبار استمرار النسيان الى ان يرجع الى اهله في الاستنابة المزبورة بل ينبغي الجزم به مع التعذر
او التعسر قبل ذلك اما مع عدمهما فلا يبعد ذلك ايضا وان كان السؤال في النصوص المزبورة عن المفروض التي هي بالخروج المعارض مقيدا بالرجوع الى اهله
مقتضيا بقاء غيره على اصالة المباشرة الا انه بمعونة اطلاق الفتوى كما يجد التقييد به خصوصا مع ظهور لفظ لا يصلح في الكراهة قد يقوى عدم ارادة التقييد
منه نعم مع فرض القرب من مكة وعدم المانع له يرجع بنفسه على كل حال فظاهر ما سمعته من النص والفتوى وجوب قضائه وان كان قد طاف طواف الوداع مضافا
الى كونه مستحبا فلا يجزي عن الواجب لكن قال الصادق ع في خبر اسحق لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا ينبغي لهم ان يمسوا
نساءهم بل عن علي بن بابويه الفتوى بذلك الا انه قاصر عن المعارضة من وجوه خصوصا لا يعرفون مع امكان اختصاصه بالعامة الذين لا يعرفون وجوب طواف
النساء وارادة المنة على المؤمنين بالنسبة الى نسائهم غير العارفات وكون المراد ان الاتفاق على فعل طواف الوداع سبب لتمكن الشيعة من طواف النساء اذ لولاه
لزمهم التقية بتركه غالبا وعلى كل حال فلا تحل له النساء ابدا ونه حتى العقد سواء كان المكلف به رجلا او امرأة ويحرم عليها تمكين الزوج كما تقدم ذلك كله
في احكام الاحرام نعم الظاهر اختصاص اجزاء الاستنابة بما اذا لم يكن الترك عمدا اما معه فالاصل يقتضي وجوب الرجوع بنفسه كما صرح به في س وكيف كان
فلو مات ولم يقضه بنفسه او بغيره قضاه وليه بنفسه او بغيره كما في نع ويحكى به وجوبا بلا خلاف اجده فيه لما سمعته من النص بل في صحيح معوية اجزاء فعل
غيره وان لم يكن باستنابة من الولي لا باس به لانه من قبيل الديون والله العالم **المسئلة الخامسة** من طاف كان بالخيار في تاخير السعي ساعة ونحوها بل الى زمان
سابق على صدق اسم الغد بلا خلاف اجده فيه للاصل وصحيح ابن مسلم سال احدهما ع عن رجل طاف بالبيت فاعيى ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة فقال نعم وصحيح ابن
سنان على ما في يب سئل ابا عبد الله ع عن رجل يقدم حاجا وقد اشتد عليه الحر فيطوف بالكعبة ايؤخر السعي الى ان يبرد فقال لا باس به وربما فعلته قال وربما
رايته يؤخر السعي الى الليل ورواه في ئي والفقيه الى قوله وربما فعلته ولكن في الثاني منهما وفي حديث اخر الى الليل وعلى كل حال هو دال بناء على ظهور في
الغاية على جواز فعله في الليل الداخل فيه مستثنا اجمع حتى يتحقق صدق اسم الغد ثم لا يجوز مع الغد ح كما نص عليه في نع وعد وغيرهما ويحكى عن يب وط وكره وتر ومع
لصحيح العلاء بن رزين سئلته عن رجل طاف بالبيت فاعيى ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع سئلته عن رجل طاف بالبيت فاعيى
ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا وهما كما ترى ظاهران في عدم الجواز اليه كما صرح به من عرفت بل لا اجد فيه خلافا الا من ظ المتن وربما نزل على خروج
الغاية والا كان نادرا لا دليل له سوى الاصل المقطوع والاطلاق المقيد بما عرفت نعم الظاهر اختصاص المنع بذلك اما التاخير ولو الى اخر الليل كما اشرنا اليه
سابقا فلا باس به للاصل ان لم يكن ظاهر الاطلاق السابق هذا كله مع القدرة اما مع عدمها فلا اشكال في الجواز كما صرح به غير واحد لاستحالة التكليف
بما لا يطاق وعدم دليل على شرطية الاستنابة في الغرض فضلا عن وجوبها بل صرح حتى يضيق الوقت كما تقدم الكلام في مثله سابقا والله العالم **المسئلة السادسة**
يجب على المتمتع تاخير الطواف والسعي للحج حتى يقف بالموقفين ويقضي مناسك منى يوم النحر بلا خلاف محقق ومعتد به اجده بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي
منهما مستفيض او متواتر بل في المحكي عن التذكرة نسبته الى اجماع العلماء كافة وهو الحجة بعد خبر ابي بصير المنجبر بما عرفت قلت رجل كان متمتعا فاهل بالحج

قال لا يطوف بالبيت حتى ياتي عرفات فان هو طاف قبل ان ياتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف ومفهوم الصحيح والموثق كالصحيح الاتي بل
وغيرهما من المعتبرة وما وقع من بعض متاخري المتاخرين من جواز ذلك مط استنادا الى اطلاق بعض النصوص كصحيح ابن يقطين سالت ابا الحسن ع عن الرجل المتمتع
يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى قال لا باس به وصحيح حفص البختري عنه ايضا في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى فقال هما سواء اخر ذلك
او قدمه يعني للمتمتع وغيره المقيد بما اشار اليه المص وغيره بل لا خلاف معتد به اجده فيه من انه لا يجوز التعجيل الا للمريض والمراة التي تخاف الحيض والشيخ العاجز
عن العود والزحام ونحوهم من ذوي الاعذار للموثق والصحيح سالت ابا الحسن ع عن المتمتع اذا كان شيخا كبيرا او امراة تخاف الحيض تعجل طواف الحج قبل ان ياتي
منى قال نعم من كان هكذا يعجل والخبر كالصحيح عنه ايضا سئلته عن المراة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النفر ايصلح لها
ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان تاتي منى قال اذا خافت ان تضطر الى ذلك فعلت وخبر اسمعيل بن عبد الخالق عن الصادق ع لا باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض
والمراة والمعلول طواف الحج قبل ان يخرج الى منى وحسن الحلبي ومعوية بن عمار عنه ايضا لا باس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمراة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى
بل عن ابن زهرة الاجماع على التقديم على الحلق يوم النحر للضرورة فما عن ابن ادريس من عدم جواز التقديم مط للاصل المقطوع بما سمعت واندفاع الحرج بحكم
الاحصار واضح الضعف نحو ما سمعته من بعض متاخري المتاخرين من الجواز مط الذي هو على طرف الافراط معه وربما استظهر ايضا من عبارة كره قال وروت
العامة في جواز تقديم الطواف والسعي على الخروج الى منى وعرفات وبه قال الشافعي لما رواه العامة عن النبي ص من قدم شيئا قبل شيء فلا حرج ومن طريق الخاصة
رواية صفوان بن يحيى الازرق سالت ابا الحسن ع عن امراة تمتعت الخ اذا ثبت هذا فالاولى التقييد بالجواز بالعذر بناء على ارادة الافضل من الاولى لكن فيه منع
خصوصا بعد ان حكى اجماع العلماء سابقا على عدم الجواز نعم ما يحكى عن عبارة ئي وروى اصحابنا رخصة في تقديم الطواف والسعي قبل الخروج الى منى وعرفات والافضل
ان لا يطوف طواف الحج الى يوم النحر ان كان متمتعا ظاهر في ذلك لكن عن ابن ادريس حملها على حال الضرورة اي الافضل مع العذر التاخير ولا باس به والا كان نادرا
محجوجا بما عرفت والله العالم والظاهر الاجزاء لو قدم لخوف العارض ثم بان عدم حصوله لقاعدة الاجزاء كما هو واضح وكذا يجوز تقديم طواف النساء للضرورة
كما عن الفاضل وغيره التصريح به بل في كشف اللثام انه المشهور لعموم ما تقدم وخصوص قول الكاظم ع في صحيح ابن يقطين وخبره المنجبر بما عرفت لا باس بتعجيل طواف الحج و
طواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى وكذلك لا باس لمن خاف امرا لا يتهيا له الانصراف الى مكة ان يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى
اذا كان خائفا خلافا للحلي ايضا فلم يجوزه للاصل واتساع وقته والرخصة في الاستنابة فيه وخروجه عن اجزاء النسك وعموم قوله ع لاسحق بن عمار انما طواف
النساء بعد ان ياتي منى وخصوص خبر علي بن ابي حمزة سالت ابا الحسن ع عن رجل يدخل مكة ومعه نساء وقد امرهن فتمتعن قبل التروية بيوم او يومين او ثلثة فخشي
على بعضهن الحيض فقال اذا فرغن من متعتهن واحللن فلينظر الى التي يخاف عليها الحيض فيامرها فتغتسل وتهل بالحج من مكانها ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة
فان حدث بها شيء قضت بقية المناسك وهي طامث فقلت اليس قد بقي طواف النساء قال بلى قلت فهي مرتهنة حتى تفرغ منه قال نعم قلت فلم لا يتركها حتى تقضي
مناسكها قال يبقى عليها منسك واحد اهون عليها من ان يبقى عليها المناسك كلها مخافة الحدثان قلت ابى الجمال ان يقيم عليها والرفقة قال ليس لهم ذلك
تستعدي عليهم حتى يقيم عليها حتى تطهر وتقضي مناسكها لكن فيه ان الاصل مقطوع بما عرفت والعموم مخصص به ايضا والخبر المزبور قاصر عن المعارضة سندا
وعددا بل قيل ومتنا لظهوره في قدرتها على الاتيان بطواف النساء بعد الموقفين ولو بالاستعداء المخالف للاصول بل والصحيح الوارد في مثل القضية المتقدم
سابقا المتضمن لمضيها وانه قد تم حجها واتساع الوقت مخالف للفرض الذي هو الضرورة الموجبة لعدم القدرة على الاتيان به مط والرخصة انما
هي في صورة النسيان خاصة والحاق الضرورة به قياس فاسد وكيف كان فلا خلاف اجده الا من الحلي ايضا في انه يجوز التقديم اختيارا للقارن والمفرد بل
في محكي المخ نسبته الى فتوى الاصحاب بل عن الشيخ وصريح الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد المعتبرة المستفيضة التي منها نصوص حجة الوداع ومنها صحيح
حماد بن عثمان سئل الصادق ع عن مفرد الحج يقدم طوافه او يؤخره فقال هو والله سواء عجله او اخره ومنها موثق زرارة سئل ابا جعفر ع عن المفرد للحج يدخل
مكة يقدم طوافه او يؤخره قال سواء ومنها خبر ابي بصير عن الصادق ع ان كنت احرمت بالمتعة فقدمت يوم التروية فلا متعة لك فاجعلها حجة مفردة تطوف
بالبيت وتسعى بين الصفا والمروة ثم تخرج الى منى ولا هدي عليك وخبر اسحق بن عمار سئل الكاظم ع عن المفرد بالحج اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ايعجل طواف
النساء قال لا انما طواف النساء بعدما ياتي منى ونحوه خبر موسى بن عبد الله سئل الصادق ع عن مثل ذلك الا انه ذكر انه قدم ليلة عرفة الى غير ذلك من النصوص التي
ينبغي في جملة منها احتمال ارادة التعجيل بعد مناسك منى وقبل انقضاء ايام التشريق بعد بل لعل حجة الوداع صريحة في ذلك ايضا بل ظاهرها خصوصا مع ملاحظة
قوله ص فيها خذوا عني مناسككم كلها هو ما سمعته من التسوية في غيرها عدم الكراهة ايضا بل عن ف و ير ان افضل التاخير اليه اي وقته والتعجيل افضل وان كان
موسعا لكن في المتن وعد جواز ذلك على كراهية ولعله لخروجا عن شبهة الخلاف ولما قيل من خبر زرارة سالت ابا جعفر ع عن مفرد الحج يقدم طوافه او يؤخره
فقال يقدمه فقال رجل الى جنبه لكن شيخي لم يفعل ذلك كان اذا قدم اقام بفخ حتى اذا رجع الناس الى منى راح معهم فقلت له من شيخك فقال علي بن الحسين ع
فسئلت عن الرجل فاذا هو اخو علي بن الحسين ع لامه الا انه كما ترى مع ضعفه لا يدل على عدم الكراهة اوجه ولكن الامر في ذلك سهل بعد معروفية امثالها
وعلى كل حال فما عن ابن ادريس من عدم جواز التقديم للاصل المقطوع بما عرفت والاحتياط للاجماع على الصحة مع التاخير خلافا للتقديم واضح الضعف
من غير هذا وقد تقدم البحث في تجديد التلبية عليها اذا طاف وعدمه والتفصيل بين المفرد فيجدد دون القارن فلاحظ وتامل **والمسئلة السابعة**
لا يجوز تقديم طواف النساء على السعي للمتمتع ولا لغيره اختيارا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع عليه مضافا الى
النصوص كصحيح معوية بن عمار ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليها وطف بها سبعة اشواط تبدا بالصفا
وتختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت فطف به اسبوعا اخر ثم تصلي ركعتين عند مقام ابراهيم ع

وثم للمرتهب قطعا ومرسل احمد بن محمد قلت لابي الحسن جعلت فداك متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى قال لا يكون السعي الا من قبل طواف النساء ونحوهما غيرهما نعم يجوز تقديمه مع الضرورة والخوف من حيض بلا خلاف اجده فيه ايضا بل في ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب لنفي الحرج ونحوه ما تقدم من نظائره وموثق سماعة بن مهران عن ابي الحسن الماضي سألته عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل ان يسعى بين الصفا والمروة فقال لا يضره يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه بعد حمله على حال الضرورة جمعا بينه وبين غيره مع تعويض صحيح ابي ايوب المتقدم سابقا عن الصادق ع المتضمن الرخصة في ترك طواف النساء للامرأة الحائض التي لم يتم عليها جمالها ولا تستطيع ان تخلف عن اصحابها ضرورة اولوية التقديم من الترك ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في ذلك لو بالاستنابة لانه يحتمل عدم الجواز الاصول عدم الاجزاء مع مخالفة الترتيب بقائه في الذمة وبقائها على الحرمة مع ضعف الخبر واندفاع الحرج بالاستنابة وسكوت اكثر الاصحاب على ما في كشف اللثام وقد سمعت ما عن ابن ادريس من منع تقديمه على الموقفين والله العالم

المسألة الثامنة من قدم طواف النساء على السعي ساهيا اجزء كما في قع وعد وغيرهما وحكي عن ط والمهذب ئر والجامع ولعله لموثق سماعة المتقدم الذي مقتضاه الاجزاء حتى لو تعمد التقديم وان كان لا اثم الا مع الجهل اذ لعله لا يتصور منه التعبد المقرب به ولذا قال المص وغيره ولو كان متعمدا لم يجز اي اذا كان عالما اما الجاهل فقد عرفت شمول موثق سماعة له مضافا الى عموم خبر رفع ذلك عن الامة وخصوص ما ورد في الحج من معذورية الجاهل حتى جعله بعض متاخري المتاخرين اصلا باعتبار ما تقدم فيه من العموم ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط لاحتمال عدم الاجزاء والاصالة البقاء في الذمة وبقاء حرمة النساء والله العالم

المسألة التاسعة قيل والقائل الشيخ في محكي ية لا يجوز الطواف وعلى الطائف برطلة بضم الموحدة والطاء المهملة وسكون الراء المهملة بينهما ولام خفيفة او مشددة وعن كره والمهذب الملاءة انه نهى عن لبسها لقول الصادق ع في خبر يحيى الحنظلي لا تطوفن بالبيت وعليك برطلة وخبر يزيد بن خليفة قال رآني ابو عبد الله ع اطوف حول الكعبة وعلي برطلة فقال لي بعد ذلك رايتك تطوف حول الكعبة فانها من زي اليهود ولكن لا يخفى عليك عدم جمعهما شرائط العمل بهما على جهة التحريم بل التعليل في ثانيهما ظاهر في الكراهة التي صرح بها الشيخ في محكي ئر لكن قال ان لبسها مكروه في طواف الحج ومحرم في طواف العمرة واليه اشار المص بقوله ومنهم من خص ذلك بطواف العمرة نظرا الى تحريم تغطية الراس فيه بخلاف طواف الحج المتاخر عن الحلق والتقصير الذي يحل معهما من كل شيء الا الطيب والنساء والصيد ولكن ينبغي تقييده بما اذا لم يتقدمه الا كان كطواف العمرة في حرمة تغطية الراس ولعل تخصيص ابن ادريس ذلك بالعمرة بناء منه على عدم جواز تقديمه كما سمعته سابقا وعلى كل حال فالمتجه حرمة لبسها فيهما حال وجوب كشف الراس في احرام عمرة او حج اذ قدم الطواف ولكن الطواف صحيح لو خالف لكن لكون النهي عن خارج بناء على الحل من عدم خصوصية البرطلة ولا للطواف بل هو من حيث حرمة تغطية الراس نعم لو قلنا بالحرمة من حيث لبس البرطلة في الطواف اتجه البطلان ح للنهي عنه وهي علته في الخبر المزبور وبذلك يظهر لك ما لا وجه لاطلاق بعضهم عدم البطلان معللا له بان النهي لامر خارج هذا كله مع الحرمة للاحرام اما مع عدمها فيكره ذلك في الطواف للخبرين المزبورين القاصرين عن اثبات الحرمة دون الكراهة التي يتسامح فيها ومقتضاهما كراهة لبسها فيه مط وان لم يكن محرما كما في الطواف المندوب بل قد يستفاد من التعليل في الثاني كراهة لبسها مط مضافا الى التشبه المكروه لبس البرطلة بل قد يظهر من الثاني منهما كراهة لبسها حول الكعبة من غير فرق بين الطواف وعدمه نعم بناء على ما عرفت ينبغي مراعاة الشدة والضعف فيهما هذا وقد تقدم في الصلوة ذكرها ايضا والمراد بها على ما في ك وغيرها قلنسوة طويلة كانت تلبس قديما وعن العين والمحيط والقاموس انها المظلة الصيفية وعن الجوالقي انها كلمة نبطية وليست من كلام العرب وعن ابي حاتم عن الاصمعي ان البربر والنبط يجعلون الظاء المعجمة طاء مهملة فيقولون للناطور وهو الناظور بالمعجمة فكانهم ارادوا ابن الظل وعن ابن جني في سر الصناعة ان النبط يجعلون الظاء طاء ولهذا قالوا البرطلة وانما هو ابن الظل وعن الازهري انها في قول ابن الظلة ولكن الجمع كما ترى والاول هو المعروف والله العالم

المسألة العاشرة من نذر ان يطوف على اربع اي يديه ورجليه قيل والقائل الشيخ في ية ومحكي ط والقاضي في محكي المهذب وابن سعيد في محكي الجامع واختاره الشهيد في اللمعة ونسبه ثانيهما الى الشهرة يجب عليه طوافان لخبر السكوني عن ابي عبد الله ع قال امير المؤمنين ع في امرأة نذرت ان تطوف على اربع قال تطوف اسبوعا ليديها واسبوعا لرجليها وخبر ابي الجهم عنه ايضا عن ابيه عن ابائه ع عن علي ع انه قال في امرأة نذرت ان تطوف على اربع تطوف اسبوعا ليديها واسبوعا لرجليها وقيل والقائل ابن ادريس وتبعه غيره لا ينعقد النذر لانه نذر هيئة غير مشروعة فهو كالباطل الهيئة الحاضرة والطواف راسا وفي كشف اللثام تحتملهما عبارة ئر وعد وغيرهما والاول الوجه كما في فعلية طواف واحد على رجليه لان ينوي عند النذر انه لا يطوف الا على هذه الهيئة فيبطل راسا قلت لا ريب في ان المتجه البطلان مع فرض تعيينه المنذور بها وعدم مشروعية الهيئة اذ هو كنذر الصلوة على هيئة غير مشروعة وكذا لو نذر الطواف على رجل واحدة ونحو ذلك وربما قيل بالاول ان كان الناذر امرأة اقتصارا على مورد النقل وان كنت لم اجده لمن تقدم على المص نعم في قع مع سلامة هذين الحديثين من الطعن في السند ينبغي الاقتصار على موردهما وهو المرأة ولا يتعدى الى الرجل وقول ابن ادريس انه نذر غير مشروع ممنوع اذ الطواف عبادة يصح نذرها نعم الكيفية غير مشروعة ونمنع انه يبطل نذر الفعل عند بطلان نذر الصفة وبالجملة فالذي ينبغي الاعتماد عليه بطلان النذر في حق الرجل والتوقف في حق المرأة فان صح سند هذين الخبرين عمل بموجبهما والا بطل كالرجل ولا يخفى عليك ما فيه من التشويش خصوصا بعد معلومية عدم صحة سند الخبرين الا انهما يمكن الوثوق بهما من جملة القرائن التي منها قبول اخبار السكوني وروايتهما في الكتب المعتبرة وفتوى من عرفت بهما بل قد سمعت نسبته الى الشهرة ونحو ذلك وح لا وجه للاجتهاد في مقابلهما بل لعل المتجه التعدية الى الرجل الذي هو اولى بالحكم المزبور من المرأة خصوصا مع امكان دعوى الاجماع المركب لعدم التفصيل الذي ذكره المص لو لم تولا احد فالقول به ح قوي جدا اللهم الا ان يقال انهما قضية في واقعة يمكن فرضها في نذر المرأة نوا منه فعله ولا يكون ذلك الا بالهيئة المزبورة فاوجب عليها الطوافين ليديها ورجليها وكيف كان فظاهر النص والفتوى عدم اجزاء الهيئة المزبورة في الطواف واجبه ومندوبه مع الاختيار ولعله لان المنساق المعهود غيرها وح فلو تطوع بذلك طوافا النسك فلا ريب في البطلان كما في ش ثم قال وظ القاضي الصحة ويلزمه طوافان واطلق ابن ادريس البطلان

ومال اليه المحقق ان كان الناذر رجلا وظاهره فرض محل البحث في تعلق النذر بطواف النسك وفيه نظر هذا كله مع الاختيار اما لو عجز عن المشي الا على اربع فالاشبه كما في ئر فعله ويمكن تعين الركوب لثبوت التعبد به اختيارا ولعل الاخير لما عرفت من ظهور النص والفتوى في عدم مشروعية الهيئة المزبورة بل لا الركوب المشروع في الاختيار فضلا عن الضرورة ولكن فيه ان الظاهر اختصاص عدم المشروعية منهما بالمختار دون المضطر وربما احتمل في عبارة ئر انها مفروضة في الناذر له على اربع وان بناء الوجهين على بطلان الهيئة دون الطواف وهو مع انه خلاف ظاهرها من كونها مفروضة في مطلق من عليه طواف انما يتجه وجوب ذلك عليه لو كان النذر تعلق به وهو عاجز اما لو نذر صحيحا فانتفى العجز له الان فهذا الحال فالوجهان والله العالم

المسألة الحادية عشر لا باس ان يعول الرجل على غيره في تعداد الطواف كما في عد وغيرها ومحكي ية وط وئر والجامع لانه اخبار الغير كالامارة التي يكتفى بها في مثله نحو ما سمعته في اجزاء الصلوة وعدد ركعاتها المشبه بها الطواف عن علي ع لانه يثمر التذكر والظن مع النسيان ولخبر سعيد الاعرج سئل الصادق ع ايكتفي الرجل باحصاء صاحبه قال نعم وخبر الهذيل عنه ع في الرجل يتكل على عد صاحبه في الطواف ايجزيه عنهما وعن الصبي فقال نعم الا ترى انك تاتم بالامام اذا صليت خلفه فهو مثله ولعل مبنى الخبرين ما اشار اليه المص من غلبة حصول الظن باخبار المخبر الذي هو امارة غالبا نعم لو لم يحصل له ظن لم يكن به عبرة وعمل على حكم الشك الذي قد عرفته سابقا وح فلا يعتبر فيه العدد ولا الذكورة ولا غير ذلك زائدا على ما عرفت لكن في ك بعد ان ذكر ان اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في الحافظ بين الذكر والانثى ولا بين من طلب منه الطائف الحفظ وغيره قال وهو كذلك نعم شرط فيه البلوغ والعقل اذ لا اعتداد بخبر الصبي والمجنون ولا يبعد اعتبار عدالته للامر بالتثبت عند خبر الفاسق وبناء خبر المخبر الفاسق قد يفيد الظن بل الخبران ظاهران في عدم اعتبار العدالة وفي كشف اللثام وهل يشترط العدالة احتمال للاصل والاحتياط والتمثيل بالاقتداء في الصلوة والاولى الاقتصار على اخلاد الرجل الى الرجل دون المرأة وجواز العكس اقتصارا على مضمون الخبرين وما يشبه الائتمام في الصلوة والاحوط التجنب عن الاخلاد راسا لجهل سعيد وهذيل نعم ان اكتفينا في كل العبادات عند كل جزء بالظن بالاتيان بما قبله خلاف ذلك كما في يع وهو لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه الذي قد يؤيده ان النص والفتوى قد جعلت الاحكام المذكورة للشك في الطواف على وجه يظهر منه عدم اندراج المظنون معه في الحكم المزبور ولا ينافيه ما تقدم في بعض النصوص من قوله حتى تثبته او حتى تحفظه لامكان القول بان الظن اثبات له وحفظ خصوصا بعد الخبرين المزبورين اللذين قد يقوى اعتبار حكم الصلوة هنا بملاحظة الثاني منهما المذكور فيه الائتمام المشعر باتحاد حال الصلوة مع الطواف زيادة على التشبيه لكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط لعدم تعرض كثير لهذه المسألة وكيف كان فلو شكا جميعا عولا على الاحكام المتقدمة للشك من البناء او الاستئناف وان شك احدهما دون الاخر كان لكل حكم نفسه كما يرشد اليه خبر صفوان المتقدم سابقا عن ثلاثة دخلوا في الطواف فقال واحد منهم احفظوا الطواف فلما ظنوا انهم قد فرغوا قال واحد منهم معي ستة اشواط وقال الاخر معي سبعة اشواط وقال الثالث معي خمسة اشواط فقال ان شكوا كلهم فليستأنفوا ان لم يشكوا وعلم كل واحد منهم ما في يديه فليبنوا وربما احتمل ان المراد البناء على الامر المشترك كما اذا شك احدهما بين خمسة وستة والاخر بين ستة وسبعة يبنيوا على الستة نحو ما تقدم في شك الامام والمأموم وكان بينهما رابطة لكنه كما ترى وفي كشف اللثام لو صح خبر هذيل امكن القول بان لا يعتبر شكه اذا حفظ الاخر بان لا يعتبر شكه اذا حفظ الاخر كصلوة الجماعة مع انه لا دلالة على حصول الظن بالعدد فان كان خلفه والا عمل على مقتضى حكم الشك السابق والله العالم

المسألة الثانية عشر طواف النساء واجب في الحج بجميع انواعه اجماعا بقسميه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص ففي صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة فعليه اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم ع وسعي بين الصفا والمروة ويصلي عند كل طواف ركعتين عند مقام ابرهيم ع وصحيح منصور بن حازم عنه ايضا على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت يصلي لكل طواف ركعتين وسعيان بين الصفا والمروة ونحوه خبر ابي بصير عنه ايضا وصحيح الحلبي عنه ايضا انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج وحسن معوية بن عمار عنه ايضا المفرد عليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم ع وسعي بين الصفا والمروة وطواف الزيارة وطواف النساء وليس عليه هدي ولا اضحية الى غير ذلك من النصوص المتفق على العمل بها وكذا هو واجب في العمرة المفردة المسماة بالمبتولة بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن ظ ي كره الاجماع عليه وهو الحجة بعد المعتبرة المستفيضة كخبر اسمعيل بن رياح سئل ابا الحسن ع عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال نعم وصحيح محمد بن عيسى قال كتب ابو القاسم محمد بن موسى بن مخلد الرازي الى الرجل يسئله عن العمرة المبتولة هل على صاحبها طواف النساء وعن التي يتمتع بها الى الحج فكتب اما العمرة المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف وخبر ابرهيم بن عبد الحميد عن عمر بن يزيد او غيره عن ابي عبد الله ع المعتمر يطوف ويسعى ويحلق ولا بد له بعد الحلق من طواف اخر وان عم المتمتع بها الا انه مخصص بما عرفت ونحو ذلك الى غير ذلك من النصوص المجبور ضعف المسند بعضها بما سمعت خلافا للمحكي في ش عن الجعفي من عدم وجوبه لصحيح معوية عن ابي عبد الله ع اذا دخل المعتمر مكة من غير تمتع وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابرهيم ع وسعى بين الصفا والمروة فليلحق باهله ان شاء الذي هو غير صريح في حذف الطواف اذ يحتمل انه طاف ما يجب عليه وصلى لكل واحد ركعتين بل ربما قيل ان ظاهره ذلك وصحيح صفوان بن يحيى قال سئله ابو الحرث عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج وطاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء قال لا انما طواف النساء بعد الرجوع من منى المحمول لارادة انما طواف النساء عليه ومرسل يونس الذي لا جابر للعمل به ليس طواف النساء الا على الحاج المختص بما عرفت المحمول لارادة ما يشمل المعتمر من الحاج وخبر ابي خالد مولى علي بن يقطين سئل ابا الحسن ع عن مفرد العمرة عليه طواف النساء فقال ليس عليه طواف النساء الذي هو غير جامع لشرائط الحجية المحمول لارادة التمتع بعمرته المفردة فمن الغريب ميل بعض متاخري المتاخرين الى العمل بهذه النصوص القاصرة عن معارضة غيرها من وجوه وترك المعتبرة الاولى التي عليها العمل قديما وحديثا المعتضد مع ذلك باصالة بقاء حرمة النساء وغيرها نعم هو واجب فيها بجميع انواعها دون المتمتع بها فانه لا يجب فيها بلا خلاف محقق اجده فيه وان حكاه في اللمعة عن بعض الاصحاب واسنده في الدروس

الى التفصيل لكن لم يتبين القائل به ولا اظفر به ولا احد ادعاه سواه بل في شيء لا اعرف فيه خلافا بل عن بعض الاجماع على عدم الوجوب ولعله كذلك فانه قد استقر المذهب عليه بل حتى الان مضافا الى النصوص التي منها ما تقدم ولا يقدح في بعضها الاضمار لان مضمرات الاجلاء حجة عندنا ولا جهالة السائل ولا المكاتبة ومنها صحيح زرارة سألت ابا جعفر عليه السلام كيف التمتع قال تأتي الوقت فتلبي بالحج فاذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت ركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت واحللت من كل شيء وليس لك ان تخرج من مكة حتى تحج وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام اذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك واذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم واحرمت منه وطف بالبيت تطوعا ما شئت ومنها خبر عبد الله بن سنان عنه عليه السلام ايضا قال سمعته يقول طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فاذا فعل ذلك فقد احل ومنها خبر عمر بن يزيد عنه عليه السلام ايضا ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء ومنها حسن الحلبي قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اني لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر قال عليك بدنة قال قلت اني لما اردت ذلك منها ولم يكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها فقال رحمها الله كانت افقه منك عليك بدنة وليس عليها شيء ومنها خبر الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة متمتعة عاجلها زوجها قبل ان تقصر فلما تخوفت ان يغلبها اهوت الى قرونها فقرضت منه باسنانها وقرضت باظافيرها هل عليها شيء قال لا ليس كل احد يجد المقاريض كل ذلك ... الى غير ذلك ... للقول المزبور والاخبار سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه عليه السلام اذا حج الرجل فدخل مكة متمتعا فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام ابراهيم عليه السلام وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لان عليه لتحلة النساء طوافا وصلاة الشاذ الضعيف سندا ولا جابر المخالف لما عرفت بل قال الشيخ ليس فيه ان الطواف والسعي الذي يحل له الوطء بعدهما الا بعد طواف النساء انهما للعمرة او الحج واذا لم يكن في الخبر ذلك حملناه على من طاف وسعى للحج وان كان فيه ان المعروف في الخبر وقوع التقصير من المتمتع بعد الطواف والسعي ولا يكون ذلك الا في العمرة اذ لا تقصير بعدهما في الحج وايضا قوله اذا حج الرجل الخ كالتعريض في ان المراد بدخولها هو القدوم الاول دون الرجوع اليها من منى فلا وجه للمناقشة فيه من هذه الجهة كما انه لا وجه لها ايضا فيه بانه قد دل على توقف حل النساء على الصلاة والطواف معا وهو خلاف المعهود في مثله فان التحليل في الحج والعمرة المفردة انما يحصل بنفس الطواف من غير توقف على الصلاة في ظاهر النص والفتوى ولو توقف عليها كانت هي المحلل وتوقفها عليه لا يصحح نسبة التحليل اليها والا لجاز اسناده الى ما قبل ذلك من الاعمال ايضا لانه يبعد تسليم ذلك اذ قد عرفت البحث فيه سابقا فانه يمكن بان ايجاب الطواف للتحلل يقتضي ايجاب الصلاة له بواسطة الطواف فهما من لوازمه على الملزوم على اللازم وح فلا يلزم التحليل بالصلاة ولا بالمجموع على انه يمكن التزام احد الامرين هنا تبعا للنص وان لم يكن في غيره كذلك ولا محذور في ذلك والله العالم وكيف كان ف‍ نهو اي طواف النساء لازم للرجال والنساء والصبيان والخصيان والخناثى بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن غير واحد الاجماع عليه في الجملة مضافا الى صحيح ابن يقطين وغيره كما تقدم الكلام في ذلك في غيره مفصلا عند قول المص ومواطن التحلل ثلاثة فلاحظ وتأمل **القول في السعي ومقدماته عشرة** وفي بعض عشر والمستفاد من النصوص انه يدخل في ذلك نعم في كون بعضها مقدمة له نظر وانما ورد الامر به بعد الفراغ من الطواف فيمكن ان يكون مستحبا براسه الا ان الامر سهل فان كلها مندوبة وبعضها الطهارة من الاحداث وفاقا للمش شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل في محكي هي نسبته الى علمائنا مشعرا به بل هي كذلك اذ لم اجد الخلاف فيه الا من العماني لقول الكاظم عليه السلام في خبر ابن فضال لا يطوف ولا يسعى الا على وضوء وصحيح الحلبي سأل الصادق عليه السلام عن المرأة تطوف بين الصفا والمروة وهي حائض قال لا ان الله تعالى يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله المحمولين على ضرب من الندب لكراهة لقول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية لا بأس بان تقضي المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف فان فيه صلاة والوضوء افضل وصحيحه الاخر ايضا سألته عن امرأة طافت بالبيت ثم حاضت قبل ان تسعى قال تسعى وسأله امرأة طافت بين الصفا والمروة فحاضت بينهما قال تتم سعيها وخبر يحيى الازرق سأل الكاظم عليه السلام رجل سعى بين الصفا والمروة ثلاثة اشواط او اربعة ثم بال ثم اتم سعيه بغير وضوء فقال لا بأس ولو اتم مناسكه بوضوء كان احب الي وغير ذلك مما هو معتضد بالاصل وبالشهرة العظيمة وغير ذلك مما لا اشكال في نصوص المعارض بالنسبة اليه فيجب حمله على ضرب من الكراهة بل صرح جماعة ايضا باستحباب الطهارة من الخبث فيه وان كان لم يحضرني الان ما يشهد له سوى مناسبة التعظيم وكون الحكم ندبيا يكتفى في مثله بنحو ذلك ومنها استلام الحجر والشرب من زمزم والصب على الجسد من مائها من الدلو المقابل للحجر قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية اذا فرغت من الركعتين فأت الحجر الاسود فقبله واستلمه او اشر اليه فانه لا بد من ذلك وقال ان قدرت ان تشرب من ماء زمزم قبل ان تخرج الى الصفا فافعل وتقول حين تشرب اللهم اجعله علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء وسقم قال وبلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال حين نظر الى زمزم لولا ان اشق على امتي لاخذت منه ذنوبا او ذنوبين وقال الصادق عليه السلام في حسن الحلبي اذا فرغ الرجل من طوافه وصلى ركعتين فليأت زمزم فليستق منه ذنوبا او ذنوبين فليشرب منه وليصب على راسه وظهره وبطنه ويقول اللهم اجعله علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء وسقم ثم يعود الى الحجر الاسود وقال هو ايضا والكاظم عليه السلام في صحيح حفص وعبد الله الحلبي يستحب ان يستقي من ماء زمزم دلوا او دلوين فتشرب منه وتصب على راسك وجسدك وليكن ذلك من الدلو الذي بحذاء الحجر وظاهر هذا الخبر وغيره ما في ... من استحباب الاستقاء بنفسه كما ان ظاهر خبر الحلبي استحباب ... ايضا من الاستلام بعد اتيان زمزم بنحو ما في خبر ابن سنان المشتمل على حج النبي صلى الله عليه وآله قال فلما طاف بالبيت صلى ركعتين خلف مقام ابراهيم عليه السلام ودخل زمزم فشرب منها وقال اللهم اني اسألك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء وسقم فجعل يقول ذلك وهو مستقبل الكعبة ثم قال لاصحابه ليكن آخر عهدكم بالكعبة استلام الحجر فاستلمه ثم خرج الى الصفا ولا ينافي ذلك خبر معاوية المتقدم الذي ليس فيه الاتيان كما استحباب الاستلام نعم ينافيه قول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي المروي عن العلل في حج النبي صلى الله عليه وآله ثم صلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام ثم استلم الحجر ثم اتى زمزم فشرب منها ويمكن القول باستحباب استلامه قبل الشرب وبعده وهو خصوصا عند ارادة الخروج كما انه يمكن القول باستحباب اتيان زمزم عقيب الركعتين ان لم يرد السعي قال ابن مهزيار رأيت ابا جعفر الثاني عليه السلام ليلة الزيارة طاف طواف النساء وصلى خلف المقام ثم دخل زمزم فاستقى منها بيده بالدلو الذي

يلي الحجر الاسود وشرب وصب على بعض جسده ثم اطلع في زمزم مرتين واخبرني بعض اصحابنا انه رآه بعد ذلك بسنة فعل مثل ذلك وعن ابن الجنيد التصريح بان استلام الحجر من توابع الركعتين كما ان اتيان زمزم على الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله ومنها ان يخرج من الباب المحاذي للحجر بلا خلاف اجده فيه كما عن هي وكره الاعتراف به ايضا تأسيا بالنبي صلى الله عليه وآله قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدأوا بما بدأ الله عز وجل من اتيان الصفا ان الله عز وجل يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابو عبد الله عليه السلام ثم اخرج الى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله صلى الله عليه وآله وهو الباب الذي يقابل الحجر الاسود حتى تقطع الوادي وعليك السكينة والوقار وقال عبد الحميد بن سعيد سألت ابا ابراهيم عن الباب الذي يخرج منه الى الصفا فقلت ان اصحابنا قد اختلفوا فيه بعضهم يقول الذي يلي السقاية وبعضهم يقول الذي يلي الحجر فقال الذي يلي الحجر والذي يلي السقاية محدث صنعه داود وفتحه داود ونعم الظاهر دخول الباب المزبور في صحن المسجد لما وسعوه لكن هو الان يعلم باسطوانتين معروفتين فليخرج من بينهما قال الشهيد الظاهر استحباب الخروج من الباب الموازي لهما ومنها ان يصعد الصفا للتأسي والنصوص والاجماع الامن وحيث يرى الكعبة من بابه والظاهر ... غيرنا فانه عن ... والقاضي وغيرهما الاجماع على عدم الوجوب وفي محكي كره وهي اجماع اهل العلم على عدم وجوب الصعود الا من شذ ممن لا يعتد به ولكن في س والاحتياط الترقي الى الدرج ويكفي الرابعة ولعله لما ستعرفه وعلى كل حال فلا اشكال في ندبه قال الصادق عليه السلام في حسن معاوية فاصعد على الصفا حتى تنظر الى البيت ويكفي فيه كما في ك وكشف اللثام وغيرهما الصعود على الدرجة الرابعة التي قيل انها كانت تحت التراب فظهرت الان حيث زالوا التراب ولعلهم انما كانوا جعلوا التراب تيسيرا للنظر الى الكعبة على المشاة وللصعود على الركبان ولعله لما كانت الدرجات الاربع مخفية في التراب ظن في ك ان النظر الى الكعبة لا يتوقف على الصعود وان معنى الخبر استحباب كل من الصعود والنظر قال والظاهر ان المراد بقوله عليه السلام فاصعد الخ الامر بالصعود والنظر الى البيت واستقبال الركن لا الصعود الى ان يرى البيت لان رؤية البيت لا تتوقف على الصعود ولصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سألت ابا الحسن عن النساء يطفن على الابل والدواب ايجزيهن ان يقفن تحت الصفا والمروة قال نعم بحيث يرين البيت بما ذكرناه افتى الشيخ في يه فقال اذا صعد على الصفا نظر الى البيت ويستقبل الركن الذي فيه الحجر ويحمد الله تعالى وذكر الشهيد ان المستحب الصعود على الصفا بحيث يرى البيت وان ذلك يحصل بالدرجة الرابعة وهو غير واضح وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه خصوصا دعواه كون المراد بالخبر ما ذكره مع ظهوره في خلافه وكيف كان فظاهر المص وغيره اطلاق استحباب الصعود الا ان الفاضل خصه بالرجال ولعله لما سمعته من خصوص صحيح ابن الحجاج ومناسبته للمرأة من حيث الستر ومنها ان يستقبل الركن العراقي ذي الحجر حال كونه على الصفا ويحمد الله عز وجل ويثني عليه وان يطيل الوقوف على الصفا ويكبر الله سبعا ويهلله سبعا ويقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير ثلثا ويدعو بالمأثور كل ذلك وغيره لقول الصادق عليه السلام في حسن معاوية السابق فاصعد على الصفا حتى تنظر الى البيت وتستقبل الركن الذي فيه الحجر الاسود فاحمد الله تعالى واثن عليه ثم اذكر من آلائه وبلائه وحسن ما صنع اليك ما قدرت على ذكره ثم كبر الله تعالى سبعا وهلله سبعا وقل لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت وهو على كل شيء قدير ثلث مرات ثم صل على النبي صلى الله عليه وآله وقل الله اكبر الحمد لله على ما هدانا والحمد لله على ما ابلانا والحمد لله الحي القيوم والحمد لله الحي الدائم ثلث مرات وقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله لا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره المشركون ثلث مرات اللهم اني اسألك العفو والعافية واليقين في الدنيا والآخرة ثلث مرات اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ثلث مرات ثم كبر الله مائة مرة وهلل الله مائة مرة واحمد الله مائة مرة وسبح الله مائة مرة وتقول لا اله الا الله وحده وحده انجز وعده ونصر عبده وغلب الاحزاب وحده فله الملك وله الحمد وحده وحده اللهم بارك لي في الموت وفيما بعد الموت اللهم اني اعوذ بك من ظلمة القبر ووحشته اللهم اظلني في ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك واكثر من ان تستودع ربك دينك ونفسك واهلك ثم تقول استودع الله الرحمن الرحيم الذي لا تضيع ودائعه ديني ونفسي واهلي اللهم استعملني على كتابك وسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من الفتنة ثم تكبر ثلثا ثم تعيدها مرتين ثم تكبر واحدة ثم تعيدها فان لم تستطع هذا فبعضه وروي غير ذلك وانه ليس فيه شيء موقت وقال ابو عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقف على الصفا بقدر ما يقرأ سورة البقرة مترسلا وقال الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه بعد ان اورد نحوا من ذلك ثم انحدر وقف على المرقاة الرابعة حيال الكعبة وقل اللهم اني اعوذ بك من عذاب القبر وفتنته وغربته ووحشته وظلمته وضيقه وضنكه اللهم اظلني في ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك وعن محمد بن عمر بن يزيد عن بعض اصحابه قال كنت في ظهر ابي الحسن موسى عليه السلام على الصفا او على المروة وهو لا يزيد على حرفين اللهم اني اسألك حسن الظن بك في كل حال وصدق النية في التوكل عليك وفي مرفوع علي بن النعمان كان امير المؤمنين عليه السلام اذا صعد الصفا استقبل الكعبة ثم يرفع يديه ثم يقول اللهم اغفر لي كل ذنب اذنبته قط فان عدت فعد علي بالمغفرة فانك انت الغفور الرحيم اللهم افعل بي ما انت اهله فانك ان تفعل بي ما انت اهله ترحمني وان تعذبني فانت غني عن عذابي وانا محتاج الى رحمتك فيا من انا محتاج الى رحمته ارحمني اللهم لا تفعل بي ما انا اهله فانك ان تفعل بي ما انا اهله تعذبني ولم تظلمني اصبحت اتقي عدلك ولا اخاف جورك فيا من هو عدل لا يجور ارحمني وفي خبر المنقري عن ابي عبد الله عليه السلام ان اردت ان تكثر مالك فاكثر الوقوف على الصفا ونحو ما في المرفوع عنه ايضا من اراد ان يكثر ماله فليطل الوقوف على الصفا والمروة وقال رجل لابي عبد الله عليه السلام هل من دعاء موقت اقوله على الصفا والمروة فقال تقول اذا وقفت على الصفا لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير الى غير ذلك من النصوص المستفاد منها ما ذكره المص وغيره وفي س ويستحب ايضا قراءة القدر والوقوف على الدرجة الرابعة حيال الكعبة والدعاء ثم يحدر عنها كاشفا ظهره ويسأل الله العفو ولكن وقوفه على الصفا في الشوط الثاني اقل من الشوط الاول والله العالم واما الواجب فيه فاربعة وفي س عشرة ضاما اليها بعض ما سمعته في الاحكام والمقارنة ونحو ذلك وعلى كل حال فالواجب فيه النية بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه على حسب ما سمعته في الطواف وغيره من الافعال من كونها الداعي ولا يجب فيها نية الوجه ولا غيره عدا القربة والتعيين لنوعه من كونه سعي حج الاسلام او غيره من عمرة الاسلام او غيره وان كان الاحوط اشتمالها مع ذلك على

تصور معنى السعي المتضمن للذهاب من الصفا الى المروة والعود وهكذا سبعاً والوجه استحضار مقارنتها لاوله مستداماً حكمها الى آخره ان اتى به متصلاً الى الآخر فان فصل ففي كشف اللثام كالطواف عندي انه يجددها ثانياً فيما بعده وفيه انه لا دليل عليه بل اطلاق الادلة على خلافه فيكفي العود بنية اتمام العمل السابق بل قد يتحقق بكفاية تمامه وان غفل عن الاولى حين الشروع ثم نسيه بعد ذلك ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم والثاني والثالث البدأة بالصفا والختم بالمروة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى النصوص المتقدم بعضها وما عن الحلبي والسنة فيه الابتداء بالصفا والختم بالمروة ليس خلافاً مع ارادته الوجوب بالسنة وما عن ابي حنيفة من جواز الابتداء بالمروة مسبوق بالاجماع وملحوق به وح فلو عكس بان بدأ بالمروة اعاد عامداً كان او ناسياً لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه في صحيح معاوية بن عمار من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفا قبل المروة وفي خبره الآخر عنه ايضاً وان بدأ بالمروة فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفا وسأله ايضاً علي بن ابي حمزة عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال يعيد الا ترى انه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء اراد ان يعيد الوضوء وفي خبر علي الصائغ قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال يعيد الا ترى انه لو بدأ بشماله قبل يمينه كان عليه ان يبدأ بيمينه ثم يعيد على شماله قلت ومقتضى التشبيه المزبور الاجتزاء بالاحتساب من الصفا اذا كان قد بدأ بالمروة ثم بالصفا ولا يحتاج الى اعادة السعي بالصفا جديداً كما صرح به بعض الناس وان كان هو احوط بل به بما امكن دعوى ظهور النصوص السابقة فيه والله العالم هذا وقد عرفت سابقاً عدم وجوب الصعود على الصفا فيكفي ح ان يجعل عقبه ملاصقاً للصفا لوجوب استيفاء المسافة التي بينه وبين المروة نعم قد يحتمل الاكتفاء باحد القدمين لكن الاحوط جمعهما ثم اذا عاد الصق اصابعه بموضع العقب حتى يحصل الاستيفاء المزبور والذي عليه المدار في الظاهر والا فلا دليل على وجوب السعي فيهما الى خصوص قدم الابتداء بل لعل اطلاق الادلة يقتضي بخلافه فانه ليس فيها الا السعي بينهما الذي يتحقق بذلك وبالانتهاء الى ما يحاذي الابتداء بل مقتضى الاطلاق المزبور نصاً وفتوى عدم وجوب كون السعي بالخط المستقيم ضرورة صدق السعي بينهما به وبغيره بل نصوص السعي راكباً في الرجال والنساء كالصريحة بخلافه ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الفرد المتيقن الذي عليه العمل بل فيما حضرني من بعض الكتب نسبة الكيفية المزبورة الى الاصحاب بل فيه انه قيل اتفاق الاصحاب عليه ان كنا لم نتحقق شيئاً من ذلك نعم في الرياض لولا اتفاق الاصحاب في الظاهر على وجوب الصاق العقب بالصفا والاصابع بالمروة لكان القول بعدم لزوم هذه الدقة والاكتفاء باقل من ذلك مما يصدق معه السعي بين الصفا والمروة عرفاً وعادة لا يخلو من قوة كما اختاره بعض المعاصرين لما ذكره من ان المفهوم من الاخبار ان الامر اوسع من ذلك فان السعي على الابل الذي ثبت عليه الاخبار ان النبي صلى الله عليه وآله كان يسعى على ناقته لا ينفك فيه هذا التضييق من جعل عقبه ملاصقة بالصفا في الابتداء واصابعه بلصقها بالمروة موضع العقب بعد العود فضلاً عن ركوب الدرج بل يكفي فيه الامر العرفي ولكن الاحوط ما ذكروه قلت قد عرفت ان مقتضى اطلاق الادلة السعي بينهما ويمكن تحقق الاستيفاء منها خصوصاً مع ملاحظة صدق البدأة والختم نعم هو في الراكب والراجل بحسب حاله عرفاً لكن كونه على الوجه المزبور محل نظر بل منع وليس في كلامهم ظهور في ذلك انما ذكره بعض متأخري المتأخرين بل لعل اطلاق الفتاوى بخلافه هذا وفي محكي كره وهي ان من اوجب الصعود اوجبه من باب المقدمة لانه لا يمكن استيفاء ما بينهما الا به كغسل جزء من الرأس في الوضوء وصيام جزء من الليل ثم قال وهذا ليس بشيء لان الواجب هنا الانفصال بمفصل حتى يمكن معه استيفاء الواجب دون فعل بعضه فلهذا اوجبنا غسل جزء من الرأس وصيام جزء من الليل بخلاف المقام فانه يمكنه ان يجعل عقبه ملاصقاً للصفا قلت عن الفقيه والهداية والمقنع وسم والمقنعة ما يحتمل وجوب الصعود وقد سمعت ما في س من ان الاحوط الترقي الى الدرج ويكفي الرابعة ولعل الامر بصعوده في بعض النصوص السابقة ولما روي انه صلى الله عليه وآله لم يصعد في حجة الوداع التي قال فيها خذوا عني مناسككم واما كفاية الرابعة فلما روي انه صلى الله عليه وآله صعد قدر قامة حتى رأى الكعبة وعن الغزالي في الاحياء ان بعض الدرج محدثة فينبغي ان لا يخلفها وراء ظهره فلا يكون متمماً للسعي وكيف كان فالصفا انف من جبل ابي قبيس بازاء الضلع الذي بين الركن العراقي واليماني وعن تهذيب النووي ان ارتفاعه الآن احدى عشرة درجة فوقها ازج كايوان وعرض فتحة هذا الازج نحو خمسين قدماً وفي كشف اللثام والظاهر ان ارتفاعه الآن سبع درج وذلك لجعلهم التراب على اربع منها كما حفروا الارض في هذه الايام فظهرت الدرجات الاربع وعن الازرقي ان الدرج اثنتا عشرة وقيل انها اربعة عشر قال الفاسي وسبب هذا الاختلاف ان الارض تعلو بما يخالطها من التراب فتستر ما لاقاها من الدرج قال وفي الصفا الآن من الدرج الظواهر تسع درجات منها خمس درجات يصعد منها الى العقود التي بالصفا والباقي وراء العقود وبعد الدرج ثلث مساطب كبار على هيئة الدرج ويصعد من الاولى الى الثانية منهن بثلاث درجات في وسطها والمروة انف من جبل قعيقعان كما عن تهذيب النووي وعن ابي عبيد البكري انها في اصل جبل قعيقعان وعن النووي هي درجتان وعن الفاسي ان فيها الآن درجة واحدة وعن الازرقي والبكري انه كان عليها خمس عشرة درجة وعن ابن جبير ان فيها خمس درج وعن النووي ايضاً ازج كايوان وعرضها تحت الازج نحو اربعين قدماً فمن وقف عليها كان محاذياً للركن العراقي وتمنعه العمارة من رؤيته وحكى جماعة من المورخين حصول التغيير في المسعى في ايام المهدي العباسي وايام الجراكسة على وجه يقتضي دخول المسعى في المسجد الحرام وان هذا الموجود الآن مسعى مستجد ومن هنا اشكل الحال على بعض الناس باعتبار عدم اجزاء السعي في غير الوادي الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله كما انه اشكل عليه الحاق احكام المسجد لما دخل منه فيه ولكن لعل المستمر من سيرة الناس في جميع هذه الاعصار يقتضي خلافه ويمكن ان يكون المسعى عريضاً فادخلوا بعضه وابقوا بعضاً كما اشار اليه في س قال وروي ان المسعى اختصر وكيف كان فلا يجب صعود المروة ايضاً كما سمعته في الصفا بلا خلاف محقق اجده فيه بيننا بل عن ف الاجماع عليه لا من لا يعتد به ويظهر من محكي كره وهي ايضاً ولكن الاحتمال في الكتب السالفة هنا خصوصاً مع ملاحظة فعله له في حجة الوداع التي قال فيها خذوا عني مناسككم والامر سهل بعد ان كانت السنة الدعاء عندنا فلا بأس ح بالترقي فيستمر على الدعاء حتى ينزل ويسعى والله العالم والرابع ان يسعى سبعاً يحسب ذهابه شوطاً وعوده آخر فابتداؤه من الصفا الى المروة ومنها اليه شوطان لا شوط واحد بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى النصوص المستفيضة والمتواترة او المقطوع بمضمونها قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية فطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم

بالمروة فا

بالمروة فما عن بعض العامة من عدهما معاً شوطاً واحداً واضح الفساد ويجب في السعي الذهاب بالطريق المعهود فلو اقتحم المسجد الحرام ثم خرج من باب آخر لم يجز بل في س وكذا لو سلك سوق الليل ويجب فيه ايضاً استقبال المطلوب بوجهه فلو اعترض او مشى القهقرى لم يجز كما في س وغيرها لانه خلاف المعهود فلا يتحقق به الامتثال نعم لا بأس بالالتفات بالوجه قطعاً كما هو واضح والمستحب فيه امور ذكر المص منها اربعة الاول ان يكون ماشياً لانه احمز وادخل في الخضوع وقد ورد ان المسعى احب الاراضي الى الله لانه تذل فيه الجبابرة وان كان راكباً لا لعذر جاز بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى المعتبرة المستفيضة منها صحيح معاوية ابن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له المرأة تسعى بين الصفا والمروة على دابة او على بعير قال لا بأس بذلك قال وسألته عن الرجل يفعل ذلك قال لا بأس به والمشي افضل وصحيح ابن الحجاج المتقدم سابقاً وحسن الحلبي عنه ايضاً سألته عن الرجل يسعى بين الصفا والمروة على الدابة قال نعم وعلى المحمل الى غير ذلك من النصوص والثاني والثالث المشي طرفيه اي اول السعي وآخره والرمل في الوسط وهي الهرولة اي الرمل ما بين المنارة وزقاق العطارين ماشياً كان او راكباً بلا خلاف معتد به اجده في اصل الحكم بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى المعتبرة منها قول الصادق عليه السلام في حسن معاوية انحدر من الصفا ماشياً الى المروة وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المنارة وهي طرف المسعى فاسع ملأ فروجك وقل بسم الله والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته اللهم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم فانك انت الاعز الاكرم حتى تبلغ المنارة الاخرى قال وكان المسعى اوسع مما هو اليوم ولكن الناس ضيقوه ثم امش وعليك السكينة والوقار فاصعد عليها حتى يبدو لك البيت فاصنع عليها كما صنعت على الصفا ثم طف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة ورواه في كا الا انه قال حتى تبلغ المنارة الاخرى فاذا جاوزتها فقل يا ذا المن والفضل والكرم والنعماء والجود اغفر لي ذنوبي انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم امش وذكر بقية الخبر وقوله ايضاً في حسنه الآخر ليس على الراكب سعي ولكن ليسرع شيئاً والمراد بالسعي فيه الهرولة بنحو قوله في الموثق انما السعي على الرجال وليس على النساء سعي وفي خبر ابي بصير ليس على النساء جهر بالتلبية ولا استلام الحجر ولا دخول البيت ولا سعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة وقد ظهر لك ان المراد من الهرولة السعي ملأ الفروج لكن عن الصحاح والعين والمحيط والمجمل والمقاييس والاساس وغيرها تفسير الرمل بها وبها سوى الصحاح والاساس انها بين المشي والعدو وعن الديوان وغيرها انها ضرب من العدو وتردد الجوهري بينهما وربما احتمل كون المعنى واحداً كما يرشد اليه ما عن نظام الغريب من انه نوع من العدو السهل وعن تهذيب الازهري رمل الرجل يرمل رملاناً اذا اسرع في مشيه وهو في ذلك يهتز وفي س ويحكى عن تحرير النووي وتهذيبه انه اسراع المشي مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وهو الخبب وعن النووي انه قال الشافعي في مختصر المزني الرمل هو الخبب وعن الرافعي قد غلط الائمة من ظن انه دون الخبب قلت قد سمعت ما في الحسن المزبور اللهم الا ان يراد به امر زائد على الهرولة ولكن لم نجد من ذكر استحبابه غيرها والفروج جمع فرج وهو ما بين الرجلين يقال للفرس ملأ فروجه وملأ فرجه اذا عدا واسرع ومنه سمي فرج الرجل والمرأة لانه ما بين الرجلين وعلى كل حال فالسعي ملأ الفروج ازيد من الهرولة التي هي عرفاً بين العدو والمشي والامر في ذلك سهل بعد ان كان ذلك مستحباً عندنا وربما نسب وجوبها الى الحلبي لقوله واذا سعى راكباً فليركض الدابة بحيث يجب الهرولة ولا صراحة فيها بل ولا ظهور نعم عن المفيد في كتاب احكام النساء وتسقط عنهن الهرولة بين الصفا والمروة ولا تسقط ذلك مع الاختيار عن الرجال ويحتمل ارادته تأكد الاستحباب والا كان محجوجاً بما عرفت مضافاً الى الاصل وخبر سعيد الاعرج سأل الصادق عليه السلام عن رجل ترك شيئاً من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال لا شيء عليه بل عن كره وهي الاجماع على الاستحباب بل صرح الفاضل وغيره باختصاص ذلك بالرجال للاصل وعدم مناسبته لضعفهن وسترهن وخبري سماعة وابي بصير السابقين لكن عن المفيد في كتاب احكام النساء لو خلا موضع السعي للنساء سعين فيه لم يكن به بأس هو مطالب بدليله اذ استحباب ذلك لهن على كل حال ومحل الهرولة ما سمعته في المتن موافقاً لما في نع وعد ومحكي يه والجامع والاصباح واليه يرجع ما عن كره من انه بين المنارتين والاشارة من انه بين الميلين وقد سمعت قول الصادق عليه السلام في حسن معاوية بل ربما علل بانه شعبة من وادي محسر الذي عرفت استحباب الهرولة فيه ولكن عن الفقيه والهداية والمقنع والمقنعة وجمل العلم والعمل والغنية الى ان يجاوز زقاق العطارين ولم نجد ما يشهد له وان قال في كشف اللثام لقول الصادق عليه السلام في حسن معاوية نحواً من ذلك الى قوله حتى تبلغ المنارة الاخرى فاذا جاوزتها الى آخر ما سمعته مما لا يخفى عليك عدم دلالته على شيء من ذلك انما هو دال على السعي بين المنارتين وعن الغنية حتى تبلغ المنارة الاخرى ثم تجاوز سوق العطارين فيقطع الهرولة ونحوها ما عن ئل وفيه ما عرفت ايضاً واغرب من ذلك ما عن ير وط فاذا انتهى الى اول زقاق عن يمينه بعدما يجاوز الوادي الى المروة سعى فاذا انتهى اليه كف عن السعي ومشى مشياً واذا جاء من عند المروة بدأ من عند الزقاق الذي وصفناه فاذا انتهى الى الباب قبل الصفا بعدما يجاوز الوادي كف عن السعي ومشى مشياً اذ هي واضحة الفساد كما عن الشهيد والفاضل الاعتراف بذلك والظاهر انه اراد التعبير عما في رواية زرعة عن سماعة سألته عن السعي بين الصفا والمروة فقال اذا انتهيت الى الدار التي على يمينك عند اول الوادي فاسع حتى تنتهي الى اول زقاق عن يمينك بعد ما تجاوز الوادي الى المروة فاذا انتهيت اليه فكف عن السعي وامش مشياً واذا جئت من عند المروة فابدأ من عند الزقاق الذي وصفت لك فاذا انتهيت الى الباب الذي قبل الصفا بعدما تجاوز الوادي فاكفف عن السعي وامش مشياً ولكن سقط من القلم بعض ذلك الا ان الرواية ضعيفة السند مضمرة وعلى خلافها على انها يمكن ان تكون في حال سابق المسعى كالمرسل عن مولى الصادق عليه السلام من اهل المدينة قال رأيت ابا الحسن عليه السلام يبتدئ السعي من دار القاضي المخزومي قال ويمضي كما هو الى زقاق العطارين وقال ابو جعفر عليه السلام في خبر غياث بن ابراهيم كان ابي يسعى بين الصفا والمروة ما بين باب ابن عباد الى ان يرفع قدميه من المسيل لا يبلغ زقاق آل ابي حسين وكيف كان فالعمل على ما سمعته ولا من الهرولة في المكان المخصوص الذي به يبدل الجبارون لذلك ويستحب المشي هوناً في الطرفين كما هو صريح غير واحد ظاهر الامر بالمشي على سكينة ووقار في غير المكان المخصوص والله العالم ولو نسي الهرولة رجع القهقرى ماشياً الى الخلف من غير التفات بالوجه وهرول في موضعها كما صرح به جماعة بل في ك نسبته الى الاصحاب لقول الصادقين عليهما السلام فيما ارسل عنهما الصدوق والشيخ من سهى عن السعي حتى يصير من المسعى على بعضه او كله ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفاً ولكن يرجع القهقرى الى المكان الذي يجب فيه السعي ومن هنا كان الافتاء عليها

بتعا النص والفتوى ان حكي اطلاق العود عن القاضي بل في ذلك احتمال ارادة الاصحاب للندب كالاصل ثم قال وعلى كل حال لو عاد بوجه جزء وانما الكلام في ان وفيه نظر او منع بل ينبغي التخصيص بما اذا ذكرها في الشوط الذي نسيها فيه لانه المنساق من النص والفتوى سيما الاول فلا يرجع بعد الاشتغال الى شوط اخر بل الاحوط ان لا يرجع مطلقا حذرا من الزيادة ولعله لذا نسبه في محكي المنتهى الى الشيخ مشعرا بنوع توقف في العمل به والرابع الدعاء في سعيه ماشيا ومهرولا بما سمعته في خبري معوية وغيرهما والله العالم ولا باس ان يجلس في خلال السعي للراحة على الصفا او المروة بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه بينهما على لغو كالاصل وصحيح الحلبي سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة ايستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا وان شاء جلس على المروة وبينهما فليجلس وصحيح ابن رئاب قلت لابي عبد الله ع الرجل يعيا في الطواف له ان يستريح قال نعم يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في فريضة وغيرها ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه وعن الحلبيين منعا من الجلوس بين الصفا والمروة الا مع الاعياء ولعله لقول الصادق ع في صحيح عبد الرحمن لا يجلس بين الصفا والمروة الا من جهد المحمول على الكراهة بعد قصوره عن المعارضة من وجوه منها ما قيل من اعتضاده بعموم ما دل على جواز السعي راكبا فانه ملازم للجلوس غالبا وهو عام للحالتين الا والاضطرار اجماعا واليه الاشارة في الصحيح عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة يجلس عليهما قال او ليس هو ذا يسعى على الدواب وهو وان كان مورده الجلوس عليهما ولا خلاف فيه لان قوله او ليس الى اخره في قوة الجواب له بنعم مع تعليله بما يعم الجلوس بينهما بل التعليل المناسب لهذا بل لعله ظاهر في جوازه بينهما ولو لغير الاستراحة كما في السعي راكبا وان كان الظاهر كراهته لما مضى كل ذلك مع بناء الاستثناء الا في الصحيح على ارادة بلوغ منتهى الطاقة من الجهد ويمكن منعه والله العالم ويلحق بهذا الباب مسائل **الاولى** السعي ركن من تركه عامدا بطل حجه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما صريحا وظاهرا مستفيض كالنصوص التي منها قول الصادق ع في صحيح معوية من ترك السعي متعمدا فعليه الحج من قابل مضافا الى قاعدة عدم الاتيان بالمامور به على وجهه نعم يحكى عن ابي حنيفة انه واجب غير ركن فاذا تركه كان عليه دم وعن احمد في رواية انه مستحب ولا دم فيه ومثلهما الماء نعم بل الظاهر عدم الفرق في ذلك بين العمرة والحج وتحقق الترك على حسب ما سمعته في الطواف بل الظاهر ايضا عدم الفرق بين تركه راسا وبين نقصه عمدا حتى خرج وقت التدارك لاتحاد المقتضي والله العالم ولو كان ناسيا لم يبطل حجه ولا عمرته بل وجب عليه الاتيان به ولو بعد خروج ذي الحجة فان خرج عاد بنفسه لياتي به فان تعذر عليه او شق استناب فيه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عن الغنية الاجماع عليه مضافا الى الاصل ورفع الخطا والنسيان والحرج والعسر وحسن معوية بن عمار عن الصادق ع قال قلت رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فاته ذلك حتى خرج قال يرجع فيعيد السعي وصحيح ابن مسلم عن احدهما ع سالته عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة قال يطاف عنه وخبر الشحام عن ابي عبد الله ع سالته عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع الى اهله فقال يطاف عنه المحمول الجمع بينها ولو بملاحظة الفتاوى والاجماع المحكي وقاعدة المباشرة في بعض الافراد ونفي الحرج وقبوله للنيابة في الجملة بما عرفت والله العالم ولا يحل من اخل بالسعي مما يتوقف عليه من المحرمات كالنساء حتى ياتي به كلا بنفسه او نائبه بل الظاهر لزوم الكفارة لو ذكر ثم واقع لفحوى ما سمعته من الحكم بوجوبها على من ظن انه تمم فجامع ثم تبين النقص وفي الحاق الجاهل بالعامد او الناسي وجهان احوطهما ان لم يكن اقواهما الاول كما اختاره في ك وغيرها خصوصا مع ملاحظة اطلاق الاصحاب العامد الشامل للجاهل والله العالم مضافا الى الاصل الخ لم يثبت انقطاعه بثبوت قاعدة معذورية الجاهل في الحج وان تضمنها بعض النصوص المعتبرة الا ان ظاهر الاصحاب الاعراض عنها والله العالم المسئلة **الثانية** لا يجوز الزيادة على سبع بلا خلاف اجده فيه لانه تشريع كزيادة الركعة في الصلوة وح فلو زاد عالما عامدا بطل لانه لم يات بالمامور به على وجهه على نحو ما سمعته في الطواف قال ابو الحسن ع في خبر عبد الله بن محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة اذا زدت عليها فعليك الاعادة وكذلك السعي وفي صحيح معوية عن الصادق ع ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد ويطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستانف السعي بناء على ما قيل من كونه في العمد ان البناء على الواحد في الاول باعتبار البطلان بالثمانية فيبقى الواحد سواء اذا كان ثمانية فليس الا البطلان باعتبار كون الثامن ابتداؤه من المروة فلا يصلح البناء عليه ان كان هو لا يخلو من اشكال او منع كما ستعرف وكيف كان فلا اشكال في البطلان بتعمد الزيادة وما وقع من سيد ك من المناقشة في الخبر الاول المذكور وسنده اليه مما يشعر بنوع توقف فيه في غير محله نعم قد تقدم في الطواف البحث في عدم تحقق الزيادة الا بقصدها على انها من السعي ومثله ات هنا ولذا جزم بذلك في ك قال والزيادة انما تتحقق بالاتيان بما زاد على سبعة على انه من جملة السعي المامور به فلو تردد في اثناء الشوط او رجع لوجه ثم عاد لم يكن ذلك قادحا في الصحة قطعا وتبعه في الرياض وقد تقدم الكلام في ذلك فلاحظ وتامل ولا يبطل بالزيادة سهوا بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه هو الحجة بعد الاصل والنصوص فيتخير بين اهدار الشوط الزائد مما زاد والبناء على السبعة وبين الاكمال اسبوعين كما سمعته في الطواف جمعا بين الامر بهما في النصوص ففي صحيح ابن الحجاج عن ابي ابراهيم ع في رجل سعى بين الصفا والمروة ثمانية اشواط ما عليه فقال ان كان خطا طرح واحدا واعتد بسبعة وصحيح جميل بن دراج قال حججنا ونحن صرورة فسعينا بين الصفا والمروة اربعة عشر شوطا فسالنا ابا عبد الله ع عن ذلك فقال لا باس سبعة لك وسبعة تطرح وصحيح هشام بن سالم قال سعيت بين الصفا والمروة انا وعبد الله بن راشد فقلت له تحفظ علي فجعل يعد ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فاتممنا اربعة عشر شوطا فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء وصحيح معوية وحسنه عنه ايضا من طاف بين الصفا والمروة خمسة عشر شوطا طرح ثمانية واعتد بسبعة وان بدا بالمروة فليطرح ويبدا بالصفا وفي صحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع ان في كتاب علي ع اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة فاستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستا ومن هنا جمع الاصحاب بينها بالتخيير وما عن ابن حمزة من الاقتصار على الثاني منهما ليس خلافا خصوصا بعد الحكم بجوازه وكونه ضعيفا بانه يجوز القطع قطعا نعم لو قلنا بكون الثاني الفريضة حرم وهو محتمل كما سمعته في الطواف قال في ش ويحتمل انسحاب الخلاف في ناسي الطواف هنا الا ان يستند بجواز الثاني في الطواف الى القران ولكن اشكل التخيير المزبور في الحدائق بان السعي ليس كالطواف والصلوة يقع واجبا ومستحبا فانا لم نقف في غير هذا

الجبر على ما يدل على وقوعه مستحبا قال في ك ولا يشرع استحباب السعي الا هنا ولا يشرع ابتداء مطردا بان اللازم من الطواف ثمانية كون الابتداء بالثامن من المروة فكيف يجوز ان يعتد به ويبني عليه سبعا مستانفا مع اتفاق الاخبار وكلمة الاصحاب على وجوب الابتداء في السعي من الصفا وانه لو بدا من المروة وجب عليه الاعادة عمدا كان او سهوا وبالجملة فالظاهر بناء على ما ذكرناه هو العمل بالاخبار الاولة من طرح الزائد والاعتداد بالسبعة الاولة واما العمل بهذا الخبر فمشكل والعجب من سيد ك حيث لم يتنبه لذلك وجمد على موافقة الاصحاب في هذا الباب قلت هو كما ترى كالاجتهاد في مقابلة النص بعد تسليم ظهوره مع الفتاوى في ذلك ولا استبعاد في مشروعية هذا السعي من المروة وتخصيص تلك الادلة به بعد جمعه لشرائط الحجية والعمل به كما لا استبعاد في استحباب السعي هنا وان كان لم يشرع استحبابا ابتداء ومن الغريب موافقته في الرياض له بعد ان حكى التخيير عن اكثر الاصحاب قال فالاولى والاحوط الاقتصار على الاول كما هو ظاهر المتن لكثرة ما دل عليه من الاخبار وصراحتها وعدم ترتب اشكال عليها بخلاف الثاني فان الصحيح الدال عليه مع وحدته واحتماله ناسيا مما نحن عما نحن فيه يتطرق اليه الاشكال لو ابقي على ظاهره من كون ابتداء الاشواط الثمانية من الصفا والختم بها ان الاسبوع الثاني المنضم الى الاولى يكون مبدؤها المروة دون الصفا وقد مر الحكم بفسادها مطلقا ولو نسيانا او جهلا وتقييده بما بالسعي المبتدا دون المنضم كما هنا ليس باولى من حمل الصحيح هنا على كون مبدا الاشواط فيها بالمروة دون الصفا ويكون الامر بالاضافة لتنبيه انما هو لبطلان السبعة الاولى لوقوع البداة فيها بخلاف شوط الثامن لوقوع البداة فيه من الصفا اذ لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه واغرب منه دعوى عدم اولوية الاحتمال الاول على الاحتمال الثاني مع ظهور الصحيح فيه وعمل الاصحاب به والاصل في ذلك ما في كشف اللثام قال ثم اضافة ست كما في الخبر وبه دليل على ترتيب فيبدا بالاسبوع الثاني من المروة ومن عبر باكمال اسبوعين كالمص وسعيين كابن حمزة او اربعة عشر كالشيخ في ط يجوز ان يريد اضافة سبعة اشواط والخبر يحتمل تيقن الثمانية وهو على المروة ويات البطلان ولا بعد في الصحة اذا نوى في ابتداء الثامن انه يسعى من الصفا الى المروة سعي العمرة او الحج قربة الى الله تعالى مع الغفلة عن العدد او مع تذكر انه الثامن او زعمه السابع فلا مانع من مقارنة النية لكل شوط بل لا يخلو الانسان منها غالبا ولذا اطلق اضافة ست اليها فلم يبق مستند في المسئلة نعم قال الص ع في صحيح معوية ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد ويطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستانف السعي وهو مستند صحيح الاكمال اسبوعين من الصفا والغاء الثامن لكونه من المروة وظاهره كون الفريضة هي الثامن والعموم للعامد كما نقله الشيخ في يب وخصه به لانه ذكر ان من تعمد ثمانية اعاد السعي وان سعى تسعة لم يجب عليه الاعادة وله البناء على ما زاد واستشهد بالخبر وفي الاستبصار تبع الصدوق في حمله على من استيقن انه سعى ثمانية او تسعة وهو على المروة فيبطل سعيه على الاول لابتدائه من المروة دون الثاني لابتدائه من الصفا وهو كما عرفت غير متعين وفيه مضافا الى ما عرفت من بعد الاحتمال المزبور جدا فضلا عن ان يكون مساويا للاحتمال الاخر الذي هو ظاهر النص والفتوى واما الاشكال في النية من جهة عدم تحققها في الابتداء ومقارنتها فهو مشترك الورود بين الاحتمالين على انه اجتهاد ايضا في مقابلة النص المعمول به الظاهر في الاكتفاء بها بعد تعقبها بنية الاكمال كما في الطواف نعم ينبغي الاقتصار في اضافته على مورد النص وهو اكمال الشوط كما صرح به ثاني الشهيدين وغيره بل حكى التصريح به من ابن حمزة ايضا لما عرفت من مخالفته الاصول من وجهين احدهما من جهة النية وثانيهما من جهة الابتداء بالمروة فالمتجه الالغاء خاصة اذا ذكر في اثناء الشوط فان نصوص الالغاء وان كانت في اتمام الشوط ايضا لكن تدل بالفحوى على الغاء ما دونه بخلاف صحيح البناء فانه انما دل على الاكمال معه لا يقتضي مشروعيته ايضا في الاثناء كما هو واضح لكن في كشف اللثام ثم الاخبار وان اختصت بمن زاد شوطا كاملا او شوطين واشواطا كاملة لكن اذا لم يبطل بزيادة شوط او اشواط سهوا فالاولى ان لا يبطل بزيادة بعض شوط واذا الغينا الثامن واجزنا له اكمال اسبوعين بعده بل الشروع في التاسع جاز في اثنائه من غير فرق وكذا اذا اجزناه لم يبعد اكمال التاسع فالظاهر جوازه له في اثنائه وكذا اذا لم يبلغ الثامن واجزنا له الاكمال بعده فالظاهر الجواز في اثنائه لصدق الشروع في الاسبوع الثاني على التقديرين ويعضده اطلاق الاصحاب ويحتمل الاختصاص بما اذا اكمل الثامن اذا لم نلغه وهو عندك ضعيف مبني على فهم خبر الحسن كما فهمه الشيخ ويقتضي ابتداء الاسبوع الثاني من المروة وعلى الغاء الثامن فالخبر المتضمن لاكمال اسبوعين انما هو صحيح معوية وهو متضمن لكمالها قبل الشروع في التاسع وبعد كماله فعدم الجواز في اثنائه ضعيف جدا وفيه منع واضح سيما فيما ذكره اخيرا من الظاهرين ومن الغريب تعليله الثاني لصدق الشروع في الاسبوع الثاني مع انه ليس عنوانا في شيء من النصوص واغرب منه دعوى انه يعضده اطلاق الاصحاب مع انه فيمن زاد شوطا لا بعضه وبالجملة فكلامه مبني على كلامه السابق الذي قد عرفت ما فيه بقي الكلام في صحيح معوية السابق المذكور في صدر المسئلة الذي لم نجد به عاملا على ظاهره ولذا اختلف في تنزيله فقيل انه في العمد فيتجه ما عرفت وهو المحكي عن ط يب وقيل انه في النسيان وانه محمول على من استيقن الزيادة وهو على المروة لا الصفا فيبطل سعيه على الاول لابتدائه من المروة دون الثاني لابتدائه التاسع من الصفا وهو المحكي عن الصدوق في الفقيه والشيخ في الاستبصار الا انهما معا كما ترى ضرورة الاشكال في الصحيح على الاول والاطلاق النص والفتوى بكون الزيادة عمدا مبطلة كاطلاقهما ايضا اعتبار النية في ابتداء كل عبادة ونية العامد في اول الاسبوع الثاني على انه جزء لا عبادة مستقلة والا لم تكن زيادة بل هي عبادة مستقلة باطلة لم يشرع السعي ابتداء كما صرح به الاصحاب وان كان في رواية عبد الرحمن بن الحجاج في المحرم بالحج يطوف بالبيت ويسعى بما يجدد التلبية الا انه لم يجد عاملا بها صريحا ولو سلم شرعيته ابتداء كانت عبادة صحيحة لا زيادة في عبادة مع ان الصحيح المزبور صريح كالصريح في كون ذلك زيادة على العبادة وجاء بها ثمانية او تسعة لانه نوى الثامن او التاسع عبادة مستقلة كما هو واضح واما الثاني فهو مناف لما عرفته في النص والفتوى من الحكم بالصحة مع زيادة الثامن سهوا وانه مخير بين طرح الثامن والبناء على السبعة وبين الاكمال اسبوعين على حسب ما عرفت فالصحيح المزبور وغيره لذلك الوجه المتجه الاعراض عنه والتعويل على غيره المعتضد بعمل الاصحاب في صورتي العمد والسهو هذا وظاهر صحيحي جميل وهشام السابقين الحاق الجاهل بالناسي في الحكم بالصحة مع الزيادة ولعله لذا غيرهما ايضا وقد عمل بهما غير واحد من الاصحاب كالكركي وثاني الشهيدين وغيرهما بل لعله ظاهر اول الشهيدين ايضا بل لم اجد

اذا فالمتجه العمل بها والله العالم ومن تيقن عدد الاشواط وشك فيما بدا به في ابتداء الامر قبل الالتفات الى حاله فان كان في المزدوج اى الاثنين او
الاربعة او الستة وهو على الصفا او متوجها اليه فقد صح سعيه للعلم بانه بدا به ضرورة عدم كونه اثنين او اربعة او ستة الا مع البداءة بالصفا والا لم يكن
وان كان على المروة او متوجها اليها وعلم بالازدواج اى الاثنين او الاربعة او الستة اعاد سعيه لانه لا يكون كذلك الا مع البداءة بالمروة التي قد عرفت البطلان
بها عمدا او سهوا في ابتداء الطواف وينعكس الحكم مع انعكاس الفرض بان علم الافراد واحدا او ثلثة او خمسة او سبعة وهو على الصفا اعاد سعيه ضرورة انه
لا يكون كذلك الا مع الابتداء بالمروة التي قد عرفت البطلان به وان علم وهو على المروة صح سعيه لعدم كونه كذلك الا مع الابتداء بالصفا كما هو واضح وبه صرح
في ... ومن تيقن عدد الاشواط وشك فيما به بدا فان كان في الفرد على الصفا اعاد ولو كان على المروة لم يعد وبالعكس لو كان سعيه زوجا لكن في حاشية
الكركي ... اراد بانعكاس الفرض بان تيقن ما بدا به وشك في العدد والمراد بانعكاس الحكم البطلان ان كان على الصفا والصحة ان كان على المروة
وذلك بما ... شك في الزيادة وعدمها فانه اذا كان على المروة يقطع ولا شيء عليه لان الاصل عدم الزائد ان كان على الصفا لم يتحقق البراءة ولا
يجوز الا كما ... احتمال الزيادة فيجب الاعادة وفيه من البعد ما لا يخفى على انه انما يتم اذا وقع الشك بعد كمال العدد وموضوع المسئلة اعم مع ان حكم الشك
في العدد قد ذكره المص بعد هذه المسئلة بغير فصل فلا وجه لحمل العبارة عليه والله العالم المسئلة الثالثة من لم يحصل عدد سعيه بمعنى انه شك فيه
وهو في الاثناء ولم يكن بين السبعة فما زاد اعاده كما في قع وعد ومحكى الانتصار ولد والجامع والمهذب وغيرها مصرحا في الاخير بما ذكرناه من التقييد بالاثناء
لانه من القواعد المفروغ منها عدم العبرة بالشك بعد الفراغ للحرج والاخبار بخلاف ما اذا كان في الاثناء فانه لا خلاف بل ولا اشكال في البطلان
لتردده بين محذوري الزيادة والنقيصة المبطلين كل منهما مضافا الى اصالة الشغل المحتاجة الى يقين الفراغ الذي لا دليل على حصوله بالاعتماد على اصالة
الاقل بل الدليل على خلافه قال سعيد بن يسار في الصحيح قلت لابي عبد الله ع رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى انه
قد فرغ منه وقلم اظافيره واحل ثم ذكر انه سعى ستة اشواط فقال لي يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فان كان يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فليعد وليتم شوطا
وليرق دما فقلت دم ماذا قال بقرة قال وان لم يكن حفظ انه سعى ستة اشواط فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة فان ذيله كالصريح
في ذلك نعم لو تيقن انه اتم سبعة ولكن شك في الزائد على وجه لا ينافي البداءة بالصفا كما لو شك بينها وبين التسعة وهو على المروة صح لاصالة عدم الزائد
وعدم افساده ما سهوا اما لو تيقن النقص ولكن لا يدري ما نقص او شك بينه وبين الاكمال فالمتجه الفساد لما عرفت واحتمال البناء على الاقل منهما لا اجد له
وان احتمله بعض الناس بل ادعى احتمال الصحيح المزبور له ولكنه في غير محله والله العالم ومن تيقن النقيصة اتى بها سواء كانت شوطا او اقل او ... سواء ذكرها قبل فوات
الموالاة او بعدها العمد وجوبا بلا اجماعا كما عن كره ولا نعرف فيه خلافا كما عن هى بل مقتضى اطلاق المتن وعد والشيخ في كتبه وابني حمزة وادريس والبراج
وسعيد على ما حكى عن بعضهم عدم الفرق بين تجاوز النصف وعدمه ولعله للاصل وما ياتي من القطع للصلوة بعد شوط وللحاجة بعد ثلثة اشواط خلافا لما
عن المفيد وسلار وابي الصلاح وابن زهرة من اعتبار مجاوزة النصف في البناء نحو ما سمعته في الطواف بل عن الغنية الاجماع عليه لقول ابي الحسن ع لاحمد بن عمر
الحلال اذا حاضت المراة وهي في الطواف بالبيت او بالصفا والمروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت فاذا هي قطعت طوافها في اقل من النصف
فعليها ان تستانف الطواف من اوله ونحوه قول الصادق ع في خبر ابي بصير لكن في سندهما ضعف لا جابر مع عدم عمومهما لافراد المسئلة ومعلومية عدم
قطع الحيض للسعي واختصاص الدليل بالطواف المحتمل ارادة خصوص ما كان في البيت منه وغير ذلك فلا يصلحان معارضا لما مر من الاصل وغيره خصوصا
بعد الاعتضاد بالشهرة العظيمة التي منها يعلم الوهن في الاجماع المزبور ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط ولو كان متمتعا بالعمرة وظن انه اتم السعي
فاحل وواقع النساء ثم ذكر ما نقص من سعيه كان عليه دم بقرة على رواية عبد الله بن مسكان ويتم النقصان قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طاف
ستة اشواط فقال عليه بقرة يذبحها ويطوف شوطا اخر وعن الشيخين وابني ادريس وسعيد وجماعة منهم الفاضل في جملة من كتبه العمل بها وكذا ابل والقائل
الشيخ وجمع من الاصحاب على ما في ك لو قلم اظفاره او قص شعره لصحيح ابن يسار السابق الذي ليس فيه الا تقليم الاظفار ولذا اقتصر عليه في محكي التبصرة وعن هب وير
التعبير بقوله قصر وقلم اظفاره ويمكن ارادتهما منها معنى واحدا وعن ط التعبير بقوله قصر او قلم اظفاره ونحوه الفاضل في محكي كره وير وكذا بل وفي عد
لكن قال او قص شعره كالمتن هنا لكن الخبر الاول ضعيف واطلاقه مناف لما دل على وجوب البدنة على من جامع قبل طواف النساء متذكرا كما قيل ومن هنا قيد
المص والفاضل الحكم بعمرة التمتع كالمحكي عن النزهة وابن ادريس في الكفارات لكن يمكن مع تناول الخبر لكل من القبلية والتذكر كما يمكن جبر ضعف الخبر بعمل من
عرفت وعن المص في النكت احتمال ان يكون طاف طواف النساء وواقع لظنه تمام السعي بل عن الحاجة احتمال ان يكون قدم طواف النساء على السعي لعذره كل ذلك
للمهور الخبر المزبور في كون الكفارة المزبورة من حيث عدم تمام السعي اما لكونه في عمرة التمتع التي لا يجب فيها طواف النساء او لانه قد فعله او لان كفارة مع
ذلك بدنة فيجب معا احدهما لكون الجماع قد وقع قبل طواف النساء والثانية لكونه وقع قبل تمام السعي كما عسى ان يظهر من محكي نكت المص بل حمله بعض الائمة
من متاخري المتاخرين نعم قد يشكل بعدم وجوب الكفارة على الناسي في غير الصيد لذا حمله بعض على الاستحباب ولعله لذا كان ظاهر المص وغيره التوقف
للاصل وعدم الاثم وضعف الخبر بل قيل ان القاضي والشيخ اطرحاه وقالا انه لا شيء عليه كسائر الناسي وان كان صحيحا مع ذلك بان الواجب في تقليم
الاظفار شاة لا بقرة لكن قد يدفع الثاني انه في غير المقام كصحيح الخبر فليس للتخصيص والاول بما عن ابن ادريس من انه انما وجب عليه الكفارة لاجل انه خرج
من السعي غير قاطع ولا متيقن اتمامه بل خرج عن ظن منه وهنا لا يجوز ان يخرج مع الظن بل مع القطع واليقين قال وهذا ليس بحكم الناسي او بما في ك
من ان الناسي وان كان معذورا لكن هنا قد قصر حيث لم يلحظ النقص فان من قطع السعي على ستة اشواط يكون قد ختم بالصفا وهو واضح الفساد فلم يعذر
بخلاف الناسي غيره فانه معذور ولعل هذا اولى من حيث انسياق ارادة القطع بالفراغ من الظن ومن اندراج الاول في العامد المتهم فيه فساد السعي مع العلم

الا اذا فرض عدم ... فيه ويكون كالناسي فلا يترتب عليه حينئذ كفارة على ان ذلك كله مما شاء ولا فلست ادري بعد ان لم يكن في العقل ما يابى ذلك وفرض
قبول الخبر لافادة ذلك ولو لانجباره بعمل من عرفت فتخص القواعد به كما صرح به جماعة لكن ذكر بعض الناس انه يجب الاقتصار على مورد النص وهو المتمتع كما
في الصحيح بل وكذا الاخير بناء على ما يفهم من جماعة منهم المص هنا ولانه الاصل في عد بل هو صريح الحلي وفيه ما لا يخفى عليك من عدم اشعار في الخبر بالمتمتع الذي
هو في سؤال الصحيح والاشكال من حيث طواف النساء الذي يجب البدنة بالجماع قبله مع التذكر قد عرفت الجواب عنه فالمتجه بناء على العمل بالخبر المزبور وجوب
البقرة بالجماع قبل السعي بظن الاتمام من هذه الحيثية ولا اقل من الاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة نعم ينبغي الاقتصار في السنة التي يظن انها سبعة لا غير
ذلك وان كان يوهمه اطلاق المص والله العالم المسئلة الرابعة لو دخل وقت الفريضة وهو في السعي في اي شوط كان قطعه ندبا او رخصة مع سعة
الوقت وصلى ثم اتمه وكذا لو قطعه لحاجة له او لغيره وفاقا للمشهور بل عن هى وكره انه لا يعرف في جواز القطع للصلوة خلافا للصحيح معوية قلت لابي عبد الله ع
الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة وقد دخل وقت الصلوة ايخفف او يقطع ويصلي ثم يعود او يلبث كما هو على حاله حتى يفرغ قال لا بل يصلي
ثم يعود اوليس عليهما مسجد اى موضع صلوة وقيل المراد به المسجد الحرام وكونه عليهما كناية عن قربه وظهوره للساعين ولا يخفى بعده وخبر الحسن
علي بن فضال قال سئل محمد بن علي ابا الحسن ع فقال له سعيت شوطا واحدا ثم طلع الفجر فقال صل ثم عد فاتم سعيك وموثق محمد بن فضيل عن محمد بن
علي الرضا ع قال له سعيت شوطا ثم طلع الفجر قال صل ثم عد فاتم سعيك وخبر يحيى بن عبد الرحمن الازرق سئلت ابا الحسن ع عن الرجل يدخل في السعي بين
الصفا والمروة فيسعى ثلثة اشواط او اربعة ثم يلقاه الصديق له فيدعوه الى الحاجة او الى الطعام قال ان اجابه فلا باس وزاد في الفقيه لكن يقضي حق الله
عز وجل احب اليه من ان يقضي حق صاحبه لذا قال القاضي فيما حكي عنه ولا يقطعه اذا عرضت له حاجة بل يؤخرها حتى يفرغ منه اذا تمكن من تاخيرها
ولكن سمعت في الطواف الامر بالقطع فلعل لاختلاف الحاجات بل قد تقدم سابقا ايضا جواز الجلوس في اثنائه للاستراحة وقطعه لتدارك
صلوة الطواف كصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام عن الرجل يطوف بالبيت ثم ينسى ان يصلي الركعتين حتى يسعى بين الصفا والمروة خمسة اشواط
او اقل من ذلك قال ينصرف حتى يصلي الركعتين ثم ياتي مكانه الذي كان فيه فيتم سعيه وصحيح معوية عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل طاف طواف
الفريضة ونسي الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم ذكر قال يعلم ذلك المكان ثم يعود فيصلي الركعتين ثم يعود الى مكانه مضافا الى الاجماع عن كره
على عدم وجوب الموالاة فيه ومقتضى ذلك كله جواز القطع اختيارا وعدم الفرق بين مجاوزة النصف وعدمه خلافا لما سمعته من المفيد وسلار والحلبيين
فجعلوه في القطع للحاجة ونحوها كالطواف في اعتبار مجاوزة النصف عند بها العموم الطواف الاشواط فيما تقدم من الاخبار الا الحمل السعي على الطواف
كما عن الحدائق ... انه قياس مع الفارق لان حرمة الطواف اكثر من حرمة السعي وان كان في الاول ايضا انه ظاهر في غير السعي خصوصا بعد ما سمعته من الادلة وقد
تقدم الكلام في خبر احمد بن عمر الحلال وعن الاخرين انه كالطواف لكنهما ذكرا في الطواف جواز القطع لفريضة ثم البناء ولو على شوط بخلاف المفيد وسلار
فانهما اطلقا افتراق مجاوزة النصف وعدمها في الطواف ومشابهة السعي له وعلى كل حال لا ريب في ضعف الجميع لما عرفت وان كان الاحتياط لا ينبغي
تركه بل قيل لولا اتفاق المتاخرين على عدم اعتبار المجاوزة عن النصف في هذه الصور كلها وجواز البناء مط ولو كان ما سعى شوطا واحدا لكان القول
بما قاله الحلبيان قويا للنص ... قاعدة الامضاء على المتيقن السالمين عن المعارض صريحا بل وظاهرا ظهورا يعتد به الا الموثق وغيره الواردين في القطع للصلوة
فانهما صريحان في البناء ولو على شوط ونحن نقول فيه بعمومهما بل قد نقل عدم الخلاف فيه عن كره وهى لا موجب للتعدي لما عداه من الصور سوى
الاخبار الباقية والاجماع على عدم وجوب الموالاة والاخبار ليست بواضحة الدلالة الا على الامر بالعود الى المكان الذي عنه قطعه فيه خاصة كما في بعضها
ومع الامر باتمام السعي كما في اخر منها ودلالة بعضها على الامر بالعود ايضا انما فيه رخصة القطع خاصة فاوضحها دلالة الصحيح المزبور الاول وليس فيه تصريح
بالبناء على الاقل ولما سيق لبيان حكم اخر غير ما نحن فيه وهو حكم ركعتي الطواف اذا نسيهما وذكرهما في اثناء السعي صار فيه مجملا وانما ذكر الحكم فيه تبعا فيشكل التعويل
على مثل هذا الاطلاق جدا في الخروج عن مقتضى الدليلين اللذين قدمناهما سيما بعد اعتضادهما بما ذكر مستند المفيد من تبعه سابقا والاجماع
المنقول على عدم وجوب الموالاة غايته نفي الوجوب الشرعي بمعنى انه لا يؤاخذ بتركها شرعا الا الشرطي فلا ينافي وجوبها شرطا في محل النزاع بمعنى انه لو لم يوال
يفسد سعيه ويتوقف صحته على اعادته وان لم يكن ترك الموالاة اثما وبالجملة التمسك بنحو هذا الاجماع المنقول والاخبار لا يخ من اشكال وان كان لا يخفى
عليك ما فيه من وجوه بل بعضه من غرائب الكلام الذي لا ينبغي ان يسطر والله العالم المسئلة الخامسة لا يجوز تقديم السعي على الطواف لا في عمرة ولا
في حج اختيارا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل الاجماع بقسميه عليه بل يمكن دعوى القطع به بملاحظة النصوص المشتملة على بيان الحج قولا و
فعلا مضافا الى صحيح منصور بن حازم سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا
والمروة فيطوف بينهما بل صرح الفاضل والشهيد وغيرهما بانه لو عكس عمدا او جهلا او سهوا اعاد سعيه للاصل بل الاصول وترك الاستفصال في الصحيح المزبور
مضافا الى غيره من النصوص نعم لو لم يمكنه الاعادة استناب كما سمعت وعلى كل حال فكما لا يجوز تقديم السعي على الطواف ولا يجوز تقديم طواف النساء
على السعي اختيارا بلا خلاف اجده فيه ايضا كما اعترف به غير واحد للنصوص المتضمنة لكيفية الحج فعلا وقولا وخصوص مرسل احمد بن محمد قلت لابي
الحسن ع جعلت فداك متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى فقال لا يكون سعي الا قبل طواف النساء وغيره وح فان قدمه عمدا طاف
ثم اعاد السعي حتى يكون اتيا بالمامور به على وجهه نعم لو قدمه ساهيا اجزأ كما عرفت الكلام فيه وفي تقديمه ايضا للضرورة والخوف من الحيض فلاحظ
وتامل بل وكذا تقدم الكلام ايضا فيما لو ذكر في اثناء السعي نقصانا من طوافه فان كان قد تجاوز النصف في الطواف بالبيت قطع السعي واتم الطواف ثم اتم
السعي والا استانف الطواف من اوله ثم استانف السعي ولعل الحلاقه هنا منزل على كلامه السابق ومن هنا فسره به في ك على وجه يظهر منه المفروغية من

ت سابقا ما يشهد له فلا وجه لو سوسه بعض الناس فيه قائلا ان ظاهر قع ويع وبيت يه ترديد وكره البناء على الطواف بالبيت ان لم يكن
بل العمل بالتفصيل في الموثق السابق كالصريح فيه ايضا ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما قدمناه سابقا وهو التفصيل المزبور
بل لعله كذلك بل يمكن دعوى عدم الخلاف المحقق لامكان تنزيل الاطلاق في بعض العبارات على ما يفهم منهم في غير المقام من كون المدار على

القول في الاحكام المتعلقة بمنى بعد العود فاذا قضى الحاج ما عليه من مناسكه بمكة من طواف الزيارة والسعي وطواف النساء فالواجب العود الى منى للم
بيت بها ويجب عليه ان يبيت بها ليلتي الحادي عشر والثاني عشر ط والثالث عشر على تفصيل ستسمعه انشاء الله بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه
بل العامة موافقنا عليه مضافا الى النصوص التي ان لم تكن متواترة فهي مقطوعة المضمون منها قول الصادق ع في صحيح معوية لا تبت ليالي التشريق الا
بمنى فان بت في غيرها فعليك دم وان خرجت اول الليل فلا ينتصف لك الليل الا وانت بمنى الا ان يكون شغلك بنسكك او قد خرجت من مكة وان خ
رجت نصف الليل فلا يضرك ان تصبح بغيرها قال وسألته عن رجل زار عشاء فلم يزل في طوافه ودعائه وفي السعي بين الصفا والمروة حتى يطلع
الفجر فقال ليس عليه شيء كان في طاعة الله تعالى وغيره من النصوص بل في المروي من طرق العامة عن ابن عباس انه لم يرخص النبي ص لاحد ان يبيت بمكة الا
للعباس من اجل سقايته بل في المروي عن العلل بسنده عن مالك بن اعين عن ابي جعفر ع ان العباس استاذن رسول الله ص ان يبيت بمكة ليالي منى فاذن
له رسول الله ص من اجل سقاية الحاج فما عن تبيان الشيخ من القول باستحباب المبيت نادر كالمحكي عن الطبرسي من القول باستحباب جميع مناسك منى لنا
وقد تقدم سابقا بعض الكلام في ذلك ويمكن ان يكون نحو المحكي عن بعض الكتب من جعله المبيت من السنة او حصر واجبات الحج في غيره او الحكم
بان النسك تمت مناسكه او حجه او نحو ذلك مما لا ينافي الوجوب ولو من جهة السنة وكونه خارجا عن الحج وان حكي عن الحلي التصريح بكونه من مناسكه
ثم انهم اتفقوا على وجوب الفداء لو اخل به وان كان فيه ان ذلك لا ينافي خروجه عن الحج وكيف كان فتجب فيه النية التي هي الاصل في كل مامور به وقد نص عليه
وغيرها ولكن عن اللمعة الحلبية انه يستحب وضعفه واضح نعم يكفي فيها الداعي الذي قد تكرر ذكره وان كان المحكي عن الفخر انه ينوي انه يبيت هذه
الليلة بمنى لحج التمتع حج الاسلام مثلا قربة الى الله تعالى اذ يمكن ارادته تحليل الداعي وح فان اخل بالنية عمدا اثم وفي الفدية وجهان كما في ك بل نفي
البعد عن عدم الفدية ولعله للاصل وعدم معلومية شمول اطلاق ما دل على لزوم الفدية بترك المبيت لمثله لانصرافه بحكم التبادر الى الترك الحقيقي
ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه وعلى كل حال فلو بات الليلتين بغيرها كان عليه عن كل ليلة شاة وفاقا للمشهور بل عن صريح ت والغنية وغيرهما وظ
غيرها الاجماع عليه فما عن المقنعة والهداية وجمل العلم والعمل من ان على من بات ليالي منى بغيرها ما نحو صحيح معوية السابق وما تسمعه في صحيح
جعفر محمول على ارادة الجنسية لا ارادة التسوية بين ليلة وليلتين او ثلث ولا يجب الدم الا بثلث الا ان كان محجوجا بما عرفت وبعض المعتبرة الدالة على
تفصيل الحكم منها صحيح معوية السابق الذي يقبل مقتضى اطلاقه وجوب الشاة لليلة فلليلتين شاتان وان كان فيه نظر الا انه لا باس به جمعا بينه وبين
ما دل على ذلك من النص ومعاقد الاجماعات وغير ذلك وخبر جعفر بن ناجية سألت ابا عبد الله ع عمن بات ليالي منى بمكة فقال عليه ثلث من الغنم يذبحهن
وصحيح صفوان عنه ايضا او عن ابي الحسن ع سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة فقلت لا ادري فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها قال
عليه دم اذا بات فقلت ان كان حبسه شانه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة اعليه مثل ما على هذا قال ليس هذا مثل هذا وما احب
ان ينشق له الفجر الا وهو في منى وصحيح علي بن جعفر عن اخيه ع عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى اصبح قال ان كان اتاها نهارا فبات فيها حتى اصبح فعليه
دم يهريقه بناء على ارادة الجنس من الدم لا الوحدة وعن قرب الاسناد روايته بزيادة وان كان خرج من منى بعد نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء
وصحيح جميل عن ابي عبد الله ع من زار فنام في الطريق فان بات بمكة فعليه دم وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان اصبح دون منى وخبر علي عن ابي
ابرهيم ع سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عيناه في الطريق فنام حتى اصبح قال عليه شاة الى غير ذلك لكن في صحيح
العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله ع عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى قال ليس عليه شيء وقد اساء وصحيح سعيد بن يسار قلت له ايضا فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل
قال لا باس بعد قصورهما عن المعارضة من وجوه فلا باس بطرحهما او حملهما على التقية كما هو مبنية من الصحيح السابق او غير ذلك مما لا ينافي الاول ثم ان اطلاق النص و
الفتوى يقتضي ما صرح به بعض من عدم الفرق في ذلك بين الجاهل والناسي والمضطر وغيرهم على اشكال في الاخير بل قيل ان فيه وجهين اظهرهما العدم للاصل
وانتفاء العموم في النصوص لان الفدية كفارة عن ترك الواجب ولا وجوب عليه وفيه ان الاصل مقطوع بالاطلاق الذي هو بمنزلة العموم ولعل الفدية
جبران لا كفارة نعم قد يقال بانسياق غير المضطر من الاطلاق المزبور الا ان الاحوط ثبوتها بل عن الحواشي المنسوبة للشهيد انه لا شيء على الجاهل وربما مال اليه
بعض الناس قال ويمكن حمل خبري العيص وسعيد السابقين عليه بل لولا تخيل الاجماع على هذا الحكم لامكن القول بمضمونهما وحمل ما تضمن لزوم الدم على الاستحباب
وان كان هو كما ترى بعد ما سمعت من قصورهما عن المعارضة من وجوه نحو النصوص الدالة على عدم شيء عليه لو خرج من مكة وان نام في الطريق اختيارا او اصبح
دون منى التي منها ما سمعته في صحيح جميل السابق وحسن هشام بن الحكم او صحيحه اذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم اصبح قبل ان ياتي منى فلا
شيء عليه وصحيح محمد بن اسمعيل عن ابي الحسن ع في الرجل يزور فينام دون منى فقال اذا جاوز عقبة المدنيين فلا باس ان ينام والمحكي عن ابي علي والشيخ في كتابي
الاخبار الفتوى به وخبر عبد الغفار الخازن سئل الصادق ع عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فاصبح بمكة قال لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة او يهريق
دما وخبر ابي البختري المروي عن الحميري في قرب الاسناد عن الصادق ع في رجل افاض الى البيت فغلبته عيناه حتى اصبح قال لا باس عليه يستغفر الله ولا يعود لا
انه مع الطعن في سند بعضها ولا جابر بل والدلالة لم نجد من افتى بشيء منها عدا ما سمعته من ابي علي والشيخ في كتابي الاخبار لا نفاء تلك النصوص المعتضدة
بما عرفت لا جلها في الحكم الى ان المسألة قوية الاشكال بل في الرياض لا يخلو القول بها عن قوة ان لم ينعقد الاجماع على خلافه لوضوح دلالتها

مضافا الى صحتها وكثرتها وموافقتها الاصل مع عدم وضوح معارضها الا اطلاق بعض الصحاح السابقة وتقبل التقييد بها وخبر علي بن ابرهيم السابق وفي سنده
ضعف يحتمل تقييد الطريق فيه بطريق في حدود مكة لا خارجا عنها ولا بعد فيه سيما بعد ملاحظة الصحيح السابق لكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة
بما ذكرناه سيما على الاحتجاج فالمتجه وجوب الشاة على من بات في غيرها ولو الطريق الا ان يبيت بمكة مشتغلا بالعبادة كما هو المشهور لقول الصادق ع في صحيح معوية
اذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت الا بمنى الا ان يكون شغلك في نسكك وصحيحه الآخر ايضا المتقدم انفا الذي يقتضي قوله ع فيه ليس عليه شيء
كان في طاعة الله عز وجل العموم لكل عبادة واجبة ومندوبة خلافا للمحكي عن ابن ادريس فاوجب الدم للعموم المخصص بما عرفت بل قيل مقتضاه ايضا ما نص
عليه الشهيد من لزوم استيعاب الليل الا ما يضطر اليه من غذاء او شراب او نوم يغلب عليه وان كان فيه منع واضح باعتبار كون ذلك في سؤال السائل لا
ان يكون لقاعدة الاقتصار على المتيقن فيما خالف ما دل على وجوب الدم ولعل وجه استثناء الاولين حملا للاطلاق المنصرف على الغالب بل لعل الثالث ايضا
كك واحتمل في المسالك كون القدر الواجب ما كان يجب عليه بمنى وهو ان يتجاوز نصف الليل ولكنه كما ترى ايضا نعم له المضي في الليل الى منى كما صرح به غير واحد
لظاهر النصوص السابقة بل قد يستفاد من صحيح صفوان السابق كراهية عدم العود اليها الى الصبح لقوله فيه وما احب ان ينشق الفجر له الا وهو بمنى
كقول احدهما ع في صحيح ابن مسلم اذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بمنى ونحوه صحيح جميل عن الصادق ع وفي صحيح العيص عنه ايضا ان زار
بالنهار او عشاء فلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى بل قد تومي هذه النصوص الى ادراك المبيت بمنى بذلك فلا يجب الشاة ح الا بالمبيت تمام الليل في غيرها
ولكن لم اجد من افتى به بل اقتصروا في الاستثناء على الاشتغال بالنسك ويخرج من منى بعد نصف الليل ولم يدخل مكة الا بعد الفجر بلا خلاف
اجده فيه لقول الصادق ع في خبر عبد الغفار الخازن فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء وفي خبر جعفر بن ناجية اذا خرج الرجل من منى اول الليل
فلا ينتصف له الليل الا وهو بمنى واذا خرج بعد نصف الليل فلا باس ان يصبح بغيرها وفي صحيح العيص ان زار بالنهار او عشاء فلا ينفجر الصبح الا و
بمنى وان زار بعد نصف الليل او السحر فلا باس عليه ان ينفجر الصبح وهو بمكة بل قد يدل عليه ايضا صحيح معوية السابق بل صريح بعض هذه النصوص
وظاهر غيره كالفتاوى جواز دخول مكة قبل الفجر خلافا للمحكي عن ية وط وله وئر والجامع من انه اذا خرج من منى بعد الانتصاف فلا يدخل مكة قبل
الفجر وهو الذي اشار اليه المص بقوله وقيل بشرط ان لا يدخل مكة الا بعد طلوع الفجر ولكن لم نعرف له ماخذا معتدا به كما اعترف به في ك وان قيل
لعلهم استندوا الى ما مر من الاخبار الناطقة بان الخارج من مكة ليلا الى منى يجوز له النوم في الطريق اذا جاز بيوت مكة لانها على ان الطريق في حكم
منى فيجوز ان يريدوا الفضل لما مر من ان الافضل الكون الى الفجر والوجوب تنصيصا على اليقين وهو جواز الخروج بعد الانتصاف من منى لا مما هو في حكمه
ولا يعارضه ما في قرب الاسناد من قول الكاظم ع لعلي بن جعفر وان كان خرج من منى بعد نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء ولا صحيح العيص المتقدم
لاحتمالهما بل يمكن ان يكونوا استظهروا منهما ما ذكروه الا انها كما ترى مجرد تجشم لا يصلح مثله كما فضلا عن ان يعارض ما عرفت وعلى كل حال يكون القدر
الواجب من المبيت بناء على ما عرفت هو الكون بها ليلا حتى يتجاوز نصف الليل بل في الرياض ان ظاهر الاصحاب انحصاره في النصف الاول فلو وجبوا عليه
الكون بها قبل الغروب الى النصف الثاني بل صرح به ثاني الشهيدين في ك وضه وزاد وجوب مقارنة النية لاول الليل نعم قد يستفاد من خبر ابن ناجية
وخبر معوية السابقين ان الشاة نصف الليل في تحصيل الامتثال كما عن الحلي بل قد عرفت سابقا ان اقصى ما يستفاد من النصوص ترتب الدم على مبيت
الليالي المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجا عنها من اول الليل الى اخره كما اعترف به بعض واستحسنه اخر الا ان الشهرة بين الاصحاب ان لم يكن الاجماع
على الوجه المزبور يجبر دلالة الاخبار عليه بل في كشف اللثام نفي الاشكال عن وجوب استيعاب النصف من الليل وكله وانه لا يكفي المسمى مضافا الى الاحتياط
بل الافضل الكون بها الى الفجر كما صرح به غير واحد لما سمعته من النصوص بل ظاهر خبر ابي الصباح سئل الصادق ع عن الدلجة الى مكة ايام منى وهو يريد
ان يزور البيت قال لا حتى ينشق الفجر كراهة ان يبيت الرجل بغير منى عن ك التصريح بذلك وان قال الفاضل في محكي المنتهى ان خبر الخازن ينفيها وان كان
الافضل المبيت بها الى الفجر ومما ذكرنا يظهر لك انه لا وقع لما قيل من ان الكلام في ان الاصل هو المبيت جميع الليل فلا يستثنى منه الا ما قطع باستثنائه و
يبقى الباقي على الوجوب ام الاصل الكون بها ليلا فلا يجب الا ما قطع بوجوبه وهو النصف وهو مبني على معنى البيتوتة فعن الغرابات الليل كله اذا سهر
الليل كله في طاعة او معصية وفي العين البيتوتة دخولك في الليل تقول بت اصنع كذا اذا كان بالليل وبالنهار ظللت وعن الزجاج كل من ادركه الليل
فقد بات لله ساجدا وقياما وفي الكشاف في تفسير قوله تعالى والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما البيتوتة خلاف الظلول وهي ان يدركك الليل
نمت او لم تنم وقالوا من قرأ شيئا من القرآن في صلوته وان قل فقد بات ساجدا وقائما وقيل هما الركعتان بعد المغرب والركعتان بعد العشاء والظاهر
انه وصف لهم باحياء الليل او اكثره يقال فلان صائما وبيت قائما ويجوز ان يكونا مما استظهره هذا المقام وكلام هي يعطي فهم الاستيعاب المؤلف
لان المجاوز عن النصف هو معظم ذلك الشيء ويطلق عليه اسمه قال امير المؤمنين ع فيما علمه سمعه في جامع بات يعوقا ما غير مرسل وظاهره الاستيعاب صريحة
ان ذلك كله لا يوافق ما سمعت بل يمكن دعوى الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب على عدم كفاية المسمى فالاحوط والاولى مراعاة ما سمعته من
الاصحاب من الكون بها قبل الغروب الى نصف الليل هذا كله في المختار واما ذو الاعذار فلا اجد خلافا بين الاصحاب في جواز المبيت لهم بغير منى ولعله
لنفي الحرج في الدين وفحوى الرخصة للرعاة والسقاية فان العامة روت ترخصهم وعرفت وهي نفي الخلاف عنه وفي خبر مالك بن اعين عن ابي جعفر ع
المروي عن كتاب العلل ان العباس استاذن رسول الله ص ان يبيت بمكة ليالي منى فاذن له رسول الله ص من اجل سقاية الحاج ولعله كذا كان المحكي عن مالك
وابي حنيفة نصر الرخصة باولاد عباس وان كان ذلك خصوصا من الثاني منهما الذي شرع العياس وغيرهما على ان مقتضى الجمود الاقتصار على
العباس لا الحاق اولاده به نعم ربما قيل ان للرعاة ترك المبيت ما لم تغرب الشمس عليهم بمنى فان غربت وجب عليهم بخلاف السقاة لاختصاص شغل

الرعاة بالنهار بخلاف السقاة بل عن يرُوس الفتوى بهذا الفرق وفي كشف اللثام وهو حسن قلنا المدار على ارتفاع العذر وعدمه والا فلو فرض احتياج
الرعاة الى الرعي ليلا كان لهم ذلك وان غربت الشمس لهم بمنى ومن هنا الحقنا جميع ذوي الاعذار بهم قال في محكي ف واما من له مريض يخاف عليه او مال
يخاف ضياعه فعندنا يجوز له ذلك لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والزام المبيت والحال ما وصفنا حرج وللشافعي فيه وجهان ونحوه عن هي
بل قيل هو فتوى يروس ومقرب كره بل في س كذا لو منع من المبيت منعا خاصا او عاما كنفر الحجيج ليلا قال ولا اثم في هذه المواضع وتسقط الفدية عن اهل
السقاية والرعاة وفي سقوطها عن الباقين نظر قلت لعل الفرق ظهور خصوص الرخصة فيهما بذلك اما غيرهم فلعموم نفي الحرج الذي مقتضاه عدم الاثم
دون الفدية التي عرفت سابقا ظهور النصوص في وجوبها ولا ريب في انه الاحوط وعن بعض العامة تعليل الفرق بان شغل الاولين بنفع الحجيج عامة و
شغل الباقين بخصهم ولكنه كما ترى والله العالم وكيف كان فقد قيل والقائل الشيخ في محكي ية وابن ادريس بل في ك نسبته الى جمع من الاصحاب غيرهما لو بات
الليالي الثلث بغير منى لزمه ثلث شياه لاطلاق ما سمعته من خبر جعفر بن ناجية بل وغيره من النصوص لكن هو محمول على من غربت عليه الشمس في الليلة
الثالثة وهو بمنى او من لم يتق الصيد والنساء في احرامه لاختصاص وجوب مبيت الثالثة فيهما بهما دون غيرهما كما ستعرف تحقيق الحال في الثاني منهما
انشاء الله اما الاول فلا اجد فيه خلافا بل عن هي وظاهر كره الاجماع عليه لقول الصادق ع في حسن الحلبي فان ادركه المساء بات ولم ينفر وفي خبر ابن عمار اذا
جاء الليل بعد النفر الاول فبت بمنى فليس لك ان تخرج منها حتى تصبح وفي خبر ابي بصير فان هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر وليبت بمنى حتى اذا
اصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء بل قيل ولان الآية انما سوغت التعجيل في يومين والغروب يقتضي اليوم وان كان فيه ما فيه الا ان ما تقدم كاف
في اثبات المطلوب الذي هو وجوب المبيت عليه وان كان متقيا للصيد والنساء ولو رحل فغربت قبل خروجه من منى ففي محكي هي لم يلزمه المقام على اشكال
وعن كره الاقرب لزومه للمستند اليها الى المشقة في الحط والرحال لكنه كما ترى لا يصلح معارضا لما سمعته في ظواهر النصوص ولذا قال في س الاشبه المقام
وتبعه في ك وغيرها ضرورة كون المراد بغروب الشمس هنا هو الغروب المعتبر في الصلوة والافطار من غير فرق بين من تاهب للخروج وغربت عليه
قبل ان يخرج وغيره وبين من نفر ولم يتجاوز حدود منى وغيره لصدق الغروب عليه بمنى فان اجزائها متساوية في وجوب المبيت بها ثم لو خرج منها
قبله ثم رجع اليها بعده لاخذ شيء نسيه منها مثلا لم يجب المبيت بل وكذا لو عاد لغير ذلك واوجب عليه بها ولو رجع قبل الغروب فغربت عليه بها ففي
لك ففي وجوب الاقامة عليه بها وتربيته الوجوب والوجها اثنيان في وجوب الرمي قلت لا ريب في ان الاقوى الوجوب كما انه لا اشكال في الوجوب عليه لو غربت في
اثناء التاهب كما عن هي وير الجزم به وان قال في محكي كره انه اقرب لانه لا ريب في ضعف احتمال عدم الوجوب مع فرض كون رجوعه على غير الوجه الذي
ذكرناه سابقا وقول احدهما عليهما السلام في خبر علي في رجل بعث ثقله يوم النفر الاول واقام هو الى الاخر انه ممن تعجل في يومين لا دلالة فيه على عدم وجوب
المبيت على من خرج وغربت عليه الشمس قبل الخروج من حدود منى فضلا عن غيره وان احتمله بعض الناس وعلى كل حال فلا يجب مبيت الثالثة الا عليهما و
المعذبح لو اخلاها بل ظاهر المحصل القول المزبور وعلى ذلك ايضا ولعله للاجماع وغيره على جواز النفر في اليوم الثاني عشر لغيرهما فلا يجب مبيت ولا
رمي في اليوم الثالث عشر والله العالم ويجب ان يرمي كل يوم من ايام التشريق اي الحادي عشر والثاني عشر الجمار الثلث كل جمرة بسبع حصيات بلا خلاف
محقق اجده فيه كما اعترف به بعضهم قال في محكي تر لا خلاف بين اصحابنا في كونه واجبا ولا اظن احدا من المسلمين يخالف فيه وان الاخبار به متواترة و
في محكي ف الاجماع على وجوب الترتيب بين رمي الثلث وتفريق الحصا ووجوب القضا وفي محكي كره وهي لا نعلم فيه مخالفا قال الصادق ع في حسن ابن اذينة
الحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار بل في خبر عبد الله بن جبلة من ترك رمي الجمار متعمدا لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل وان كان هو محمولا على المبالغة
في الوجوب اذ لم نجد قائلا به كما اعترف به في محكي خ ره بعد ان نسبه الى الشذوذ بل وكذا يجب الرمي ايضا في اليوم الثالث عشر ان اقام ليلته فيها كما صرح به
الفاضل وغيره بل في كشف اللثام لعله لا خلاف فيه لعله للتاسي واطلاق بعض النصوص وعلى كل حال فما عن التبيان من عد الرمي من المسنون محمول على
ارادة ثبوت وجوبه بالسنة وكذا ما عن الجمل والعقود في الكلام في رمي جمرة العقبة يوم النحر ان الرمي مسنون كما عن ير وهي لا اعرف به والله العالم
ويجب هنا زيادة على ما تضمنه شروط الرمي الترتيب يبدأ بالاولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه
متواتر وظاهر مستفيض كالنصوص التي منها خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة فابدأ
بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص ثم تقدم
ايضا ثم افعل ذلك عند الثانية واصنع كما صنعت بالاولى وتقف وتدعو الله كما دعوت ثم تمضي الى الثالثة وعليك السكينة والوقار فارم ولا تقف عندها
فان الامر بالبدأة والعطف بثم ظاهر في الترتيب ونحوه غيره مضافا الى التأسي وح فلو رماها منكوسة عمدا او سهوا او جهلا اعاد على الوسطى وجمرة العقبة
بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه تحصيلا للايقاع المأمور به على وجهه وفي صحيح معوية وحسنه عن ابي عبد الله ع في رجل رمى الجمار
يوم النحر مبتدأ بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الاولى قال يؤخر ما رمى بما رمى يرمي الجمرة الوسطى ثم جمرة العقبة اي يؤخر ما قدم رميه نسيانا ولو بقرينة صحيحه
الاخر عنه ايضا قلت له الرجل يرمي الجمار منكوسة قال يعيدها على الوسطى وجمرة العقبة والله العالم ووقت الرمي للجمرات ما بين طلوع الشمس الى غروبها
وفاقا للمشهور ولعله يرجع اليه ما في محكي تر ان وقت الرمي طول النهار وما عن الاشارة انه من اول النهار خصوصا بعد ما عن بعض كتب اهل اللغة من
كون النهار من طلوع الشمس الى الغروب بل وما عن رسالة علي بن بابويه انه مطلق لك ان ترمي الجمار من اول النهار الى الزوال وقد روي من اول النهار
الى اخره بناء على العمل منه بما ارسله والا كان مخالفا كالمحكي عن مقنع ولده وارم الجمار في كل يوم بعد طلوع الشمس الى الزوال وكلما قرب منه فهو
افضل ومن لا يحضره الفقيه مع زيادة الرواية المرسلة وعن الغنية والاصباح والجواهر ان وقته بعد الزوال وفي ف لا يجوز الرمي ايام التشريق الا بعد

الزوال وقد روي رخصة قبل الزوال في الايام كلها وبالاول قال الشافعي وابو حنيفة الا ان ابا حنيفة قال وان رمى يوم الثالث قبل الزوال جاز استحسانا
وقال طاوس يجوز قبل الزوال في الكل دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط فان من فعل ما قلناه لا خلاف انه يجزيه واذا خالفه ففيه الخلاف ونحوه الجواهر
ولا ريب في ان الاقوى الاول للصحيح منصور بن حازم وابي بصير عن ابي عبد الله ع رمي الجمار من طلوع الشمس الى غروبها وصحيح جميل عنه ايضا في حديث قلت
له متى يكون رمي الجمار فقال من ارتفاع النهار الى غروب الشمس وصحيح زرارة وحسنه عن ابي جعفر ع انه قال للحكم بن عيينة ما حد رمي الجمار فقال عند
الزوال فقال ارايت لو انهما كانا رجلين فقال احدهما لصاحبه احفظ علينا متاعنا حتى ارجع كان يفوته الرمي هو والله ما بين طلوع الشمس الى غروبها وهي مع اعتبار اسانيدها وعمل
الطائفة بها قديما وحديثا لا محيص عن العمل بها خصوصا بعد سلامتها عن معارضة ما عدا الاجماع المحكي الموهون بمصير معظم من تقدم كابن الجنيد وابن ابي
عقيل والمفيد والصدوقين والمرتضى وجميع من تأخر عنه الى خلافه بل هو قد رجع عنه في مبسوطه ونهايته لذا قال في الخ انه شاذ لم يعمل به احد من علمائنا
حتى ان الشيخ المخالف في قول اصحابه فيكون اجماعا الا ان الخلاف ان وقع منه قبل الوفاق فقد حصل الاجماع وان وقع بعده لم يعتد به اذ لا اعتبار بخلاف من
يخالف الاجماع وان كان لا يخ من نظر واما الاحتياط فهو معارض بالنصوص المعتبرة المعمول بها بين الطائفة على ان التحقيق العمل باصل البراءة مع فرض
الشك في امثال ذلك وعدا صحيح معوية عن ابي عبد الله ع ارم في كل يوم عند زوال الشمس القاصر عن المعارضة من وجوه الذي لا باس بحمله على الندب
وصحيح بعلم الوجه فيما ذكره غير واحد من الاصحاب من كون الافضل وقوعه عند الزوال مضافا الى كونه المحكي من فعل النبي ص الذي كان يبادر الى الافضل نعم
لا دلالة فيه بل ولا في غيره على ما ذكره في محكي الهداية والفقيه والمقنع من انه كلما قرب الى الزوال كان افضل وان توهم بعض الناس بل وما عن المقنعة والمراسم
ما قرب من الزوال افضل فضلا عما عن ف من انه قبل الزوال وما عن بعض نسخ ط من ان الافضل بعد الزوال نعم يحكى عن الكتاب المنسوب الى الرضا ع انه قال
وافضل ذلك ما قرب من الزوال ولم يثبت نسبته عندنا فالاولى الاقتصار في الفضل على ما في الصحيح المزبور ومن الغريب ما في عد من امتداد الفضل من
حين الزوال الى الغروب لواجده لغيره ولا ما يدل عليه والله العالم وكيف كان فلا يجوز ان يرمي ليلا لما عرفت الا لعذر كالخائف والمريض والرعاة والعبيد
بلا خلاف اجده فيه لقول الصادق ع في صحيح ابن سنان لا باس ان يرمي الخائف بالليل وفي موثق سماعة رخص للعبد والخائف والراعي في الرمي ليلا وفي
حسن زرارة ومحمد بن مسلم في الخائف لا باس ان يرمي الجمار بالليل وسأله ابو بصير ايضا عن الذي ينبغي له ان يرمي بليل من هو قال الحاطب والمملوك الذي
لا يملك من امره شيئا والخائف والمدين والمريض الذي لا يستطيع ان يرمي يحمل الى الجمار فان قدر على ان يرمي والا فارم عنه وهو حاضر وفي خبر ابي بصير الاخر
عنه ايضا رخص رسول الله ص لرعاة الابل اذا جاؤوا بالليل ان يرموا ولا فرق في الليل بين المتقدم والمتأخر لعموم النصوص والفتاوى كما اعترف به في كشف
اللثام ولكن في ك والظاهر ان المراد بالرمي ليلا رمي جمرات كل يوم في ليلته ولو لم يتمكن من ذلك لم يبعد جواز رمي الجميع في ليلة واحدة لانه اولى من الترك
والتأخير وربما كان في اطلاق بعض الروايات المتقدمة دلالة عليه قلت هو العمدة والا فسابقه مجرد اعتبار بل ظاهر النصوص المزبورة ذلك وان لم
يعلم حاله فيما ياتي من الليالي والله العالم ومن حصل له رمي اربع حصيات ثم رمى على الجمرة الاخرى حصل الترتيب والا فلا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في
الرياض الا من المحكي عن علي بن بابويه بل عن صريح ف وظ كره وهي الاجماع عليه لصحيح معوية عن ابي عبد الله ع في رجل رمى الاولى باربع والاخيرتين
بسبع سبع قال يعود فيرمي الاولى بثلث وقد فرغ وان كان رمى الاولى بثلث ورمى الاخيرتين بسبع سبع فليعد فليرمهن جميعا بسبع سبع وان كان
رمى الوسطى بثلث ثم رمى الاخرى فليرم الوسطى بسبع فان كان رمى الوسطى باربع رجع فرمى بثلث والصحيح الاخر عنه ايضا في رجل رمى الجمرة الاولى بثلث
والثانية بسبع والثالثة بسبع قال يعيد فيرميهن جميعا بسبع سبع قلت فان رمى الاولى باربع والثانية بثلث والثالثة بسبع قال يرمي الجمرة الاولى
بثلث والثانية بسبع ويرمي جمرة العقبة بسبع قلت فان رمى الجمرة الاولى باربع والثانية باربع والثالثة بسبع قال يعيد فيرمي الاولى بثلث والثانية
بثلث ولا يعيد بثلث وخبر علي بن اسباط قال ابو الحسن ع اذا رمى الرجل الجمار اقل من اربع لم يجزه اعاد عليها وعلى ما بعدها وان كان قد اتم ما بعدها
واذا رمى شيئا منها اربعا بنى عليها ولم يعد على ما بعدها ان كان قد اتم رميه بل واطلاق حسن الحلبي عنه عن ابي عبد الله ع على ما في ئل في رجل رمى الجمار
منكوسة قال يعيد على الوسطى وجمرة العقبة وزاد في ك فان كان قد رمى الجمرة الاولى اقل من اربع حصيات واتم الاخيرتين فليعد على الثلث جمرات وان
كان قد رمى من الاولى اربعا فليتم ذلك ولا يعيد على الاخيرتين وكذا ان كان قد رمى من الثانية ثلثا فليعد عليها وعلى الثالثة وان كان قد رماها باربع
ورمى الثالثة بسبع فليتمها ولا يعيد الثالثة الا ان الظاهر كون هذه الزيادة من كلام الشيخ لا من الرواية كما يظهر لك بالتأمل فيما في ئل وما رواه
في يب عنه ولعله لذا لم تذكر في الوافي والوسائل والامر سهل ضرورة كفاية النصوص السابقة في المطلوب الذي هو البناء مع الاتيان بالاربع وعدمه
بدونه وما سمعته من ابن بابويه لم نعرف له دليلا سوى فوات الموالاة التي لم نجد عليها دليلا بل ظاهر الادلة خلافه بل مقتضاها عدم الاكتفاء
باكمال ما زاد على الاربع لفوات الموالاة فيه مع انه لا يقول به اذ المحكي من عبارته في الحج فان جهلت ورميت الاولى بسبع حصيات والثانية بست والثالثة
بثلث فارم على الثانية بواحدة واعد الثالثة ومتى لم تجز النصف فاعد الرمي من اوله ومتى جزت النصف فابن على ما رميت واذا رميت الجمرة الاولى دون
النصف فعليك ان تعيد الرمي اليها والى ما بعدها من اوله وعلى كل حال فالنصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات حجة عليه بل ظاهرها عدم الفرق في
ذلك بين العامد والجاهل والناسي بل قيل هو ظاهر المتن ونع والمحكي عن ط وئر وس ورة والجامع وير والتلخيص واللمعة خلافا للفاضل في عد وكره وهي والشهيد
في شرح ضه وربما عزي الى الشيخ والاكثر وربما جعل اشهر فقيده بالناسي بل في الحدائق نسبته تقييده به وبالجاهل الى الاصحاب وان كنا لم نتحققه في الثاني
نعم الحقه الشهيد منهم بالناسي وعلى كل حال فعن الفاضل الاستدلال له بان الاكثر مما يقوم مقام الكل مع النسيان ورد بانه اعادة للمدعى وفيه ان المراد
الاشارة الى ما سمعته في الطواف بمعنى ان الاصل عدم قيام غير ذلك مقامه بالنسبة الى الترتيب لذا استدل له في ضه بانه منهي عن رمي اللاحقة قبل اكمال السابقة

بنفسه ان ضعف ايضا بان المعلوم انما هو النهي عنه قبل الاربع لا مطلقا ولو سلم فهو اجتهاد في مقابلة اطلاق النص ولكنه كما ترى ضرورة عدم شموله للعامد
لتدبّره فلا ينصرف اليه السؤال المعلق عليه الجواب مضافا الى حمل فعل المسلم على الصحيح والى اطلاق ما دل على وجوب الترتيب المقتضي لفساد اللاحق قبل تمام
السابق المعتضد بما سمعته من فتوى الاصحاب ثم ان ظاهر ما سمعته من الاعادة في بعض النصوص وصريحه كصريح معظم الفتاوى وجوب الاستيناف بالاتيان
بدون الاربع فلا يكفي اكمالها مع اعادة ما بعدها في الاولى والثانية لكن في عد ويره وكره ومحكي تكميل الناقص ويعيد ما بعده للاصل والاصح الاول
لما سمعته من النصوص معتضدا بفتوى المعظم كالشيخ وبني الجنيد وحمزة والبراج وعلي بن بابويه وغيرهم وبه ينقطع الاصل وهو خيرته في المخ ودعوى ارادة
الاكمال من الاعادة لان كل رمية لاحقة اعادة للرمي كما ترى نعم لو كان الناقص في الثالثة اكملها واكتفى به من غير فرق بين الاربع وغيرها لعدم ترتب عليه
بعدها ولعله لا خلاف فيه الا ما سمعته من ابن بابويه بناء على اعتبار الموالاة الذي لم نجد له دليلا بالخصوص بل ظاهر الادلة السابقة خلافه وكونه المعهود في العمل
للعادة لا يقتضي الاعتبار خصوصا بعد ما سمعته من النصوص والله العالم ولو نسي رمي يوم او تركه عمدا قضاه من الغد مرتبا يبدأ بالفائت ويعقب بالحاضر
بلا خلاف اجده بيننا في اصل وجوب القضاء بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الصحيح معوية عن ابي عبد الله ع قلت له الرجل ينكس في رمي الجمار فيبدأ بجمرة
العقبة ثم الوسطى ثم العظمى قال يعود ويرمي الوسطى ثم جمرة العقبة وان كان من الغد نعم عن الشافعي قول بالسقوط واخر بانه في الغد اداء وكذا من فاته
رمي يومين قضاهما في الثالث مقدما للاول على الثاني ويختم بالاداء وفيما تسمعه من خبر عمار الفصل بين كل رميين ساعة وان فاته يوم النحر قضاه
بعده ولا شيء عليه غير القضاء عندنا في جميع الصور للاصل واما الترتيب فلا خلاف اجده فيه ايضا بل في ك هو مقطوع به في كلام الاصحاب بل عن ف الاجماع
عليه مضافا الى ما قيل من تقدم سببه والاحتياط وان كان فيه ما فيه وصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله ع في رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض
له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس قال يرمي اذا اصبح مرتين احديهما بكرة وهي للامس والاخرى عند زوال الشمس وهي ليومه ورواه الصدوق في الفقيه في الصحيح عن
معوية بن عمار مثله والشيخ في الصحيح عنه ايضا الا انه قال يرمي اذا اصبح مرتين مرة لما فاته والاخرى ليومه الذي يصبح فيه وليفرق بينهما يكون احديهما بكرة
وهي للامس الحديث بل في كشف اللثام الاستدلال عليه بالاخبار وان كان لم يحضرنا الان الا ما سمعت بل في الرياض لم نجد الاخبار المفيدة لوجوب التقديم
لا انما بين مطلقة للامر بالقضاء وبين مصرحة بالتقديم لكنه مقيد بقيد هو للاستحباب الى ان قال وظاهرهم عدم الخلاف فيه وانا شعر بوجوده
عبارة س حيث جعله ظاهرا مؤكدا جمعا بينه وبين الصحيح المتقدم الامر بالفصل بينهما بساعة المنافي لما في هذا الصحيح قطعا والجمع بالحمل على تفاوت
مراتب الاستحباب فادناها ما سبق واعلاها ما هنا لكن ظاهر الاصحاب الاعراض عن الحديث السابق فيلحق بالشواذ ويتوجه وجوب ما في هذا الصحيح وان
لم ينعقد الاجماع على جواز الاتيان بهما في وقت واحد ان انعقد كما صرح به بعض الاصحاب حيث قال بعد الحكم بجوازه بلا خلاف لشرطية الترتيب
فالوجه الاستحباب وبما ذكرنا ظهر انه لا مستند لوجوب الترتيب سوى الاجماع وان كان فيه نظر من وجوه منها دعوى عدم دلالة الصحيح المزبور على وجوب
التقديم فانه يمكن دعوى ظهوره فيه ولو بملاحظة الشهرة او الاجماع ولا ينافيه استحباب القيد على كل حال فما عن قول لبعض العامة من عدم وجوب تقديم
الفائت واضح الفساد نعم يستحب ان يكون ما يرميه لامسه غدوة وما يرميه ليومه عند الزوال كما صرح به الفاضل وغيره بل قد سمعت دعوى ظهور عدم
الخلاف فيه لكن في ك وينبغي ايقاع الفائت بعد طلوع الشمس وان كان الظاهر جواز الاتيان به قبل طلوعها لاطلاق الخبر وفيه ان المراد من بكرة في الخبر المزبور من
طلوع الشمس كما اعترف به في كشف اللثام ومحكي تي لا طلوع الفجر ولو لما عرفت من تحديد الرمي بما بين طلوع الشمس الى غروبها الشامل للاداء والقضاء وان
الرمي في غيره لذوي الاعذار بل عن هي التصريح بمساواة القضاء للاداء في ذلك فلا ريب في ان الاحوط ان لم يكن الاقوى مراعاته وما في بعض الاخبار دال
عليه والله العالم ولو فاته جمرة وجهل تعينها اعاد على الثلاث مرتبا لامكان كونها الاولى فتبطل الاخيرتان وكذا لو فاته اربع حصيات من جمرة وجهل تعينها
ولو فاته دون الاربع من جمرة وجهل تعينها كرره على الثلاث ولا يجب الترتيب هنا لان الفائت من واحدة ووجوب الباقي من باب المقدمة كوجوب ثلث
فرايض عن واحدة مشتبهة من الخمس ولو فاته من كل جمرة واحدة او ثنتان او ثلث وجب الترتيب لتعدد الفائت ولو فاته ثلث وشك في كونها من واحدة او
اكثر رماها عن كل واحدة مرتبا لجواز التعدد ولو كان الفائت اربعا استانف والله العالم ولو نسي رمي الجمار حتى دخل مكة رجع ورمى مع بقاء ايام التشريق
الذي هو زمان الرمي بلا خلاف اجده لحسن معوية بن عمار عن الصادق ع قلت له رجل نسي ان يرمي الجمار حتى اتى مكة قال يرجع فيفصل بين كل رميتين بساعة قلت فاته ذلك
وخرج قال ليس عليه شيء وصحيحه عنه ايضا سألته ما تقول في امرأة جهلت ان ترمي الجمار حتى نفرت الى مكة قال فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمي والرجل كذلك
وصحيحه الاخر عنه ايضا قلت له رجل نسي رمي الجمار قال يرجع فيرمي قلت فانه نسيها حتى اتى مكة قال يرجع فيرمي متفرقا يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه نسي
او جهل حتى فاته وخرج قال ليس عليه ان يعيد لكن في ك بعد ان ذكر الحسن والصحيح قال واطلاق هاتين الروايتين يقتضي وجوب الرجوع من مكة والرمي وان كان
بعد انقضاء ايام التشريق لكن صرح الشيخ وغيره ان الرجوع انما يجب مع بقاء ايام التشريق ومع خروجها يقضي في القابل واستدل عليه في يب بخبر عمر بن يزيد
عن ابي عبد الله ع من اغفل رمي الجمار او بعضها حتى تمضي ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل فان لم يحج رمى عنه وليه فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين
يرمي عنه انه لا يكون رمي الجمار الا ايام التشريق وهذه الرواية واضحة لكن في طريقها محمد بن عمر بن يزيد ولم يوثق وفيه توثيق ولا مدح يعتد به ولعل ذلك هو
السر في اطلاق المص وجوب الرجوع من مكة والرمي وفيه ان اطلاق المص منزل على قوله متصلا بما سمعت وان خرج من مكة لم يكن عليه شيء اذا انقضى زمان
الرمي كما عن يب ف وق والغنية وئر والاصباح وعد وغيرها على ما حكي عن بعضها بل عن الغنية منها الاجماع عليه بل لك كله مضافا الى ما حكاه غير واحد من
شهرة الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا فينجبر سند الخبر المزبور ولعل عدم ذكر فوت الزمان في فع ومحكي يه وط وله والمهذب والجامع والتلخيص وانما في المهذب وله
الرجوع الى اهله في الباقية الخروج من مكة بناء على الغالب من خروج وقت الرمي وبه الان يظهر لك انه لا وجه للتوقف في سقوط الرمي بعد خروج زمانه بل يمكن

ودعوى عدم تناول الاطلاق لهذه الصورة انما الكلام في قول المص فان عاد في القابل رمى وان استناب جاز الذي استظهر منه في ك ان العود في القابل لقضاء الرمي
والاستنابة على الاستحباب كما صرح به في فع قال ولو حج في القابل استحب له القضاء ولو استناب جاز ومال اليه في ك للاصل بعد ضعف الخبر المزبور المعارض بنفي
الشيء والاعادة في الصحيحين السابقين الشامل للقضاء ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد ما عرفت من انجبار سند الخبر المزبور بالشهرة العظيمة بل في
كشف اللثام نفي الخلاف فيه بل لم نجد مصرحا بالندب غير المص في فع والفاضل في محكي التبصرة واما باقي الاصحاب فهم على ما في الرياض بين مصرح بالوجوب كالشيخ
في التهذيب ويه وت والشهيد في س ولك وضه وباللزوم كالحلبي وامر به كالشيخ في ثر والحلي في ئر والفاضل في ير وعد وابن زهرة في الغنية مدعيا عليه
الاجماع وان كان فيه ان المحكي عن ف في كشف اللثام انه قال ان فاته دون اربع حصيات حتى مضت ايام التشريق فلا شيء عليه وان اعاد في القابل كان احوط
قال وبه في يه ويب وكره ومنهى لكن على كل حال بما عرفت ينجبر سند الخبر المزبور وينقطع به الاصل بعد الاغضاء عن احتمال عدم جريانه هنا لاشتغال الذمة به
بخصوص التعبيرين المحمولان على ما يجامعه بان يراد نفي الكفارة ونحوه والاعادة في تلك السنة التي مضى فيها زمان الرمي بل قد يحتمل ان يكون انما اراد السائل
انه نسي التشريق ونحوه بلفظ يعيد بل قيل ان في الطريق النخعي فلا يكون صحيحا الا اذا كان ايوب بن نوح ولا يقطع به واما عبارة المص هنا فلا ظهور فيها
في الندب بل قوله فيها رمى ظاهر في الوجوب بل في ك دعوى ظهور قوله وان استناب جاز فيه ايضا بل منها بعد ان جعل الاقوى وجوب القضاء في القابل
في ايامه لكن ان اتفق حضوره وجبت عليه المباشرة والا جازت الاستنابة وان امكن العود والظاهر ان مراد المص ذلك لكن العبارة محتملة وكيف كان فلا شيء
عليه من كفارة عندنا للاصل وعن الشافعي وجوب دم ولا دليل عليه ولا يحل بذلك احلاله عندنا وان تعمد الترك للاصل ولكن في محكي يب قد روي
ان من ترك الجمار متعمدا لا تحل له النساء وعليه الحج من قابل مؤيدا بذلك خبر عبد الله بن جبلة عن ابي عبد الله ع من ترك رمي الجمار متعمدا لم تحل له النساء
وعليه الحج من قابل ونحوه عن ابي علي ولم نعرف قائلا به غيره ولذا حمله غير واحد على الندب على انه ضعيف بل قيل انه يحتمل تعمد الترك لزعمه عدم الحرمة
او بعده انه لغو لا عبرة به فانه كافر لا عبرة بحجه وان يكون ايجاب الحج عليه من قابل لقضاء الرمي فيه فيكون بمعنى ما في خبر عمر بن يزيد من ان عليه الرمي
من قابل ان ادركه بنفسه واذا جاء بنفسه فلا بد من ان يحرم بحج او عمرة والله العالم ولا خلاف اجده في انه يجوز ان يرمي عن المعذور كالمريض اذا لم يزل عذره
وقت الرمي بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص ففي حسن معوية وابن الحجاج عن ابي عبد الله ع الكسير والمبطون يرمى عنهما والصبيان يرمى
عنهم وفي موثق اسحق بن عمار سألت ابا ابرهيم ع عن المريض يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه وفي خبره الاخر انه سأل ابا الحسن موسى ع عن
المريض يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه قلت فانه لا يطيق ذلك قال يترك في منزله ويرمى عنه وغيرها من النصوص التي ظاهرها ذلك
ان لم يكن مايوسا من برئه كالفتاوى كما ان مقتضى قاعدة الاجزاء عدم وجوب الاعادة بعد الرمي وان كان الوقت باقيا كما عن ير وهي القطع به وقربه
في محكي كره لكن استشكله بعض الناس بمنع السقوط ما دام وقت الاداء باقيا وهو محتمل ما في عد ويجوز الرمي عن المعذور كالمريض اذا لم يزل عذره
وقت الرمي لعل الاقوى ما سمعت للقاعدة المزبورة واطلاق النص والفتوى الذين مقتضاهما ايضا عدم بطلان النيابة بالاغماء بعد الاستنابة
فما عن بعض الناس من البطلان قياسا على الوكالة واضح المنع بل في ك منع ثبوت الحكم في الاصل ان لم يكن اجماعا على وجه لا يجوز مخالفته لانتفاء الدليل
عليه وان كان فيه ما فيه كما بيناه في محله بل عن هي وير استحباب استيذان النائب مقتضاه عدم توقف النيابة على الاذن المعتبر في التوكيل ولعله كذلك
لاطلاق النصوص خلافا لما عن ط من انه لا بد من اذنه اذا كان عقله ثابتا بل ينبغي الجزم بعدم اعتبارها مع فرض عدم قابلية المنوب عنه لها باغماء ونحوه
ولذا قال في محكي يه ان زال عقله قبل الاذن جاز لغيره ان يرمي عنه عندنا عملا بالعموم وصحيح رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل اغمي
عليه فقال يرمى عنه الجمار بل في ك ربما ظهر منه وجوب الرمي عنه كفاية وان كان لا يخ من نظر بل منع وبحث لو اغمي عليه قبل الاستنابة وخيف فوت
الرمي فالاقرب ان للولي عنه ان يعتد وبعض المؤمنين لرواية رفاعة عن الصادق ع يرمى عن اغمي عليه نعم قد يقال بوجوب الاستنابة عليه مع بقاء عقله وانه
وان كان لو فعل من غير اذنه جاز وسقط عنه ذلك لما سمعته من اطلاق النص والفتوى مؤيدا بالاجزاء عن المغمى عليه باجزاء الحج متبرعا عن الميت ولعل استحباب
الاستيذان الذي سمعته من هي وير اعتناء للمنوب عنه عن الاستنابة الواجبة عليه ابراء لذمته عنها كما ان ما في المحكي عنهما ايضا من استحباب وضع المنوب
الحصى في يد النائب تشبيها بالرمي لايماء حمله الى الجمار اليه ايضا بل في محكي كره استحباب وضع النائب الحصى في يد المنوب عنه والرمي بها وهي في يده كما عن هي
او ثم اخذها من يده ورميها كما عن ط بل قيل هو الموافق لرسالة علي بن بابويه وئر وله وير وغيرها والامر سهل والله العالم ويستحب ان يقيم الانسان بمنى
ايام التشريق بلا خلاف اجده فيه لصحيح العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله ع عن الزيارة بعد زيارة الحج ايام التشريق فقال لا وخبر ليث المرادي سألت ابا عبد الله ع
عن الرجل يأتي مكة ايام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت اسبوعا فقال المقام بمنى افضل واحب الي ولا ينافي ذلك صحيح جميل عن ابي عبد الله ع
لا بأس ان يأتي الرجل مكة فيطوف بها في ايام منى ولا يبيت بها وصحيح رفاعة سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يزور البيت في ايام التشريق قال نعم ان شاء وصحيح
يعقوب بن شعيب سألت ابا عبد الله ع عن زيارة البيت ايام التشريق فقال حسن ونحوها من النصوص الدالة على اصل الجواز الذي لا ينافي الاستحباب بل قوله في
الاخير حسن لا ينافي كون الاحسن منه المقام بها بل وكذا ما في موثق اسحق بن عمار قلت لابي ابرهيم ع رجل زار فقضى طواف حجه كله ايطوف بالبيت احب
اليك ام يمضي على وجهه الى منى فقال اي ذلك شاء فعل ما لم يبت لاحتمال مع ذلك للتقية والامر سهل والمراد من النص والفتوى استحباب ما زاد على زمن الرمي
الذي عرفت وجوبه ولو بنفسه او ما مضى اي بقية ايام التشريق او بالحمل على اطلاق اسم الجزء على الكل فان الاقامة في باقي الاجزاء مستحبة او يكون الاستحباب
متعلقا بالمجموع من حيث هو مجموع فلا ينافي وجوب بعض اجزاء المجموع المغايرة له من تلك الحيثية وعلى كل حال فالظاهر ارادة النهار من الايام هنا حتى على القول
بشمولها الليالي الا ان يكون على احد الوجوه السابقة ايضا والله العالم ويستحب ان يرمي الجمرة الاولى التي هي ابعد الجمرات من مكة وتلي مسجد الخيف عن

بينهما اى بين الرامى ويسارها كما هو المعروف فى النص والفتوى قال الصادق ابدأ بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها فى بطن المسيل اذ المراد بيسارها جانبها اليسار
بالاضافة الى المتوجه الى القبلة فيجعلها حاج عن يمينه فيكون ببطن المسيل لانه عن يسارها ويرميها منه واليه يرجع قول الرضا فى صحيح اسمعيل ترمى الجمار من بطن
الوادى وتجعل كل ذلك كله صرح المص فى نعم قال ويستحب الوقوف عند كل جمرة ورميها عن يسارها مستقبل القبلة ويقف داعيا عدا جمرة العقبة فانه يستدبر القبلة
ويرميها عن يمينه لكن فى عد ويستحب رمى الاولى عن يساره بحوما عن بعض نسخ الكتاب عن يمينها فانه يكون عن يسار الرامى لمستقبل القبلة وربما اول الاولى
فى عبارة عد بالذكر وعلى كل حال فالموافق للنص والفتوى ما عرفت لعله يشهد لما سمعته من الرمى مستقبل القبلة يوم النحر فلاحظ وتامل ويستحب ايضا
ان يقف عن يسار الطريق مستقبل القبلة ذاكرا الله تعالى بالحمد والثناء مصليا على النبى وآله ثم يتقدم قليلا ويدعو وكذا يصنع فى الثانية ويرمى الثالثة
مستدبر القبلة مقابلا لها ولا يقف عندها كل ذلك عدا الاخير لقول الصادق فى صحيح معوية ارم فى كل يوم عند زوال الشمس وقل كما قلت حين رميت
جمرة العقبة فابدأ بالجمرة الاولى عن يسارها فى بطن المسيل وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة واحمد الله واثن عليه وصل على النبى ثم تقدم
قليلا فتدعو وتسأله ان يتقبل منك ثم تقدم ايضا ثم افعل ذلك عند الثانية واصنع كما صنعت فى الاولى وتقف وتدعو الله كما دعوت ثم تمضى الى
الثالثة وعليك السكينة والوقار فارم ولا تقف عندها بل النصوص بعدم الوقوف على الثالثة كثيرة نعم ليس فيها الاستدبار لكن قد عرفت الحال فيه فى رمى
يوم النحر فلاحظ وتامل مضافا الى انه المحكى من فعل النبى والله العالم والمشهور ان التكبير بمنى مستحب كما صرح به فى صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى سألته
عن التكبير فى ايام التشريق واجب هو ام لا قال مستحب وان نسى فلا شئ عليه ومنه يعلم ارادته من الامر بالتكبير وبالذكر فى ايام معدودات فى الكتاب العزيز بناء
على ان المراد بها منى كما فى صحيح ابن مسلم سألت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل واذكروا الله فى ايام معدودات قال هى التكبير فى ايام التشريق صلوة الظهر من يوم
النحر الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفى الامصار عشر صلوات فاذا نفر الناس النفر الاول امسك اهل الامصار ومن اقام بمنى فصلى الظهر والعصر فليكبر و
صحيح منصور بن حازم عنه ايضا فى قول الله عز وجل واذكروا الله فى ايام معدودات قال هى ايام التشريق كانوا اذا اقاموا بمنى بعد النحر تفاخروا فقال الرجل منهم
كان ابى يفعل كذا وكذا فقال الله عز وجل فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا قال والتكبير الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله
اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام ولكن مع ذلك قيل والقائل المرتضى وابن حمزة فيما حكى عنهما واجب محتجا عليه
اولهما بالاجماع الموهون بمصير غيره الى خلافه وبالامر المراد منه الندب كما عرفت والله العالم وصورته المشهورة بين الاصحاب الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله
اكبر الله اكبر على ما هدانا والحمد لله على ما ابلانا ورزقنا من بهيمة الانعام وقد سمعت ما فى صحيح ابن حازم وفى صحيح معوية عن ابى عبد الله والتكبير ان يقول
الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا واولانا وقد تقدم تحقيق ذلك و
غيره من مباحث التكبير فى صلوة العيد فلاحظ وتامل ولعل هذا الاختلاف يومى الى الاستحباب بل فى صحيح ابن مسلم عن احدهما سألته عن التكبير بعد
كل صلوة فقال كم شئت انه ليس شئ موقت والله العالم ويجوز النفر فى الاول وهو اليوم الثانى عشر من ذى الحجة لمن اجتنب النساء والصيد فى احرامه كما
هو المشهور او عامة ما يحرم عليه فيه كما عن ابن سعيد او خصوص ما يوجب الكفارة كما عن ابى ادريس بل فى الجملة فهو فى الجملة لا خلاف معتد به اجده فيه بل الاجماع
بقسميه عليه بل فى المحكى منه نسبته الى العلماء كافة والاصل فيه قول الله عز وجل فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى بناء على كون المراد
اتقاء الصيد والنساء كما فى فع ومحكى يه وط والمهذب وفى خبر حماد بن عثمان عن ابى عبد الله فى قول الله عز وجل فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تاخر
فلا اثم عليه لمن اتقى يعنى الصيد فى احرامه فان اصابه لم يكن له ان ينفر فى النفر الاول وخبره الاخر عنه ايضا اذا اصاب المحرم الصيد فليس له ان ينفر فى النفر الاول
ومن نفر فى النفر الاول فليس له ان يصيب الصيد حتى ينفر الناس وهو قول الله تعالى فمن تعجل الاية قال اتقى الصيد وفى خبر جميل عنه ايضا ومن اصاب الصيد فليس
له ان ينفر فى النفر الاول وفى خبر محمد بن المستنير عنه ايضا من اتى النساء فى احرامه فليس له ان ينفر فى النفر الاول وبه مضافا الى الاجماع يقيد مفهوم الخبر
الاول كالعكس وعدم ذكر غير الصيد فى بعض النصوص كما فى المحكى عن التبيان والمجمع وروض الجنان واحكام القرآن ليس خلافا والمناقشة بضعف السند كما فى ك وباجمال المراد بالاتقاء
المحتمل لما سمعت ولما قيل من ان معناه التخيير ونفى الاثم عن المتعجل والمتاخر لاجل الحاج المتقى كى لا يتخالج قلبه ثم منهما او ان هذه المغفرة انما تحصل لمن
كان متقيا قبل حجه لقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين او لمن كان متقيا من المحظورات حال اشتغاله فى الحج او ما فى صحيح معوية بن عمار عن ابى عبد الله
قال سمعته يقول فى قول الله عز وجل فمن تعجل الاية يتقى الصيد حتى ينفر اهل منى فى النفر الاخير او ما فى خبر اسمعيل بن نجيح الرماح قال كنا عند ابى عبد الله
بمنى ليلة من الليالى فقال ما يقول هؤلاء فيمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه الاية قلنا ما ندرى قال بلى يقولون من تعجل من اهل البادية فلا اثم عليه ومن تاخر
من اهل الحضر فلا اثم عليه ليس كما يقولون قال الله عز وجل فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه لا لا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لا لا اثم عليه لمن اتقى انما
هى لكم والناس سواد وانتم الحاج او ما فى المرسل عن الصادق فى قول الله عز وجل فمن تعجل فى يومين الخ قال يرجع مغفورا له لا ذنب له او ما فى رواية على بن عطية
لمن اتقى الله عز وجل او ما فى خبر سفيان بن عيينة عن ابى عبد الله فى قول الله تعالى فمن تعجل الاية يعنى من مات فلا اثم عليه ومن تاخر اجله فلا اثم عليه لمن اتقى
الكبائر وفى خبره الاخر عنه ايضا قال سئل رجل ابى بعد منصرفه من الموقف فقال اترى يخيب الله هذا الخلق كلهم فقال ابى ما وقف هذا الموقف احد
الا غفر الله له مؤمنا كان او كافرا الا انهم فى مغفرتهم على ثلث منازل مؤمن غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر واعتقه من النار وذلك قوله عز وجل
ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ومؤمن غفر الله له ما تقدم من ذنبه وقيل له
احسن فيما بقى من عمرك وذلك قول الله تعالى فمن تعجل الاية يعنى من مات قبل ان يمضى فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى الكبائر واما العامة فيقولون
من تعجل فى يومين فلا اثم عليه يعنى فى النفر الاول ومن تاخر فلا اثم عليه يعنى فى النفر الاخير ومن تاخر فلا اثم عليه يعنى لمن اتقى الصيد افترى الصيد يحرمه

الله بعد ما احله فى قوله عز وجل واذا حللتم فاصطادوا وفى تفسير العامة معنا واذا حللتم فاتقوا الصيد وكافر وقف هذا الموقف يريد زينة الحيوة الدنيا غفر
الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ان تاب من الشرك فيما بقى من عمره وان لم يتب وفاه اجره ولم يحرمه اجر هذا الموقف وذلك قوله عز وجل من كان يريد الحيوة
الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون اولئك الذين ليس لهم فى الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون ومنه يعلم
ان اخبار معوية بن عمار والحلبى من ان من نفر فى النفر الاول لا يصيب الصيد حتى ينفر الناس النفر الاخير او اذا زالت الشمس من اليوم الثالث موافق للعامة
ولذا لم نجد احدا افتى بمضمون ذلك من اصحابنا بل ولا من ذكره هنا استحبابا تركه او غير ذلك مما نوقش به بالانجبار بما سمعت مرجوحية لما فى منهما لما
ذكرناه من وجوه على انه لو سلم الاجمال فى المراد بالاية كان فيما سمعته من الاجماع على الحكم مؤيدا بما سمعته من النصوص كفاية كما هو واضح وعلى كل حال فما عن
ق والغنية والاصباح من كون الصرورة كغير المتقى لا اعرف شاهدا له بل ظاهر الادلة السابقة خلافه بل وخلاف القولين الاخرين بل لم نجد للاول منهما شاهدا
نعم فى خبر سلام بن المستنير عن ابى جعفر لمن اتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله فى احرامه وهو وان كان شاهدا للاخير منهما مؤيدا بما قيل من ظاهر
الاية التى قد عرفت الحال فيها لكنه قاصر عن المعارضة لما عرفته من وجوه الا ان الاحتياط لا ينبغى تركه والمنساق من اتقاء الصيد عدم اصطياده ولعله
المراد مما فى ك ولكن عن قتله فى كشف اللثام قتله واخذه ومن اتقاء النساء عدم وطئهن الظاهر من الاتيان فى خبر محمد بن المستنير وفى ك وفى الحاق باقى المحرمات
المتعلقة بها كالقبلة واللمس والعقد لها والشهادة عليه نظر وفى ك وفى الحاق باقى المحرمات المتعلقة بالقتل والجماع بهما كاكل الصيد ولمس النساء بشهوة وجهان
ولا ريب فى ان الاحوط الالحاق كما ان الاحوط ان لم يكن الاقوى عدم الفرق بين العامد والناسى والجاهل وربما فرق بين الصيد وغيره لوجوب الكفارة فى الاول
على كل حال وكذا الاحوط ان لم يكن الاقوى اعتبار الاتقاء فى عمرة حج التمتع لارتباطها به ودخولها فيه والله العالم وكيف كان فقد ظهر لك من جميع ما ذكرنا
ان المراد من الاية التخيير فى النفر بين اليومين لمن اتقى الصيد والنساء ولم يكن قد غربت عليه الشمس وهو بها كما عرفت واما غير المتقى فلا ينفر الا فى النفر الثانى
ثم ربما اشكل بان نفى الاثم عن الثانى يعطى كونه مظنة له مع انه افضل باعتبار اشتماله على الاتيان بمناسك اليوم الثالث فلا يتوهم تقصير كى يحتاج الى
نفيه عنه كالنفر الاول ويدفع باستعمال نحو ذلك فيما لا يراد منه هذا المعنى نحو رفع الحرج والجناح فى التقصير والطواف مع ارادة العزيمة منهما وبان المراد الرد
على اهل الجاهلية القائل بعضهم بالاثم على المعجل وبعضهم بالاثم على المؤخر وبان المراد عدم الاثم عن المؤخر لمن زاد على مقام ثلثة على معنى ان القيام بمنى ينبغى ان
يكون ثلثة فمن نقص فلا اثم عليه ومن زاد على الثلثة لا اثم عليه بان ذلك غاية للمقابلة نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وبان المراد من ذلك دفع ما
يتوهم من المفهوم الاول المقتضى ثبوت الاثم على غير المعجل كما يومى اليه صحيح ابى ايوب قلت لابى عبد الله انا نريد ان نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سألته فاى ساعة
ننفر فقال اما اليوم الثانى فلا تنفر حتى تزول الشمس واما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله تعالى فان الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل فى يومين
فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه بغير ذلك مما لا فائدة مهمة يترتب عليه والله العالم والنفر الثانى
هو اليوم الثالث عشر بلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال فمن نفر فى اليوم الاول لم يجز الا بعد الزوال الا لضرورة او حاجة كما صرح به غير واحد بل نفى الخلاف عنه
جماعة بل فى ك الاجماع عليه لكن فى محكى كره انه قرب فيها استحباب التاخير ووجه بان الواجب انما هو الرمى والبيتوتة والاقامة فى اليوم مستحبة كما مر فاذا رمى جاز
النفر متى شاء قال ويمكن حمل كثير من العبارات عليه ويؤيده قول ابى جعفر فى خبر زرارة لا باس ان ينفر الرجل فى النفر الاول قبل الزوال وان حمل على الضرورة او
الحاجة وفيه انه كالاجتهاد فى مقابلة النص والفتوى وما سمعته من الاجماع المعتضد بنفى الخلاف قال الصادق فى صحيح معوية اذا اردت ان تنفر فى يومين
فليس لك ان تنفر حتى تزول الشمس وان تاخرت الى ايام التشريق وهو يوم النفر الاخير فلا عليك اى ساعة نفرت ورميت قبل الزوال او بعده وسئل ايضا فى
صحيح الحلبى عن الرجل ينفر فى النفر الاول قبل ان تزول الشمس فقال لا ولكن يخرج ثقله ان شاء ولا يخرج هو حتى تزول الشمس الى غير ذلك من النصوص التى منها ما سمعته
فى صحيح ابى ايوب مضافا الى ضعف خبر المزبور ولا جابر والى احتماله الضرورة او الحاجة فلا وجه للجمع بالكراهة او الندب بعد عدم المقاومة واستحباب الاقامة على وجه
يجوز له النفر قبل الزوال محل منع فالمتجه ما عليه الاصحاب واما النفر فى الثانى فلا خلاف كما اعترف به فى محكى هى وغيره فى انه يجوز قبله للاصل والنصوص السابقة و
الاجماع المحكى عن كره والغنية مع انه فى الاخير لم يجوز الرمى الا بعد الزوال كما الحكى عن الاصباح فيعلم من ذلك اتفاق الجميع هنا على القول المزبور نعم ظ المص وغيره عكس
الفرق فى ذلك بين الامام وغيره لكن عن يه وط والمهذب وئر والغنية والاصباح انه يجوز فى النفر الثانى المقام الى الزوال وبعده الا للامام خاصة فعليه ان يصلى الظهر
بمكة ولعلهم يريدون الندب كما فى محكى ير وكره لقول الصادق فى حسن ابن عمار يصلى الامام الظهر يوم النفر بمكة وخبر ايوب بن نوح كتبت اليه ان اصحابنا قد اختلفوا
علينا فقال بعضهم ان النفر يوم الاخير بعد الزوال افضل وقال بعضهم قبل الزوال فكتب اما علمت ان رسول الله صلى الظهر والعصر بمكة فلا يكون ذلك الا وقد نفر
قبل الزوال بل ظاهره استحباب ذلك لغير الامام ايضا ثم انه لا يخفى عليك سقوط الرمى فى اليوم الثالث عمن نفر فى النفر الاول وفى محكى هى نفى الخلاف عنه لكن قال
يستحب ان يدفن حصى المختص بذلك اليوم وانكره الشافعى وقال انه لا يعرف فيه اثرا بل ينبغى ان يطرح او يدفع الى من لم يتعجل ولم يذكر الاثر الدال على ما ذكره من الدفن
ولم نعثر عليه نعم فى الدعائم عن جعفر بن محمد انه قال من تعجل النفر فى يومين ترك ما يبقى عنده من الجمار بمنى ولا دلالة فيه على الدفن والامر سهل وينبغى للمقيم بمنى ان يوقع
صلواته كلها فى مسجد الخيف فرضها ونفلها وافضله فى مسجد رسول الله منه وهو من المنارة الى نحو من ثلثين ذراعا من جهة القبلة وعن يمينها ويسارها وخلفها
كذلك قال الصادق فى صحيح معوية صل فى مسجد الخيف وهو مسجد منى كان مسجد رسول الله على عهده عند المنارة التى فى وسط المسجد وفوقها الى القبلة
نحوا من ثلثين ذراعا وعن يمينها ويسارها وخلفها نحوا من ذلك فان استطعت ان يكون مصلاك فيه فافعل فانه قد صلى فيه الف نبى وانما سمى مسجد الخيف لانه مرتفع
عن الوادى وما ارتفع عن الوادى يسمى خيفا مضافا الى ما دل على فضل الصلوة فيه مائة ركعة وست ركعات والتسبيح والتحميد والتهليل قال ابو جعفر فى خبر الثمالى
من صلى فى مسجد الخيف من منى مائة ركعة قبل ان يخرج منه عدلت عبادة سبعين عاما ومن سبح الله تعالى فيه مائة تسبيحة كتب الله له كاجر عتق رقبة ومن هلل الله

مائة تهليلة عدلت اجر احياء نسمة ومن حمد الله فيه مائة تحميدة عدلت اجر خراج العراقين يتصدق به في سبيل الله وقال الصادق ع في خبر ابي بصير صل ست
ركعات في مسجد منى في اصل الصومعة ولعل المراد عند المنارة والله العالم واسماء ايام منى على الترتيب العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القر والثاني
عشر يوم النفر والثالث عشر يوم النفر ويوم الصدر وتسمى ليلته ليلة التحصيب وعن ط هي ليلة الرابع عشر كما تقدم الكلام فيه سابقا وايام التشريق اي
الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر هي المراد بالمعدودات في قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل الآية كما ان المراد بالمعلومات في قوله تعالى
واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام ايام
العشر كما عن روض الجنان انه مذهبنا وعن مجمع البيان انه المروي عن ائمتنا عليهم السلام وعن ق نفي الخلاف عن الاول الذي ربما يؤيده اشعار اللفظ بالعلة
وقوله تعالى فمن تعجل كما انه يدل على الامرين صحيح حماد عن الصادق ع قال علي ع في قول الله عز وجل ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ايام العشر وقوله واذكروا الله
في ايام معدودات ايام التشريق بل في المعدودات خاصة حسن محمد بن مسلم عن الصادق ع وخبر الحميري المروي عن قرب الاسناد والعياشي في المحكي عن تفسيره عن
زرارة عنه ع لكن ارسل في محكي التبيان عن الباقر ع العكس وهو المحكي عن الشيخ في تب والزجاج والفراء الا ان الذكر يدل على التسمية على ما ينحر ويذبح من البهايم بل هو
المحكي عن كره ايضا قال الصادق ع في الصحيح قال ابي قال علي ع اذكروا الله في ايام معدودات عشر ذي الحجة وايام معلومات ايام التشريق وعن ف عن ابن جبير
اتحادهما وفي ق عن الجعفي انها ايام التشريق وفي خبر الشحام عن الصادق ع وعن معاني الاخبار للصدوق في خبر ابي الصباح عنه ع ان المعلومات ايام التشريق
والامر سهل وان كان الاظهر الاول والله العالم وفي فع وعند غيرها يستحب للامام ان يخطب في ثالث عشر بعد صلوة الظهر وعن ق هي بعد العصر الثاني ويعلم
الناس ذلك اي وقت النفر الاول والثاني وفي س وغيرها وينبغي ان يعلمهم ايضا كيفية النفر والتوديع ويحثهم على طاعة الله تعالى وعلى ان يختموا حجهم بالاستقامة
والثبات على طاعة الله تعالى وان يكونوا بعد الحج خيرا منهم قبله وان يذكروا ما عاهدوا الله عليه من خير ولا باس بذلك كله ومن كان قضى مناسكه بمكة جاز
ان ينصرف حيث شاء بلا خلاف ولا اشكال بل لعل الاجماع عليه مضافا الى الاصل والنصوص كخبر الحسين بن علي السري قلت لابي عبد الله ع ما ترى في المقام بمنى بعد ما
ينفر الناس فقال ان كان قد قضى نسكه فليقم ما شاء وليذهب حيث شاء وقال ايضا في خبر اسحق بن عمار كان ابي ع يقول لو كان لي طريق الى منزلي من منى
ما دخلت مكة وغيرها انه ان بقي عليه شيء من المناسك كطواف ونحوه اعاد وجوبا لتداركه بلا اشكال ولا خلاف مسائل **الاولى** من احدث ما
يوجب حدا او تعزيرا او قصاصا ولجأ الى الحرم ضيق عليه في المطعم والمشرب بان لا يمكن من ماله الا بما يمسك رمقه ويبقي ما لا يحتمله مثله عادة او بما يسد الرمق
كما عن بعض حتى يخرج ولو احدث في الحرم قوبل بما تقتضيه جنايته فيه كل ذلك مع انه لا خلاف اجده فيه كما اعترف به في كشف اللثام للنصوص التي وان لم تكن
مشتملة على لفظ التضييق المزبور لكن يمكن ارادته منها ولو بمعونة الفتاوى ومراعاة بعض العمومات بل الاولى تفسيره بما فيها بل في ك حكايته عن بعض
واستحسنه قال معوية بن عمار في الصحيح سألت ابا عبد الله ع عن رجل قتل رجلا في الحل ثم دخل في الحرم فقال لا يقتل ولا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يؤوى حتى
يخرج من الحرم فيقام عليه الحد قلت فما تقول في رجل قتل في الحرم او سرق قال يقام عليه الحد في الحرم صاغرا انه لم ير للحرم حرمة وقد قال الله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فقال هذا في الحرم وقال لا عدوان الا على الظالمين وسأله الحلبي ايضا في الحسن عن قول الله عز وجل ومن دخله كان آمنا
قال اذا احدث العبد جناية في غير الحرم ثم فر الى الحرم لم يسع لاحد ان يأخذه في الحرم ولكن يمنع من السوق ولا يبايع ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم فانه اذا فعل ذلك به
يوشك ان يخرج فيؤخذ واذا جنى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم لانه لم ير للحرم حرمة وقال ايضا في خبر علي بن ابي حمزة في قول الله عز وجل ومن دخله كان
آمنا ان سرق سارق بغير مكة او جنى جناية على نفس ففر الى مكة لم يؤخذ ما دام في الحرم حتى يخرج منه ولكن يمنع من السوق ولا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه
فيؤخذ واذا احدث في الحرم ذلك الحدث اخذ فيه ولكن ارسل في الفقيه عن الصادق ع ان من بال في الكعبة معاندا اخرج منها ومن الحرم وضربت عنقه ولعله
محمول على ضرب من الندب وكيف كان فقد الحق بعض بالحرم مسجد النبي ومشاهد الائمة ع بل ولعله لا يخلو من وجه وان نسبه الى الندرة فيها واستضعفه سبطه
في ك وتمام الكلام في المسئلة قد ذكرناه في كتاب الحدود فلاحظ وتأمل المسئلة **الثانية** المشهور انه يكره ان يمنع احد الحاج والمعتمرين من سكنى دور مكة و
قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يحرم لما عن الفخر من ان مكة كلها مسجد لقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وكان
الاسراء من دار ام هاني وان كان هو كما ترى مناف للاجماع بقسميه على عدم كونها مسجدا مع منع كونه في الدار المزبورة على انه يمكن ان يكون اسري به منها
الى المسجد الحرام ثم منه الى المسجد الاقصى وعن ابن ادريس لا اشكال بالاجماع والاخبار المتواترة قال وان لم تكن متواترة فهي متلقاة بالقبول وفيه منع واضح
والاولى الاستدلال بظاهر قوله تعالى سواء العاكف فيه والباد مؤيدا بما تسمعه من النصوص المفسرة له بذلك فلا يرد ما عن تن من ان الضمير فيه للمسجد
الحرام بل منها يعلم كون المراد به الحرم او مكة كما في آية الاسراء وبما ورد من ذم معوية حيث كان اول من علق المصراعين ومنع الحاج منه قال الصادق ع في حسن
الحسين بن ابي العلاء ان معوية اول من علق على بابه المصراعين بمكة فمنع حاج بيت الله ما قال الله عز وجل سواء العاكف فيه والباد وكان الناس اذا قدموا
مكة نزل البادي على الحاضر حتى يقضي حجه وكان معوية صاحب السلسلة التي قال الله تعالى في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه انه كان لا يؤمن
بالله العظيم وكان فرعون هذه الامة وقال ايضا في حسنه الآخر في قوله تعالى سواء الخ كانت مكة ليس على شيء منها باب وكان اول من علق على بابه المصراعين
معوية بن ابي سفيان وليس ينبغي لاحد ان يمنع الحاج شيئا من الدور ومنازلها وقال ايضا في خبر يحيى بن ابي العلاء لم يكن لدور مكة ابواب وكان اهل البلدان
يأتون بقطرانهم فيدخلون فيضربون بها وكان اول من بوبها معوية وقال ايضا في صحيح البختري ليس ينبغي لاهل مكة ان يجعلوا على دورهم ابوابا
وذلك ان الحاج ينزلون معهم في ساحة الدار حتى يقضوا حجهم وقال في صحيح الحلبي المروي عن العلل بعد ان سئل عن قول الله عز وجل سواء الآية لم يكن ينبغي
ان يوضع على دور مكة ابواب لان للحاج ان ينزلوا معهم في دورهم في ساحة الدار حتى يقضوا مناسكهم وان اول من جعل لدور مكة ابوابا معوية وفي خبر

الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام المروي عن قرب الاسناد انه نهى اهل مكة ان يؤجروا دورهم وان يغلقوا ابوابها وقال سواء العاكف فيه والباد
قال وفعل ذلك ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع حتى كان في زمن معوية وفي خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ليس ينبغي لاهل مكة ان يمنعوا الحاج شيئا من الدور
ينزلونها الا ان شهرة الاصحاب والتعبير بلفظ لا ينبغي ونحوه رجح الكراهة ولذا كان الاول اصح وكونها مفتوحة عنوة لا يمنع من الاولوية واختصاص الآثار
بمن نقلها وح فيجوز اخذ الاجرة خلافا لابي علي فحرمها ولعله لما سمعته من خبر قرب الاسناد الذي لا جابر له فليحمل على الكراهة ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولعله
لذلك استحب للحاج ان يدفع شيئا مع الاجرة حفظ رحله لا اجرة ما ينزل له وربما كان في حرمة الاجرة لو قلنا بها ايماء الى حرمة المنع عن النزول وقد ذكرنا في كتاب
المكاسب بعض ما يشهد لما هنا فلاحظ وتأمل المسئلة **الثالثة** قال الشيخ وجماعة على ما في ك يحرم ان يرفع احد بناء فوق الكعبة لاستلزامه الاهانة لها
وفي كشف اللثام حكاه عن الشيخ وابن ادريس ثم قال ولعل المراد في كلامهما انه نهى عنه القاضي وهو يحتمل الحرمة وقيل والقائل المص كما في كشف اللثام يكره وهو
الاشبه باصول المذهب وقواعده وما يشعر به قول ابي جعفر ع في صحيح ابن مسلم لا ينبغي لاحد ان يرفع بناء فوق الكعبة ثم البناء يشمل الدار وغيرها حتى
حيطان المسجد ظاهرا نعم ان يكون ارتفاعه اكثر من ارتفاع الكعبة فلا يكره البناء على الجبال حولها مع احتماله خصوصا مع الشامخ في الكراهة والله
العالم المسئلة **الرابعة** لا تحل عند المص وغيره تملك لقطة الحرم قليلة كانت او كثيرة وتعرف سنة ثم ان شاء تصدق بها ولا ضمان عليه وان
شاء جعلها في يده امانة وقد اشبعنا الكلام في المسئلة وجميع اطرافها وفروعها في كتاب اللقطة والحمد لله تعالى فلاحظ وتأمل المسئلة **الخامسة** اذا ترك
الناس زيارة النبي ص اجبروا عليها لقول الصادق ع في صحيح حفص وهشام وحسين الاحمسي وحماد ومعوية بن عمار وغيرهم لو ان الناس تركوا الحج لكان على الوالي
ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده ولو تركوا زيارة النبي ص لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده فان لم يكن لهم اموال انفق عليهم من بيت
مال المسلمين وظاهره وجوب الاجبار على ذلك وعلى الحاج وعلى المقام في الحرمين لكن على الكفاية والمناقشة بان ذلك لا يدل على الوجوب الذي عقابه
اخروي بخلافه فان عقابه دنيوي والاجبار دنيوي واضح الفساد ضرورة عدم شرعية الاجبار على غير الواجب نعم قد يقال انه لا بعد في الجبر بترك الكل المندوب
بعد ورود الصحيح المعتضد بالعمل به فهو ح نحو الجبر على الاذان الذي ذكره الشهيد قال انهما قد اتفقوا على ان اجبار اهل البلد على الاذان بل على قتالهم
اذا اطبقوا على تركه وفي المنتهى ومحكي التذ وكره وغيرها الاستدلال بانه لما يتضمن من الجفاء المحرم وذكر غير واحد انهم اشاروا بذلك الى النبوي من اتى مكة
حاجا ولم يزرني الى المدينة جفاني ففي خبر ابي حجر الاسلمي عن ابي عبد الله ع المروي في يب قال قال رسول الله ص من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة
جفوته يوم القيمة ومن اتاني زائرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة ومن مات في احد الحرمين مكة والمدينة لم يعرض ولم يحاسب
ومن مات مهاجرا الى الله عز وجل حشر يوم القيمة مع اصحاب بدر ولكنه كما ترى لا دلالة فيه على المطلوب بل قيل في حرمة الجفاء نظر على انه لو تم لوجب
اجبار كل واحد من الحاج عليها وهو مناف لكونها مندوبة على الآحاد وعلى كل حال فهو ليس نصا في الوجوب ونحوه المحكي عن ئر وط والجامع وعن
ابن ادريس حمله على تأكد الندب وح فالظاهر عدم ارادته من علل الاشارة الى الخبر المزبور ويمكن ارادة تركها وان كانت مندوبة على الآحاد ولكن اذا اتفق
الجميع والحاج على تركها كان جفاء له ولا ريب كما في الرياض انه حرام فيجب على الوالي اجبارهم على تركه وفيه امكان منع الحرمة في مثل هذا الجفاء الذي
هو ترك الزيارة المفروض استحبابها على انه فرض المسئلة في نفع ترك الحاج لها لا الناس ودعوى تحقق الجفاء المحرم بترك الزيارة المندوبة واضح المنع على
انه يأتي في جميع زيارات الائمة عليهم السلام فالعمدة في المسئلة الصحيح المزبور الذي حمله على ما هو المنساق منه من وجوب ذلك كفاية فيجبرون عليه لو
تركوه اولى من حمله على ندب يجبرون عليه للدليل مراعاة لقاعدة الاجبار ولعل التزامه في الاذان بعد تسليم الاجماع المزبور اولى من تخصيص قاعدة
عدم جواز الاجبار على ما يجوز للعبد تركه ومع فرض تسليمه فهو مخصوص به للاجماع المفروض فلا يتعدى منه للمقام والله العالم ثم انك قد عرفت سابقا
جواز المضي حيث شاء لمن نفر من منى ان لم يكن عليه شيء من المناسك في مكة ولكن لا خلاف عندنا في انه يستحب العود الى مكة لمن قضى مناسكه لطواف
وداع البيت بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص الواردة في توديع البيت قال الصادق ع في صحيح معوية اذا اردت ان تخرج من مكة فتاتي
اهلك فودع البيت وطف اسبوعا وان استطعت ان تستلم الحجر الاسود والركن اليماني في كل شوط فافعل والا فافتح به واختم فان لم تستطع ذلك
فموسع عليك ثم تأتي المستجار فتصنع عنده مثل ما صنعت يوم قدمت مكة ثم تخير لنفسك من الدعاء ثم استلم الحجر الاسود ثم الصق بطنك بالبيت
واحمد الله واثن عليه وصل على محمد وآله ثم قل اللهم صل على محمد عبدك ورسولك ونبيك وامينك وحبيبك ونجيبك وخيرتك من خلقك
اللهم كما بلغ رسالاتك وجاهد في سبيلك وصدع بامرك واوذي فيك وفي جنبك وعبدك حتى اتاه اليقين اللهم اقلبني مفلحا منجحا مستجابا
لي بافضل ما يرجع به احد من وفدك من المغفرة والبركة والرضوان والعافية مما يسعني ان اطلب ان تعطيني مثل الذي اعطيته افضل من عبدك وتزيدني
عليه اللهم ان امتني فاغفر لي وان احييتني فارزقنيه من قابل اللهم لا تجعله آخر العهد من بيتك اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك حملتني
على دابتك وسيرتني في بلادك حتى اقدمتني حرمك وامنك وقد كان في حسن ظني بك ان تغفر لي ذنوبي فان كنت قد غفرت لي ذنوبي فازدد
عني رضا وقربني اليك زلفى ولا تباعدني وان كنت لم تغفر لي فمن الآن فاغفر لي قبل ان تنأى عن بيتك داري هذا اوان انصرافي ان كنت اذنت لي
غير راغب عنك ولا عن بيتك ولا مستبدل بك ولا به اللهم احفظني من بين يدي وعن خلفي وعن يميني وعن شمالي حتى تبلغني اهلي واكفني مؤنة عبادك
وعيالي فانك ولي ذلك من خلقك ومني ثم ائت زمزم فاشرب منها ثم اخرج فقل آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون الى ربنا راغبون الى
ربنا راجعون فان ابا عبد الله ع لما ان ودعها واراد ان يخرج من المسجد خر ساجدا عند باب المسجد طويلا ثم قام فخرج وفي خبر ابراهيم بن ابي محمود
قال رأيت ابا الحسن ع ودع البيت فلما اراد ان يخرج من باب المسجد خر ساجدا ثم قام فاستقبل الكعبة فقال اللهم اني انقلب على لا اله الا الله وفي خبر الحسين

ابن علي الكوفي قال رايت ابا جعفر الثاني في سنة خمس عشرة ومائتين ودع البيت بعد ارتفاع الشمس وطاف بالبيت يستلم الركن اليماني في كل شوط فلما كان
الشوط السابع استلمه واستلم الحجر ومسح بيده ثم مسح وجهه بيده ثم اتى المقام فصلى خلفه ركعتين ثم خرج الى دبر الكعبة الى الملتزم فالتزم البيت وكشف الثوب
عن بطنه ثم وقف عليه طويلا يدعو ثم خرج من باب الحناطين وتوجه قال ورايته في سنة تسع عشرة ومائتين ودع البيت ليلا يستلم الركن اليماني والحجر
الاسود في كل شوط فلما كان في الشوط السابع التزم البيت في دبر الكعبة قريبا من الركن اليماني وفوق الحجر المستطيل وكشف الثوب عن بطنه ثم اتى الحجر فقبله
ومسحه وخرج الى المقام فصلى خلفه ثم مضى ولم يعد الى البيت وكان وقوفه على الملتزم بقدر ما طاف بعض اصحابنا سبعة اشواط وبعضهم ثمانية وفي خبر ابن
كعب قال قال لي ابو عبد الله ع انك لتدمن الحج قلت اجل قال فليكن اخر عهدك بالبيت ان تضع يدك على الباب وتقول المسكين على بابك فتصدق عليه
بالجنة وفي خبر ابي اسمعيل قلت لابي عبد الله ع هوذا اخرج جعلت فداك فمن اين اودع البيت قال تاتي المستجار بين الحجر والباب فتودعه من ثم تخرج فتشرب من
زمزم ثم تمضي فقلت اصب على راسي فقال لا تقرب الصب الى غير ذلك من النصوص لانه ليس واجبا عندنا للاصل والنصوص التي تقدم بعضها وفي خبر هشام
ابن سالم سالت ابا عبد الله ع عمن نسي زيارة البيت حتى يرجع الى اهله قال لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه وفي خبر علي عن احدهما ع في رجل لم يودع البيت
قال لا باس به اذا كانت به علة او كان ناسيا ومنه يفهم شدة تاكد الاستحباب وعن احمد الشافعي في قول وجوبه حتى يجبان في تركه دما ويستحب امام ذلك
في يوم او ليلة وان قال المفيد في المحكي عنه اذا ابيضت الشمس يعني يوم الرابع صلوة ست ركعات بمسجد الخيف بمنى كما عن المقنعة وبزوط لخبر ابي بصير المتقدم
لكن لا دلالة فيه على استحباب ذلك اما العود بل ظاهره استحباب الصلوة في المكان المذكور لتشرفه كخبر الثمالي المتقدم المشتمل على صلوة مائة ركعة فيه وعبر
ذلك الا انه من الاستحباب مما يتساهل فيه وكيف كان فاكده استحبابا عند المنارة المعروفة في خبر الثمالي بالصومعة التي في وسطه وفوقها الى جهة القبلة بنحو
من ثلثين ذراعا وعن يمينها ويسارها كذلك بل وخلفها كما سمعته في الخبر ولكن تركه المص وغيره الا الشيخ في المحكي من مصباحه فقال من كل جانب ولم اعرف
له وجها وربما تكلف له بان ذلك من قولهم عند المنارة خصوصا اذا تعلق قولهم بنحو من ثلثين ذراعا به وبالفرق والامر سهل ولعل وجه التاكد حمل ما في خبر
ابي بصير من الامر بصلوة الست في مسجد منى في اصل الصومعة على التاكد ان كان لم نعثر على رواية مطلقة بصلوتها فيه نعم في خبر الثمالي ما يدل على استحباب الصلوة
في مسجد الخيف مائة ركعة كما سمعته سابقا والله العالم ويستحب التحصيب لمن نفر في الاخير اي النزول في وادي المحصب وان يستلقي فيه كما صرح بذلك كله غير
واحد من الاصحاب بل نسبه بعضهم اليهم مشعرا بالاجماع عليه قال معوية بن عمار اذا نفرت وانتهيت الى الحصبة وهي البطحاء فشئت ان تنزل قليلا فان ابا عبد الله ع
قال كان ابي ع ينزلها ثم يرتحل فيدخل مكة من غير ان ينام فيها وقال ان رسول الله ص انما نزلها حيث بعث بعائشة مع اخيها عبد الرحمن الى التنعيم فاعتمرت لمكان
العلة التي اصابتها فطافت بالبيت ثم سعت ثم رجعت فارتحل من يومه وفي خبر ابي مريم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الحصبة فقال كان ابي ع ينزل الابطح قليلا ثم
يجيء فيدخل البيوت من غير ان ينام بالابطح فقلت له ارايت من تعجل في يومين ان كان من اهل اليمن عليه ان يحصب قال وروا الصدوق باسقاط قوله ان كان من
اهل اليمن وزيادة كان ابي ع ينزل الحصبة قليلا ثم يرتحل وهو دون خبط وحرمان وعلى كل حال فمن خص لاصحاب التحصيب بالنفر الاخير ولم نعثر على غير هذا من
الخبر فيما وصل الينا من النصوص نعم عن الفقه المنسوب الى الرضا ع فاذا رميت الجمار يوم الرابع ارتفاع النهار فاخرج منها الى مكة فاذا بلغت مسجد الحصبة فادخله
استلق فيه على قفاك على قدر ما تستريح وفي غاية الاسلام عن جعفر بن محمد ع انه قال يستحب لمن نفر من منى ان ينزل بالمحصب وهي البطحاء فيمكث بها قليلا
ثم يرتحل الى مكة فان رسول الله ص كذا فعل وكذا كان ابو جعفر ع يفعله ولكن في س وينبغي للنافر في الاخير التحصيب تاسيا بالرسول ص وهو النزول بمسجد
الحصبة بالابطح الذي نزل به رسول الله ص ويستريح قليلا ويستلقي على قفاه وروي ان النبي ص صلى فيه الظهرين والعشائين وهجع هجعة ثم دخل مكة وليس
التحصيب من سنن الحج ومناسكه وانما هو فعل مستحب اقتداء برسول الله ص وقال ابن ادريس ليس للمسجد اثر الان فيتادى هذه السنة بالنزول في المحصب من الابطح
وهو ما بين العقبة وبين مكة وقيل هو ما بين الجبل الذي عند مقابر مكة والجبل الذي يقابله مصعدا في الشق الايمن لقاصد مكة وليست المقبرة فيه واشتقاقه
من الحصباء وهو الحصى المحمول بالسيل وقال السيد ضياء الدين ابن الفاخر شارح الرسالة ما شاهدت احدا يعلمني به في زماني وانما اوقفني احد على اثر مسجد
بقرب منى على يمين قاصد مكة في مسيل واد قال وذكر اخرون انه عند مخرج الابطح الى مكة وروى الصدوق ان الباقر ع كان ينزل بالابطح قليلا ثم يدخل البيوت
وذكر الروايات ليس فيها تعيين مسجد لعله عثر على ما لم نعثر عليه من النصوص وان ما ذكره من روايات العامة وعلى كل حال فقد اعترف غير واحد بانه ليس
لهذا المسجد اثر ولكن قيل ظاهر كلام الصدوق والشيخين وجوده في زمنهم وقد عرفت ان المستفاد من النصوص استحباب النزول في المحصب الذي هو الوادي لا
المسجد وان ذكر ذلك غير واحد الا ما سمعته من الفقه المنسوب الى الرضا ع الذي لم تثبت عندنا نسبته ولعل ما ذكره ابن ادريس من تادي السنة بالنزول في
الوادي لعدم معرفة المسجد مبني على الجمع بينهما على فرض وجود الامر بالمسجد بالحمل على التاكد فيه لا اصل السنة وقد نص الجوهري وغيره على ما قيل انه الشعب الذي
يخرج الى الابطح وقد سمعت ما في خبر ابي مريم انه دون خبط وحرمان والظاهر انهما اسمان ثم زالا وزال اسمهما وفي ك لم اقف على كلام لاهل اللغة على شيء يعتد به في
ضبط هذين اللفظين وتفسيرهما وفي الوافي لعل المراد بما دون خبط وحرمان ان لا ينام فيه مطمئنا ولا يجاوزه محروما من الاستراحة فيه فان الخبط بالمعجمة
والموحدة طرح النفس حيث كان للنوم وفي بعض النسخ دون خبط يعني يرتحل وهو طارح نفسه للنوم ومحروم من النوم انتهى وعن الازرقي حد المحصب من الحجون
مصعدا في الشق الايسر وانت ذاهب الى منى الى حائط حرمان مرتفعا عن بطن الوادي وهو يشهد لما قلناه كقوله ايضا في المحكي عن تاريخه كان اهل مكة يدفنون
موتاهم في جنبتي الوادي يمنة وشامة في الجاهلية وفي صدر الاسلام ثم حول الناس جميعا قبورهم الى الشعب الايسر لما جاء فيه من الرواية ففيه اليوم قبور اهل مكة
الا ال عبد الله بن خالد بن اسيد ابي العيص بن امية بن عبد شمس وال سفين بن عبد الاسد الهلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم فهم يدفنون بالمقبرة العليا
بحائط حرمان وعن السيد تقي الدين المالكي في مختصر المقدمة قلت حائط حرمان هو الموضع الذي يقال له المحرمانية عند المعابدة والله العالم وكيف كان

فاذا عاد الى مكة فمن السنة ان يدخل الكعبة بغير حذاء ويتاكد ذلك في حق الصرورة وان يغتسل ويدعو عند دخولها وان يصلي بين الاسطوانتين على الرخامة
الحمراء ركعتين يقرء في الاولى الحمد وحم السجدة وفي الثانية الحمد وعددها ويصلي في زوايا البيت ثم يدعو بالدعاء المرسوم ويستلم الاركان ويتاكد في
اليماني بلا خلاف ولا اشكال في شيء من ذلك قال معوية بن عمار في الصحيح رايت العبد الصالح ع دخل الكعبة فصلى فيها ركعتين على الرخامة الحمراء ثم قام فاستقبل
الحائط بين الركن اليماني والغربي فوقع يده عليه ولصق به ودعى ثم تحول الى الركن اليماني فلصق به ودعى ثم اتى الركن الغربي ثم خرج وفي خبر ابي القداح عن جعفر
عن ابيه عليهما السلام سالته عن دخول الكعبة فقال الدخول فيها دخول في رحمة الله تعالى والخروج منها خروج من الذنوب معصوم فيما بقي من عمره مغفور له
ما سلف من ذنوبه وفي مرسل علي بن خالد عن ابي جعفر ع قال كان يقول الداخل في الكعبة يدخل والله راض عنه ويخرج عطلا من الذنوب وفي مرسل الصدوق من
دخل الكعبة بسكينة ووقار وهو ان يدخلها غير متكبر ولا متجبر غفر له وقال الصادق ع في خبر سعيد الاعرج لا بد للصرورة ان يدخل البيت قبل ان يرجع فاذا
دخلته فادخله بسكينة ووقار ثم ائت كل زاوية من زواياه ثم قل اللهم انك قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذابك يوم القيمة وصل بين العمودين اللذين
يليان الباب على الرخامة الحمراء وان كثر الناس فاستقبل كل زاوية في مقامك حيث صليت وادع الله وسله وفي مرسل ابان بن عثمان يستحب للصرورة ان يطا
المشعر الحرام وان يدخل البيت وفي خبر حماد بن عثمان المحمول على ذلك سالته ايضا عن دخول البيت فقال اما الصرورة فيدخله واما من حج فلا وكذا خبر سليمان
ابن مهران عنه ايضا في حديث قلت له وكيف صار الصرورة يستحب له دخول الكعبة دون من قد حج قال لان الصرورة قاضي فرض مدعو الى حج بيت الله تعالى فيجب
ان يدخل البيت الذي دعي اليه ليكرم فيه وكذا خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سالت اخي موسى بن جعفر ع عن دخول الكعبة اواجب هو على كل من قد
حج قال هو واجب اول حجة ثم ان شاء فعل وان شاء ترك وفي مرسل المقنعة عنه ايضا احب للصرورة ان يدخل الكعبة وان يطا المشعر الحرام ومن ليس
بصرورة فان وجد الى ذلك سبيلا واحب ذلك فعل وكان ماجورا وان كان على باب الكعبة زحام فلا يزاحم الناس وفي صحيح معوية عنه ايضا اذا
اردت دخول الكعبة فاغتسل قبل ان تدخلها ولا تدخلها بحذاء وتقول اذا دخلت اللهم انك قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذاب النار ثم
تصلي ركعتين بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء تقرء في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عددها من القران وتصلي في زواياه وتقول اللهم
من تهيا وتعبا واعد واستعد لوفادة الى مخلوق رجاء رفده وجائزته ونوافله وفواضله فاليك يا سيدي تهيئتي وتعبئتي واعدادي واستعدادي
رجاء رفدك ونوافلك وجائزتك فلا تخيب اليوم رجائي يا من لا يخيب عليه سائل ولا ينقصه نائل فاني لم اتك اليوم بعمل صالح قدمته ولا شفاعة مخلوق
رجوته ولكن اتيتك مقرا بالظلم والاساءة على نفسي فانه لا حجة لي ولا عذر فاسئلك يا من هو كذلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تعطيني مسئلتي
وتقيلني عثرتي وتقلبني برغبتي ولا تردني مجبوها ممنوعا ولا خائبا يا عظيم يا عظيم يا عظيم ارجوك للعظيم اسالك يا عظيم ان تغفر لي الذنب العظيم لا
اله الا انت قال ولا تدخلها بحذاء ولا تبزق فيها ولا تمتخط فيها ولم يدخلها رسول الله ص الا يوم فتح مكة وفي خبر محمد بن اسمعيل بن همام قال
ابو الحسن ع دخل النبي ص الكعبة فصلى في زواياها الاربع وصلى في كل زاوية ركعتين وقال الحسين بن ابي العلا سالت ابا عبد الله ع وذكرت الصلوة
في الكعبة قال بين العمودين تقوم على البلاطة الحمراء فان رسول الله ص صلى عليها ثم اقبل على اركان البيت وكبر الى كل ركن منه الى غير ذلك من النصوص
المشتملة ايضا على السجود فيها والدعاء بالماثور قال ذريح سمعت ابا عبد الله ع في الكعبة وهو ساجد وهو يقول لا يرد غضبك الا حلمك ولا يجير
من عذابك الا رحمتك ولا ينجي منك الا التضرع اليك فهب لي يا الهي فرجا بالقدرة التي بها تحيي اموات العباد وبها تنشر ميت البلاد ولا تهلكني يا الهي
حتى تستجيب لي دعائي وتعرفني الاجابة اللهم ارزقني العافية الى منتهى اجلي ولا تشمت بي عدوي ولا تمكنه من عنقي من ذا الذي يرفعني ان وضعتني ومن ذا
الذي يضعني ان رفعتني وان اهلكتني فمن ذا الذي يعرض لك في عبدك ويسئلك عن امره فقد علمت يا الهي انه ليس في حكمك ظلم ولا في نقمتك عجلة
انما يعجل من يخاف الفوت ويحتاج الى الظلم الضعيف وقد تعاليت يا الهي عن ذلك الهي فلا تجعلني للبلاء غرضا ولا لنقمتك نصبا ومهلني ونفسني واقلني
عثرتي ولا تردي يدي في نحري ولا تتبعني بلاء على اثر بلاء فقد ترى ضعفي وتضرعي اليك ووحشتي من الناس وانسي بك واعوذ بك اليوم فاعذني واستجير
بك فاجرني واستعين بك على الضراء فاعني واستنصرك فانصرني واتوكل عليك فاكفني واومن بك فامني واستهديك فاهدني واسترحمك فارحمني
واستغفرك مما تعلم فاغفر لي واسترزقك من فضلك الواسع فارزقني ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ويستحب البكاء فيها وحولها من خشية الله
فان الصادق ع قال انما سميت الكعبة بكة لبكاء الناس فيها وحولها وقد سمعت ما في صحيح معوية من الامر بالغسل لدخولها والظاهر ثبوته للنساء ايضا
لقاعدة الاشتراك وقال الحلبي سالت ابا عبد الله ع ايغتسلن النساء اذا اتين البيت قال نعم ان الله عز وجل يقول طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع
السجود فينبغي للعبد ان لا يدخل الا وهو طاهر قد غسل عنه العرق والاذى وتطهر ويستحب التكبير ثلثا وهو خارج من الكعبة قال عبد الله بن سنان
سمعت ابا عبد الله ع وهو خارج من الكعبة وهو يقول الله اكبر الله اكبر حتى قالها ثلثا ثم قال اللهم لا تجهد بلاءنا ربنا ولا تشمت بنا اعداءنا فانك انت
الضار النافع ثم هبط فصلى الى جانب الدرجة جعل الدرجة عن يساره مستقبل القبلة ليس بينها وبينه احد ثم خرج الى منزله ومنه يستفاد صلوة ركعتين
عن يمين الدرجة وقال يونس قلت لابي عبد الله ع اذا دخلت الكعبة كيف اصنع قال خذ بحلقتي الباب اذا دخلت ثم امض حتى تاتي العمودين فصل على الرخامة
الحمراء ثم اذا خرجت من البيت فنزلت من الدرجة فصل عن يمينك ركعتين نعم الظاهر عدم تاكد الدخول للنساء وان كن صرورة للنصوص الدالة على وضع ذلك
عنهن وان دخلته كان افضل قال عبد الله بن سنان سئل الصادق ع عن دخول النساء الكعبة قال ليس عليهن وان فعلنه فهو افضل وقال ايضا في مرسل فضالة
ابن ايوب ان الله وضع عن النساء اربعا وعد منهن دخول الكعبة ونحوه غيره ولا يخفى عليك بعد التامل في هذه النصوص ما فيها من كيفيات الدخول والصلوة
وغير ذلك مما امر به ونهي عنه وفي صحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع ما دخل رسول الله ص الكعبة الا مرة وبسط فيها ثوبه تحت قدميه وخلع نعليه وقال

وقال معوية بن عمار في دعاء الولد قال افض عليك دلوا من ماء زمزم ثم ادخل البيت فاذا قمت على باب البيت فخذ بحلقة الباب ثم قل اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وقد قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذابك واجرني من سخطك ثم ادخل البيت فصل على الرخامة الحمراء ركعتين ثم قم الى الاسطوانة التي بحذاء الحجر والصق بها صدرك ثم قل يا واحد يا احد يا ماجد يا قريب يا بعيد يا عزيز يا حليم لا تذرني فردا وانت خير الوارثين هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء ثم در بالاسطوانة فالصق بها ظهرك وبطنك وتدعو بهذا الدعاء فان يرد الله شيئا كان والله العالم ثم يطوف بالبيت طواف الوداع اسبوعا ثم يستلم الاركان والمستجار ويتخير من الدعاء ما احب وقد تقدم صحيح معوية بن عمار وغيره المشتمل على كيفية ذلك والدعاء وفيه ثم ياتي زمزم فيشرب منها ثم يخرج ويدعو بان يقول ائبون تائبون الخبر ومثله في الشرب من ماء زمزم قبل الخروج خبر ابي اسمعيل المتقدم انفا ايضا لكن عن صريح الصدوق و المفيد وسلار انه يقول ما سمعت انا اخرج من المسجد وظاهرهم حين الاخذ في الخروج ولعله ظاهر الخبر المزبور وقد تقدم ايضا ما قال الصادق ع لعلي بن كعب ظاهره باب الكعبة كما عن القاضي قال وان قدر ان يتعلق بحلقة الباب فليفعل ويقول المسكين الخ ولكن عن المقنعة وشم انه اذا خرج من المسجد وضع يده على الباب وقال ذلك وظاهره باب المسجد فيها ايضا قبل اتيان زمزم صلوة ركعتين واكثر نحو كل ركن اخرها ركن الحجر ثم اتيان الحطيم مرة اخرى والالصاق به والحمد والصلوة ومسئلة ان لا يجعله اخر العهد لا باس به والله العالم ويستحب ايضا خروجه من باب الحناطين تاسيا بما سمعته في خبر الاحسي من خروج ابي جعفر الثاني منه وعن ابن ادريس انه باب بني جمح وهي قبيلة من قبائل قريش وفي التذكرة وغيرها انه بازاء الركن الشامي على المقرب سمي بذلك لبيع الحنطة عنده او الحنوط وعن الكركي لا يكاد هذا يعرف موضع هذا الباب فان المسجد قد زيد فيه فينبغي ان يتحرى الخارج موازاة الركن الشامي ثم يخرج ولا باس به كما لا باس باكثار الشرب من ماء زمزم وحمله واهدائه قال في س ومن اداب الشرب من زمزم والاكثار منه والتضلع منه اي الامتلاء فقد روي قال النبي ص ماء زمزم لما شرب له وقد روى حماد ان جماعة من العلماء شربوا منه لمطالب مهمة ما بين تحصيل علم وقضاء حاجة وشفاء من علة وغير ذلك فنالوها والاهم طلب المغفرة من الله تعالى فليتم ولينو بشربه طلب المغفرة والفوز بالجنة والنجاة من النار وغير ذلك ويستحب حمله واهداؤه قال في رواية معوية ان ماء زمزم ركضة جبرئيل وسقيا اسمعيل وحفيرة عبد المطلب وزمزم والمصونة والسقيا وطعام طعم وشفاء سقم انتهى وارسل الصدوق عن الصادق ع ماء زمزم لما شرب له قال وروي ان من روي من ماء زمزم احدث به شفاء وصرف عنه داء قال وكان رسول الله ص يستهدي ماء زمزم وهو بالمدينة الى غير ذلك من النصوص الواردة فيه وكيف كان فيخر ساجدا ويستقبل القبلة ويدعو قبل الخروج من المسجد كما سمعته في صحيحي معوية وابراهيم بن ابي محمود ولعل عبارة المتن لا تنافي ذلك وان قيل ان ظاهرها ان محل هذا السجود بعد الخروج من المسجد لكن فيه منع واضح وعن الصدوق وخر ساجدا واسئل الله ان يتقبله منك ولا يجعله اخر العهد منك وعن المفيد القاضي تقول سجدت لك تعبدا ورقا ولا اله الا انت ربي حقا حقا اللهم اغفر لي ذنوبي وتقبل حسناتي وتب علي انك انت التواب الرحيم ثم ترفع الراس ولا باس بقول ذلك جميعه وغيره مما يخطر والله العالم ويستحب ايضا ان يشتري بدرهم تمرا ويتصدق به قبضة قبضة احتياطا لما وقع منه في احرامه وحرم الله عز وجل قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار يستحب للرجل والمرأة ان لا يخرجا من مكة حتى يشتريا بدرهم تمرا يتصدقان به لما كان منهما في احرامهما ولما كان منهما في حرم الله عز وجل وقال ايضا في صحيح حفص البختري ينبغي للحاج اذا قضى مناسكه واراد ان يخرج ان يبتاع بدرهم تمرا فيتصدق به فيكون كفارة لما لعله دخل عليه في حجه من حك او قملة سقطت او نحو ذلك وقال ايضا في خبر ابي بصير اذا اردت ان تخرج من مكة فاشتر بدرهم تمرا فتصدق به قبضة قبضة فيكون لكل ما كان حصل في احرامك وما كان منك في مكة بل جزم الشهيد وغيره بانه لو تصدق بذلك ثم ظهر له موجب تادى بالصدقة اجزأ الظاهر من هذه النصوص لكنه لا يخلو من نظر وعن الجعفي الصدقة بدرهم والله العالم و يستحب التطوع بطواف بعد الحج عن سائر ارحامه واهل بلده لخبر ابراهيم الحضرمي قال رجعت من مكة فاتيت ابا الحسن ع في المسجد وهو قاعد فيما بين المنبر والقبر فقلت يا ابن رسول الله اني اذا خرجت الى مكة ربما قال لي الرجل طف عني اسبوعا وصل عني ركعتين فربما شغلت عن ذلك فاذا رجعت لم ادر ما اقول له قال فاذا اتيت مكة فقضيت نسكك فطف اسبوعا وصل ركعتين ثم قل اللهم ان هذا الطواف وما تليه الركعتين عن ابي وامي وزوجتي وعن ولدي وعن خاصتي وعن جميع اهل بلدي حرهم وعبدهم وابيضهم واسودهم فلا باس ان تقول للرجل اني قد طفت عنك وصليت عنك ركعتين الا كنت صادقا والله العالم ويكره الحج والعمرة على الابل الجلالة لخبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا ع كان يكره الحج والعمرة على الابل الجلالات ويستحب لمن حج ان يعزم على العود لانه من اعظم الطاعات المعلوم كون العزم عليها من مقتضيات الايمان وقد سمعت ما في اخبار الدعاء بان لا يجعله اخر العهد به وقال الصادق ع في خبر عبد الله بن سنان من خرج من مكة وهو يريد الحج من قابل زيد في عمره بل الظاهر كراهة عدم ارادة العود اليها للقول الصادق ع في مرسل حسين بن عثمان من خرج من مكة وهو لا يريد العود اليها فقد اقترب اجله ودنى عذابه وقال ايضا في خبر الحسن بن علي ان يزيد بن معوية حج فلما انصرف قال اذا جعلنا ثافلا يمينا فلا نعود بعدها سنينا للحج والعمرة ما بقينا فنقص الله من عمره واماته قبل اجله هذا وفي س استحباب اتيان مولد رسول الله ص وهو الان مسجد في زقاق يسمى زقاق المولد واتيان منزل خديجة الذي كان رسول الله ص يسكنه وخديجة وفيه ولدت اولادها منه وفيه توفيت لم يزل رسول الله ص مقيما به حتى هاجر وهو الان مسجد ايضا وزيارة خديجة بالحجون وقبرها هناك معروف بسفح الجبل واتيان مسجد الارقم ويقال الدار التي هو بها دار الخيزران فيه وانتشر النبي ص اول الاسلام واتيان الغار بجبل حرا الذي كان رسول الله ص في ابتداء الوحي يتعبد به واتيان الغار الذي بجبل ثور واستتر به النبي ص عن المشركين والله العالم و الطواف افضل للمجاور من الصلوة والمقيم بالعكس كما صرح به غير واحد لخبر حريز او صحيحه سالت ابا عبد الله ع عن الطواف لغير اهل مكة ممن جاور بها افضل او الصلوة قال الطواف للمجاورين افضل والصلوة لاهل مكة والقاطنين بها افضل من الطواف وصحيح حماد وحفص وهشام عنه ايضا اذا قام الرجل بمكة سنة فالطواف افضل واذا اقام سنتين خلط من هذا وهذا واذا اقام ثلث سنين فالصلوة افضل الى غير ذلك من النصوص التي ظاهرها تحديد المجاور بسنة

واما الثانية

واما الثانية فالخلط واما الثالثة فالصلوة وهو مناف لاطلاق المصنف وغيره الحكم في المجاور والمقيم وعلى كل حال فالظاهر ارادة غير الرواتب من الصلوة لتاكد الحث عليها بل قد سمعت قطع الطواف خوف فواتها لو تركها ابن فهد بل المراد افضلية الطواف من النوافل المبتدأة اما المخصوصة كنوافل ليلة القدر ونحوها فلا والامر سهل بعد كون الامر مستحبا ويكره الحج والمجاورة بمكة في المتن كما في س وعلى المعروف من مذهب الاصحاب كما في ك معللين له بخوف الملال وقلة الاحترام او بالخوف من ملابسة الذنب فان الذنب فيها اعظم وبان المقام فيها يقسي القلب وبان من سارع الى الخروج منها يدوم شوقه اليها وذلك المطلوب لله عز وجل بل في ك ان هذه التعليلات كلها مروية لكن اكثرها غير واضحة الاسناد قلت قد عرفت مكرر الضائع في دلالة الكراهة مضافا الى قول الباقر ع في صحيح ابن مسلم لا ينبغي للرجل ان يقيم بمكة سنة قلت كيف يصنع قال يتحول عنها والى صحيح الحلبي سالنا ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم فقال كل الظلم فيه الحاد حتى لو ضربت خادما ظلما خشيت ان يكون الحادا فلذلك كان الفقهاء تكره سكنى مكة وخبر ابي الصباح الكناني قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد الخ فقال كل ظلم يظلمه الرجل بنفسه بمكة من سرقة او ظلم احد او شيء من الظلم فاني اراه الحادا ولذلك كان يتقي الفقهاء سكنى الحرم وخبر داود الرقي عنه ايضا اذا فرغت من نسكك فارجع فانه اشوق لك الى الرجوع ونحو مرسل ابي بصير عنه ايضا والمرسل عن ابي عبد الله ع اذا قضى احدكم نسكه فليركب راحلته وليلحق باهله فان المقام بمكة يقسي القلب وعنه ايضا انه كره المقام بمكة وذلك لان رسول الله ص اخرج منها وفي الحدائق استنباط كراهة سكنى الاماكن المشرفة والمشاهد المعظمة من هذه النصوص وهو استنباط يمكن دعوى منافاته لما هو كالضروري وانما الكلام في خصوص مجاورة مكة قيل والمراد بها هو المسافرة بعد نيته اقامة عشرة ايام وفي الك في شرح العبارة يعني الاقامة بها بعد انقضاء المناسك وان لم يكن سنة وكلاهما وقع في الصحيح مع التنافي انه المتعارف وعلى كل حال فقد سمعت ما ورد فيه لكن في صحيح ابن مهزيار سالت ابا الحسن ع المقام بمكة افضل او الخروج الى بعض الامصار فكتب ع المقام عند بيت الله افضل مؤيدا بما عن علي بن الحسين ع من ختم القران بمكة لم يمت حتى يرى رسول الله ص ويرى منزله من الجنة وتسبيحة بمكة تعدل خراج العراقين ينفق في سبيل الله ومن صلى بمكة سبعين ركعة فقرأ في كل ركعة بقل هو الله احد وانا انزلناه واية السخرة واية الكرسي لم يمت الا شهيدا والطاعم بمكة كالصائم فيما سواها وصوم يوم بمكة يعدل صيام سنة فيما سواها والماشي في مكة في عبادة الله عز وجل الى غير ذلك من النصوص التي لا تنافي عند التامل كراهة المجاورة خصوصا بعد احتمال كون الطاعم فيها كالصائم والماشي كالعابد خصوص من نوى بكونها التقرب الى الله تعالى باداء المناسك وغيرها من العبادات على انه غير مناف لكون الخارج منها لشوقه بقصد العود اليها والتحرز من الالحاد و القسوة والاندراج في الحاج والوافدين على الله تعالى ونحو ذلك مما لا يحصل للمقيم كذلك ايضا او افضل منه قال ابو جعفر ع في المرسل من جاور بمكة سنة غفر الله له ذنوبه ولاهل بيته ولكل من استغفر له ولعشيرته ولجيرانه تسع سنين قد مضت وعصموا من كل سوء اربعين ومائة سنة وقال بعد ذلك والانصراف والرجوع افضل من المجاورة وان احتمل كون ذلك من الصدوق وجمع الشهيد الخبرين باستحباب المجاورة لمن يثق من نفسه بعدم المحذورات المذكورة وحكى قولا باستحبابها للعبادة وكراهيتها للتجارة ولم يستوضحه قال اذ مقتضى الروايتين كراهة المجاورة على تلك الوجهين وتبعه بعض من تاخر عنه ويمكن منعه عليه كما انه يمكن كون مراد القائل استحباب الجوار من حيث كونه جوارا لا من حيث العبادات الاخر من طواف ونحوه وبذلك يظهر لك عدم التنافي بين النصوص ولعل صحيح ابن مهزيار محمول على خصوص القادم للحج والعبادة فان مقامه بالبيت افضل له من مقامه في غيره مكان والله العالم ويستحب النزول بالمعرس على طريق المدينة بتشديد الراء المفتوحة وقيل بفتح الميم وسكون العين وتخفيف الراء لمن رجع على طريق المدينة ليلا او نهارا وان كان اصل التعريس في اخر الليل للاستراحة كما نص عليه اهل اللغة وصلوة ركعتين به بلا خلاف اجده في شيء من ذلك للنصوص التي منها حسن معوية بن عمار عن الصادق ع اذا انصرفت من مكة على المدينة فانتهيت الى ذي الحليفة وانت راجع الى المدينة من مكة فائت معرس النبي ص فان كنت في وقت صلوة مكتوبة او نافلة فصل فيه وان كان في غير وقت صلوة مكتوبة فانزل فيه قليلا فان رسول الله ص كان يعرس فيه ويصلي وفي الموثق قال علي بن اسباط لابي الحسن ع ونحن نسمع انا لم نكن عرسنا فاخبرنا ابو القاسم بن الفضل انه لم يكن عرس وانه سئلك فامرته بالعود الى المعرس ليعرس فيه فقال له نعم فقال له فاذا انصرفنا فعرسنا فاي شيء نصنع قال تصلي فيه وتضطجع وكان ابو الحسن ع يصلي بعد العتمة فيه فقال محمد فان مر به في غير وقت صلوة مكتوبة قال بعد العصر قال سئل ابو الحسن ع عن ذا فقال ما رخص في هذا الا في ركعتي الطواف فان الحسن بن علي ع فعله فقال يقيم حتى يدخل وقت الصلوة قال فقلت له جعلت فداك فمن مر به بليل او نهار يعرس فيه وانما التعريس بالليل فقال ان مر به بليل او نهار فليعرس فيه وخبر عيسى بن القسم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الغسل في المعرس فقال ليس عليك غسل والتعريس هو ان تصلي فيه وتضطجع فيه ليلا او نهارا وخبر علي بن اسباط قلت لعلي بن موسى ع ان الفضيل بن يسار روى عنك بالرجوع الى المعرس لم نكن عرسنا فرجعنا اليه فاي شيء نصنع قال تصلي وتضطجع قليلا وقد كان ابو الحسن يصلي فيه ويقعد فقال له محمد بن علي بن فضال قد مررت به في غير وقت صلوة بعد العصر فقال سئل ابو الحسن عن ذلك فقال صل فيه فقال له الحسن بن علي بن فضال ان مررت به ليلا او نهارا اعرس او انما التعريس بالليل فقال نعم ان مررت به ليلا او نهارا فعرس فيه لان رسول الله ص كان يفعل ذلك وخبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قال لي في المعرس معرس النبي ص اذا رجعت الى المدينة فمر به وانزل وانخ فيه وصل فيه ان رسول الله ص فعل ذلك قلت فان لم يكن وقت صلوة قال فاقم قلت لا يقيمون اصحابي قال فصل ركعتين وامض وقال انما المعرس اذا رجعت الى المدينة ليس اذا بدئت ومن الامر العود اليه الصلوة في الوقت المكروه مع العدد والانتظار مع عدمه بل علي كل تاكده وعن ابي عبد الله ع لا اسكن بذي الحليفة مسجد ان لرسول الله ص فالكبير الذي يحرم الناس منه والاخر مسجد المعرس وهو دون مصعد البيداء بناحية عن هذا المسجد وفي س انه بازاء مسجد الشجرة الى ما يلي القبلة والله العالم وكذا يستحب للراجع على طريق المدينة الصلوة في مسجد غدير خم والاكثار فيه من الدعاء وهو موضع النص من رسول الله ص على امير المؤمنين ع وفي س والمسجد باق الى الان جدرانه والله العالم مسائل ثلث الاولى يحرم بلا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين وعن ابي علي غير ذلك بفتح الواو وعلي با في س لكن

فى حاشية الكركى انه وجدها فى مواضع معتمدة بضم الواو وفتح العين فى كشف اللثام كذا وجدته مضبوطا بخط بعض الفضلاء وفى ذلك وغيرهما جبلان يكتنفان
المدينة من المشرق والمغرب عن خلاصة الوفاء عير وثور موضعا بحيال شهور فى قبلة المدينة قرب ذى الحليفة وكيف كان فهو لا يعضد شجره وقال الصادق ع فى صحيح
معوية قال رسول الله ص ان مكة حرم الله تعالى شانه حرمها ابرهيم ع وان المدينة حرمى ما بين لابتيها حرم لا يعضد شجرها وهو ما بين ظل عائر الى ظل وعير
وليس صيدها كصيد مكة يوكل هذا ولا يوكل ذلك وهو بريد ولعل المراد بظل وعير فيه وكما رواه الصدوق مرسلا فيمثل والتعبير بظلهما للتنبيه على ان
الحرم داخلهما بل بعضه قال ايضا فى خبر الصيقل كنت جالسا عند زياد بن عبد الله وعنده ربيعة الراى فقال له زياد يا ربيعة ما الذى حرم رسول الله
من المدينة فقال بريد فى بريد فقال ابو عبد الله ع فقلت لربيعة وكان على عهد رسول الله اميال فسكت ولم يجب قال على زياد فقال يا ابا عبد الله
ما تقول انت قلت حرم رسول الله ص من المدينة من الصيد ما بين لابتيها فقال وما لابتيها قلت ما احاطت به الحرتان قال وما الذى يحرم من الشجر قال من عاير
الى وعير قال ابن صفوان قال ابن مسكان قال الحسن فسئله رجل فقال وما بين لابتيها قال ما بين الصورين الى الثنية فى خبر معوية بن عمار المروى عن معانى الاخبار
سمعت ابا عبد الله ع يقول ما بين لابتى المدينة ظل عاير الى ظل وعير حرم قلت طايره كطاير مكة قال ولا يعضد شجرها والظاهر اتحاد المراد مما ورد فى تفسير
لابتيها كظهور الاتحاد فيما سمعته من الحديد ما فى خبر ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال حد ما حرم رسول الله ص من المدينة من ذباب الى واقم والعريض والنقب
من قبل مكة وذباب كغراب كتاب جبل بشامى المدينة يقال كان مضرب قبة النبى ص يوم الاحزاب والعريض بالتصغير واد فى حرة المدينة قرب قناة وهى ايضا
واد والنقب الطريق فى الجبل وخبر ابى العباس قلت لابى عبد الله ع حرم رسول الله ص المدينة فقال نعم حرم بريدا فى بريد عضاها قال قلت صيدها قال
لا يكذب الناس وجمع بينهما فى خبر زرارة عن ابى جعفر ع قال حرم رسول الله ص ما بين لابتيها صيدها وحرم حولها بريدا فى بريد ان يختلى خلاها
او يعضد شجرها الا عودى الناضح وقال ابو عبد الله ع فى خبر عبد الله بن سنان يحرم من صيد المدينة ما صيد بين الحرتين وفى خبر الفضيل بن يسار المروى
عن بصائر الدرجات قال سمعته الى ان قال ان الله تعالى ادب نبيه فاحسن ادبه فلما ادب فوض اليه فحرم الله الخمر وحرم رسول الله ص كل مسكر فاجاز
الله له ذلك وحرم الله مكة وحرم رسول الله ص المدينة فاجاز الله ذلك كله له ونحوه خبر عبد الله بن سنان المروى عنه ايضا الى غير ذلك من النصوص
المتفقة على ان لا يعضد اى يقطع شجره كما هو ظاهر الاكثر بل عن كره انه المش بل عن هى انه لا يجوز عند علمائنا بل لم اجد من نص على الكراهة قبل الفاضل فى
وان جعله فى ك من معقد الشهرة على الكراهة لكن لم نتحققه بل هو محكى فيها عن بعض الاصحاب القطع بتحريم قطع الشجر وجعل الخلاف فى الصيد قال فيها
بعد ان حكى ذلك وظ الاخبار يدل عليه فانه لم يرد خبر بجواز قطع الشجر وانما تعارضت فى الصيد الا ان الاصحاب نقلوا الكراهة فى الجميع واختاروها
وهو غريب نعم عن كره وهى وتهر استثناء ما يحتاج اليه من الحشيش لخبر عامر للحرج لان بقرب المدينة اشجارا وزروعا كثيرة فلو منع من الاحتشاش للحاجة لزم
الحرج المنفى بخلاف حرم مكة وهو كما ترى بعد ما سمعت من النصوص المفسرة فيها من الخلا بالرطب من النبات واختلائه قطعه وعن ابن سعيد استثناء
ما سمعته سابقا فى الحرم للمساوات وهو لا ولو نبه والله العالم وكيف كان فلا باس عند المص والفاضل بصيده الا ما صيد بين الحرمين وهذا ايضا على الكراهة
المؤكدة والمراد حرة واقم وهى شرقية المدينة وتسمى حرة بنى قريظة وواقم اسم صنم لبنى عبد الاشهل بنى عليها او اسم رجل من العماليق نزل بها ولها حرتان اخريان
جنوبا وشمالا يتصلان بهما فكان الاربع حرتان وهما حرة قبا وحرة الرجلى كسكرى يمد بترجل فيها لكثرة حجارتها وادا فقه عليه الفاضل ولعله للاصل وما
سمعته سابقا فى خبر معوية وخبر ابى العباس ايضا المروى عن معانى الاخبار المؤيد بخبر يونس بن يعقوب سئاله يحرم على فى حرم رسول الله ص قال لا الا انها بعد
الاعضاء عن الشهيد لاخبار واحتمال خبر ابى العباس منها نفى الكذب عن الناس اى العامة فى روايتهم ذلك كظهور خبر يونس فى ارادة نفى الكلية لا خصوص الكل
واحتمال خبر ابن عمار نفى حرمة الاكل لا الاصطياد قاصرة عن معارضة غيرها مما دل على الحرمة فيما بين الحرتين سندا وعملا فان المحكى عن الاكثر الحرمة بل عن
الشيخ فى ف الاجماع عليها كظاهر يه ومن هنا جمع بين النصوص بالفرق بين صيد ما بين الحرتين وبين صيد غيره فيحرم الاول دون الثانى ولعله لا يخ
من قوة ومع انه احوط فما فى المتن من الكراهة غير واضح وان نسبه فى ك الى الشهرة ايضا الا انا لم نتحققه بل لعل المحقق خلافه بل رجع المص عنها فى فع
الى الحرمة نعم ظ فع عدم الكراهة فى غير ذلك من الحرم الذى سمعت انه بريد فى بريد لا باس به لظ النصوص وان كان لو قيل بها لكان وجها للتسامح فيها ثم
اعلم انه لا كفارة فى صيد الحرم المزبور ولا فى قطع شجره ولا يجب احرام فى دخوله كحرم مكة كما صرح بذلك بعضهم للاصل وغيره بل عن الفاضل فى هى ان من
ادخل صيد المدينة لم يجب عليه ارساله لان النبى ص كان يقول ما فعل النغير وهو طاير صغير وظاهره اباحة امساكه والا لانكر عليه كانه اراد بذلك تاييد الاصل
المقتضى للجواز والله العالم المسئلة **الثانية** يستحب زيارة النبى ابى القاسم رسول الله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب هاشم بن عبد مناف صلى الله عليه واله
ولد بمكة فى شعب ابى طالب يوم الجمعة بعد طلوع الفجر سابع عشر شهر ربيع الاول عام الفيل وكان حمل امه امنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب به
ايام التشريق فى منزل ابيه عبد الله بمنى عند الجمرة الوسطى والاشكال فيما بين الولادة والحمل يدفعه ان ايام التشريق فى ذلك الزمان كانت فى رجب لان حجهم كان
فيه وان المراد ظهور حملها به فيها والله العالم وعلى كل حال فقد صدع بالرسالة فى اليوم السابع والعشرين من رجب وله اربعون سنة وقبض بالمدينة يوم الاثنين
لليلتين بقيتا من صفر سنة احدى عشرة من الهجرة وقيل لاثنى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الاول وله من العمر ثلث وستون سنة فى حرب مسموما مخصوصا
للحاج استحبابا موكدا اجماعا وضرورة من الدين ولذا يجبر الامام الناس عليها لو تركوها كما سمعته فى الهوة من زارنى بعد موتى كمن هاجر الى فى حيوتى فان
لم تستطيعوا فابعثوا الى بالسلام فانه يبلغنى وقال ايضا من زارنى او زار احدا من ذريتى زرته يوم القيمة فانقذته من اهوالها ومنه يستفاد استحباب زيارة
غير المعصومين عليهم السلم من ذريته وقال ايضا لعلى ع يا على من زارنى فى حيوتى او بعد موتى او زارك فى حيوتك او بعد موتك او زار ابنيك فى حيوتهما
او بعد مماتهما ضمنت له يوم القيمة ان اخلصه من اهوالها وشدائدها حتى اصيره معى فى درجتى وقال الحسن ع من زارنى حيا او ميتا او زار اخاه حيا او ميتا

او زارك حيا او ميتا كان حقا على ان استنقذه يوم القيمة وقال للحسين ع يا بنى من اتانى زائرا بعد موتى فله الجنة ومن اتى اباك زائرا بعد موته فله الجنة
ومن اتى اخاك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتاك زائرا بعد موتك فله الجنة الى غير ذلك من النصوص المتضمنة ان له الجنة وانه فى جواره وانه شفيعه يوم
القيمة وان زيارته تعدل حجة معه بل زيارته زيارة الله فى عرشه قال عبد السلم بن صالح الهروى قلت لعلى بن موسى الرضا ع يا ابن رسول الله ما تقول فى الحديث
الذى يرويه اهل الحديث ان المؤمنين يزورون الله فى منازلهم فى الجنة فقال يا ابا الصلت ان الله تعالى فضل نبيه محمدا على جميع خلقه من النبيين
والملائكة وجعل طاعته طاعته ومبايعته مبايعته وزيارته فى الدنيا والاخرة زيارته فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال ان الذين يبايعونك
انما يبايعون الله وقال رسول الله ص من زارنى فى حيوتى او بعد موتى فقد زار الله ودرجة النبى ص ارفع الدرجات فمن زاره الى درجته فى الجنة فقد
زار الله تبارك وتعالى وقال على ع فى المروى عن الخصال فى حديث الاربعمائة اتموا برسول الله ص اذا خرجتم الى بيت الله الحرام فان تركه جفاء وبذلك امرتم
واتموا بالقبور التى الزمكم الله حقها وزيارتها واطلبوا الرزق عندها وفى خبر الشحام قلت لمن زار رسول الله ص قال كمن زار الله فوق عرشه الى
غير ذلك من النصوص بل فى خبر العيص بن القسم ما يقتضى استحباب البدئة بزيارته على اتيان مكة قال سالت ابا عبد الله ع عن الحاج من الكوفة يبدء
بالمدينة افضل او بمكة قال بالمدينة وافتى به الفاضل فى عد فقال ويستحب تقديمها على مكة وان كان يعارضه خبر غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه ع سئلت
ابا جعفر ع ابدء بالمدينة او بمكة قال ابدء بمكة واختم بالمدينة فانه افضل ونحوه خبر احمد بن ابى عبد الله عن ابيه عنه ايضا مؤيدا بخبر سدير عنه ايضا ابدؤا
بمكة واختموا بنا وبغيره من النصوص الامرة بلقاء الامام ع بعد الحج وانه من قوله تع ثم ليقضوا تفثهم وانه تمام الحج بل قال ابو حمزة الثمالى قال دخلت على
ابى جعفر ع وهو جالس على الباب الذى يلى المسجد وهو ينظر الى الناس يطوفون فقال يا ابا حمزة بما امر هؤلاء فلم ادر ما ارد عليه فقال انما امروا ان
يطوفوا بهذه الاحجار ثم ياتونا فيعلمونا ولايتهم وقال جعفر بن محمد ع فى خبر سهيل بن مهران اذا حج احدكم فليختم بزيارتنا لان ذلك من تمام الحج بل الظ
رجحان زيارته على اتيان مكة بحج لا عنها ففى المروى عن مزار ابن قولويه بسنده الى الحسن بن الجهم قال قلت لابى الحسن الرضا ع ايهما افضل رجل ياتى مكة ولا
ياتى المدينة او رجل ياتى النبى ص ولا يبلغ مكة قال فقال اى شئ تقولون انتم فقلت نحن نقول فى الحسين ع فكيف بالنبى ص فقال اما لئن قلت ذلك لقد
شهد ابو عبد الله ع عيدا بالمدينة فدخل على النبى ص فسلم ثم قال لمن حضره لقد فضلنا اهل البلدان كلهم مكة فما دونها بسلامنا على رسول الله ص بل
قد سمعت فى الخبر السابق من ان السلام عليه من بعيد يبلغه وفى خبر عبد الله بن مسعود المروى عن المجالس قال رسول الله ص ان لله ملائكة سياحين فى الارض
يبلغونى عن امتى السلام كقوله ايضا فى خبر الامالى مسندا الى امير المؤمنين ع من سلم على فى شئ من الارض ابلغته ومن سلم على عند القبر سمعته وقول الص
لابى بكر الحضرمى ائت قبر رسول الله ص قلت نعم قال اما انه يسمعك من قريب ويبلغه عنك اذا كنت نائيا ونحوه خبر عامر بن عبد الله عنه ايضا وغيره من النصوص
واما كيفية زيارته ص على ما رواه معوية بن عمار فى الحسن عن الصادق ع قال اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها ثم تاتى قبر النبى ص فتسلم
على رسول الله ص ثم تقوم عند الاسطوانة المقدمة من جانب القبر الايمن عند راس القبر عند زاوية القبر وانت مستقبل القبلة ومنكبك الايسر الى جانب
القبر ومنكبك الايمن مما يلى المنبر فانه موضع راس رسول الله ص وتقول الخ وفى خبر على بن جعفر عن اخيه ابى الحسن موسى ع عن جده ع قال كان على بن الحسين ع
يقف على قبر النبى ص فيسلم عليه ويشهد له بالبلاغ ويدعو بما حضره ثم يسند ظهره الى المروة الخضراء الدقيقة العرض مما يلى القبر ويلتزق بالقبر ويسند ظهره
الى القبر ويستقبل القبلة ويقول الخ وفى خبر محمد بن مسعود قال رايت ابا عبد الله ع انتهى الى قبر النبى ص فوضع يده عليه وقال اسئل الله الذى اجتباك
واختارك وهداك وهدى بك ان يصلى عليك ثم قال ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ولا باس بالجميع قال
ابو عبد الله ع فى حسن معوية اذا فرغت من الدعاء عند قبر النبى ص فائت المنبر فامسحه بيدك وخذ برمانتيه وهما السفلاوان وامسح عينيك ووجهك
فانه يقال انه شفاء للعين وقم عنده واحمد الله واثن عليه وسل حاجتك فان رسول الله ص قال ما بين قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة وقبرى ومنبرى
على ترعة من ترع الجنة والترعة هى الباب الصغير ثم تاتى مقام النبى ص فتصلى فيه ما بدا لك وزاد فى خبر الحضرمى فيما رواه عن النبى ص وقوائم منبرى ربت فى الجنة
قال قلت هى روضة اليوم قال نعم انه لو كشف الغطاء لرايتم وفى ئر وليدخل المسجد من باب جبرئيل ع ويدعوا عند دخوله فاذا دخل المسجد صلى التحية ثم اتى سائلا
رسول الله ص فزاره مستقبلا حجرته الشريفة مما يلى الراس ثم ياتى الى جانب الحجرة القبلى فيستقبل وجهه مستدبر القبلة ويسلم عليه ويزوره بالماثور او بما حضر
ثم يستقبل القبلة ويدعوا بما احب ثم يصلى ركعتى الزيارة بالمسجد ويدعوا بعدهما وليكثر من الصلوة بالمسجد خصوصا الروضة وهى ما بين القبر والمنبر
قلت لا يخفى عليك الماثور من كيفية زيارته بعد الاحاطة بما ذكرناه من النصوص التى لا باس بالعمل بما فيها اجمع واما الروضة فقد روى ابو بصير عن الص
ان حد ما من مسجد الرسول الى طرف الظلال وعن البزنطى انه قال بعضهم هى ما بين القبر والمنبر الى طرف الظلال وقال ابو بصير حد مسجد رسول الله
الى الاساطين يمين المنبر الى الطريق مما يلى سوق الليل وقال مرازم سئلت ابا عبد الله ع عما يقول الناس فى الروضة فقال قال رسول الله ص فيما بين بيتى
وقبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على ترعة من ترع الجنة فقلت له جعلت فداك فما حد الروضة فقال بعد اربع اساطين من المنبر الى الظلال فقلت
جعلت فداك من الصحن فيها شئ قال لا والله العالم المسئلة **الثالثة** لا خلاف فى انه يستحب زيارة فاطمة ع بنت رسول الله ص ام الحسن والحسين ع حليلة
امير المؤمنين ع سيدة الوصيين استحبابا موكدا بل هو من ضروريات المذهب بل الدين وفى خبر يزيد بن عبد الملك عن ابيه عن جده قال دخلت على فاطمة ع فبدأتنى
بالسلام ثم قالت ما غدا بك قلت طلبت البركة قالت اخبرنى ابى وهو ذا انه من سلم عليه وعلى ثلثة ايام اوجب الله له الجنة قلت فى حيوته وحيوتك قالت نعم وبعد
موتنا وقد ذكر المص وغيره كون ذلك من عند الروضة لقول الصادق ع فى مرسل ابن ابى عمير قال رسول الله ص ما بين قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة
ومنبرى على ترعة من ترع الجنة لان قبر فاطمة ع بين قبرى ومنبرى قبرها روضة من رياض الجنة واليه ترعة من ترع الجنة وظاهره اقتصاره على

تلك اختياره لكن في صحيح البزنطي الذي رواه المشايخ الثلثة بل رواه الصدوق منهم في الفقيه والعيون ومعاني الاخبار سألت ابا الحسن الرضا عن قبر فاطمة
فقال دفنت في بيتها فلما زادت بنو امية في المسجد صارت في المسجد هو الذي اختاره الصدوق وقال الشيخ في التهذيب بعد ان ذكر الاختلاف في ذلك وهاتان الروايتان كالمتقاربتين
والافضل ان يزور الانسان في الموضعين جميعا فانه لا يضره ذلك ويحوز به اجرا عظيما فاما من قال انها دفنت في البقيع فبعيد من الصواب وكذا استبعد
ابنا سعيد وادريس والفاضل في التحرير وغيره وفي المنتهى لكن بعد الاحتمالات كونها في الروضة والاولى زيارتها في المواضع الثلثة وكيف كان ففيها وفي ذلك والروضة
جزء من مسجد النبي وهي ما بين قبره ومنبره الى طرف الظلال ولعل ذلك يكون وجه جمع بين الخبرين وكيف كان ينبغي ان تكون زيارتها بما رواه العريضي
قال حدثنا ابو جعفر ذات يوم قال اذا صرت الى قبر جدتك فقل يا ممتحنة امتحنك الله الذي خلقك قبل ان يخلقك فوجدك لما امتحنك صابرة وزعمنا
انا لك اولياء ومصدقون وصابرون لكل ما اتانا به ابوك واتى به وصيه فانا نسألك ان كنا صدقناك الا الحقتنا بتصديقنا لهما لنبشر انفسنا
بانا قد طهرنا بولايتك وولدت عليها في سنة بعد المبعث بخمس سنين وقبضت بعد ابيها بنحو مائة يوم ويستحب الصلوة لزيارتها ثمان ركعات وستا او
اربعا او ركعتين كما ستسمعه وفي صحيح هشام بن سالم عاشت فاطمة بعد ابيها رسول الله خمسة وسبعين يوما لم تر كاشرة ولا ضاحكة تأتي
قبور الشهداء في كل جمعة مرتين الاثنين والخميس والله العالم وكذا يستحب زيارة الائمة عليهم السلام بالبقيع اجماعا او ضرورة من المذهب او الدين مضافا
الى النصوص المتواترة التي قد تقدم بعضها وقيل للصادق ما لمن زار واحدا منكم فقال كمن زار رسول الله وقال الرضا في خبر الوشاء ان لكل امام عهدا في عنق
اوليائه وشيعته وان من تمام الوفاء بالعهد وحسن الاداء زيارة قبورهم فمن زارهم رغبة في زيارتهم وتصديقا بما رغبوا فيه كان ائمتهم شفعاءهم يوم القيمة
وقال الحراني قلت لابي عبد الله ما لمن زار الحسين قال من اتاه وزاره وصلى عنده ركعتين كتبت له حجة مبرورة فان صلى عنده اربع ركعات كتبت له حجة و
عمرة قلت جعلت فداك وكذا كل من زار اماما مفترضة طاعته قال وكذا كل من زار اماما مفترضة طاعته الى غير ذلك وعلى كل حال فمنهم الحسن بن علي ابو محمد
سيد شباب اهل الجنة ولد بالمدينة يوم الثلثاء منتصف شهر رمضان سنة اثنين من الهجرة وعن المفيد سنة ثلث وقبض بها مسموما يوم الخميس سابع
صفر سنة تسع واربعين او سنة خمسين من الهجرة عن سبع او ثمان واربعين سنة وقد سمعت ما قال رسول الله في زيارته وزيارة ابيه واخيه عليهم السلام
جميعا وفي خبر ابي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه ان الحسين بن علي كان يزور قبر الحسن بن علي في كل عشية جمعة ومنهم الامام ابو محمد زين العابدين علي
ابن الحسين عليهما السلام ولد بالمدينة يوم الاحد خامس شعبان سنة ثمان وثلثين وقبض بها يوم السبت ثاني عشر المحرم سنة خمس وتسعين عن سبع وخمسين
سنة وامه شاه زنان بنت شيرويه بن كسرى ابرويز وقيل ابنة يزدجرد ومنهم الامام الخامس ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام لعلم الدين وبطون
الباطن لبطن الباطل حتى استخرج منه الحق بعد ان اشرف على الاندراس ولد بالمدينة يوم الاثنين ثالث صفر سنة سبع وخمسين وقبض بها يوم الاثنين
سابع ذي الحجة سنة اربع عشرة ومائة وروي سنة ست عشرة امه ام عبد الله بنت الحسن بن علي عليهما السلام فهو علوي بين علويين ومنهم الامام السادس
ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق ولد بالمدينة يوم الاثنين سابع عشر شهر ربيع الاول سنة ثلث وثمانين وقبض بها في شوال وقيل في منتصف رجب
يوم الاثنين سنة ثمان واربعين ومائة عن خمس وستين سنة امه ام فروة ابنة القاسم الفقيه بن محمد النجيب بن ابي بكر وعن الجعفي ان اسمها فاطمة وكنيتها
ام فروة وقبورهم اجمع بالبقيع في مكان واحد بل في بعض الروايات ان فاطمة بنت اسد جدتهم معهم في تربتهم وعن ابي محمد الحسن بن علي العسكري من زار
جعفرا واباه عليهم السلام لم يشتك عينه ولم يصبه سقم ولم يمت مبتلى وعن الصادق من زارني غفرت له ذنوبه ولم يمت فقيرا وقال ايضا في خبر ابان المروي
مسندا عن مزار ابن قولويه من اتى قبر ابي فقد وصل رسول الله ووصلنا وحرمت غيبته وحرم لحمه على النار واعطاه الله بكل درهم انفقه عشرة الاف مدينة
له في كتاب محفوظ وكان الله من وراء حوائجه وحفظ في كل ما خلف ولم يسئل الله شيئا الا اعطاه واجابه فيه اما ان يعجله واما ان يؤخره وفي خبر هشام بن سالم
المروي عنه ايضا في حديث ان رجلا قال له هل يزار والدك قال نعم ويصلى عنده ويصلى خلفه ولا يتقدم عليه قال فما للمنفق في خروجه اليه والمنفق عنده
قال الدرهم بالف درهم هذا وفي بعض الروايات في زيارة الحسن تدل على فضيلة زيارتهم قلت مضافا الى ما سمعته وتسمعه من الروايات في زيارة كل امام مفترض
الطاعة بل هو من ضروريات المذهب ومن المستحبات المؤكدة زيارة امير المؤمنين وسيد الوصيين ابي الحسن علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وابو طالب وعبد الله
اخوان للابوين وامه فاطمة بنت اسد بن هاشم وهو اول هاشمي ولد بين هاشميين ولد يوم الجمعة ثالث عشر من رجب وروي سابع شعبان بعد مولد رسول الله
بثلثين سنة وقبض قتيلا بالكوفة ليلة الجمعة لتسع ليال بقين من شهر رمضان سنة اربعين عن ثلث وستين سنة ودفن بالغري من نجف الكوفة بمشهده الآن
الذي هو اول طور سيناء وقطعة من الجبل الذي كلم الله عليه موسى تكليما وقدس عليه عيسى تقديسا واتخذ عليه ابراهيم خليلا واتخذ محمدا حبيبا وجعله للنبيين
مسكنا وانه ما سكن فيه بعد ابويه الطيبين آدم ونوح اكرم من امير المؤمنين وقبره ما بين صدر نوح ومفرق راسه ومن زاره عارفا بحقه غير متجبر ولا متكبر كتب
الله له اجر مائة الف شهيد وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وبعث من الآمنين وهون عليه الحساب واستقبلته الملائكة فاذا انصرف شيعوه الى منزله
فان مرض عادوه وان مات شيعوه بالاستغفار الى قبره ومن زاره عارفا بحقه كتب الله له بكل خطوة حجة مقبولة وعمرة مبرورة وانه ما يطعم النار قدما تغبرت
في زيارته ماشيا كان او راكبا وقال يونس بن وهب القصري دخلت المدينة فاتيت ابا عبد الله فقلت له اتيتك ولم ازر قبر امير المؤمنين فقال بئس ما صنعت
لولا انك من شيعتنا ما نظرت اليك الا تزور من يزوره الله تعالى مع الملائكة وتزوره الانبياء ويزوره المؤمنون قلت جعلت فداك ما علمت ذلك قال فاعلم ان
امير المؤمنين عند الله تعالى افضل من الائمة كلهم وله ثواب اعمالهم وعلى قدر اعمالهم فضلوا الحديث ومنه يستفاد كراهة ترك زيارته لمن تمكن منها وقال الصادق
ما خلق الله خلقا اكثر من الملائكة وانه لينزل كل يوم سبعون الف ملك فيأتون البيت المعمور فيطوفون به فاذا هم طافوا به اتوا قبر النبي فسلموا عليه ثم
اتوا قبر امير المؤمنين فسلموا عليه ثم اتوا قبر الحسين فسلموا عليه ثم عرجوا وينزل مثلهم الى يوم القيمة الحديث وقال ايضا لا يلوذ بقبره ذو عاهة الا

شفاءالله

شفاه الله وما اتاه مكروب قط فيصلي عنده ركعتين او اربع ركعات الا نفس الله كربته وقضى حاجته وان ابواب السماء لتفتح عند دعاء الزائر لامير المؤمنين
فلا تكن عن الخير نواما ومنه يستفاد استحباب صلوة اربع ركعات لزيارته بل هو كذلك بالنسبة الى كل امام بل في المرسل عن الصادق انه صلى عنده ست ركعات بعد ان
على القبر وعلى بحبه كان صفوان معه وقد صلى كما صلى ثم سئل عن القبر فقال هذا قبر جدي علي بن ابي طالب وقال ايضا من زاره ماشيا كتب الله له بكل خطوة حجة و
عمرة فان رجع ماشيا كتب الله له بكل خطوة حجتين وعمرتين وقيل للرضا ايما افضل زيارة قبر امير المؤمنين او زيارة الحسين قال ان الحسين قتل مكروبا
فحقيق على الله عز وجل ان لا يأتيه مكروب الا فرج الله كربه وفضل زيارة قبر امير المؤمنين على الحسين وقال الصادق ايضا زيارة الحسين تعدل حجة
وعمرة وزيارة ابي علي تعدل حجتين وعمرتين وقال ايضا في خبر ابي عامر واعظ اهل الحجاز قال رسول الله لعلي والله لتقتلن بارض العراق وتدفن بها
قلت يا رسول الله ما لمن زار قبورنا وعمرها وتعاهدها فقال يا ابا الحسن ان الله قد جعل قبرك وقبر ولدك بقاعا من بقاع الجنة وعرصة من عرصاتها وان الله
تعالى جعل قلوب نجباء من خلقه وصفوة من عباده تحن اليكم وتحتمل المذلة والاذى فيكم فيعمرون قبوركم ويكثرون زيارتها تقربا منهم الى الله تعالى ومودة منهم لرسوله
اولئك يا علي المخصوصون بشفاعتي الواردون حوضي وهم زواري غدا في الجنة يا علي من عمر قبوركم وتعاهدها فكانما اعان سليمان بن داود على بناء بيت
المقدس ومن زار قبوركم عدل ذلك له ثواب سبعين حجة بعد حجة الاسلام وخرج من ذنوبه حتى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته امه فابشر وبشر اولياءك ومحبيك
من النعيم وقرة العين بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولكن حثالة من الناس يعيرون زوار قبوركم بزيارتكم كما تعير الزانية بزناها اولئك
شرار امتي لا نالهم الله شفاعتي ولا يردون حوضي وقال الصادق اذا زرت جانب النجف فزر عظام آدم وبدن نوح وجسم علي بن ابي طالب قلت ويتبع
ايضا زيارة هود وصالح معه لما روي عنه انه قال ادفنوني في هذا الظهر في قبر اخوي هود وصالح وقد سئل الحسن بن علي اين دفنتم امير المؤمنين
فقال على شفير الجرف ومررنا به ليلا على مسجد الاشعث قال ادفنوني في قبر اخي هود بل في خبر مبارك الخباز ان الصادق لما قدم الحيرة ركب وركبت معه
حتى دخل الجرف ثم نزل فصلى ركعتين ثم تقدم قليلا اخر فصلى ركعتين ثم تقدم قليلا اخر فصلى ركعتين ثم ركب ورجع فقلت له جعلت فداك ما الاولتين
وما الثانيتين وما الثالثتين قال الركعتين الاولتين قبر امير المؤمنين والركعتين الثانيتين موضع راس الحسين والركعتين الثالثتين موضع منبر القائم
ونحوه خبر ابان بن تغلب عن الصادق وفي مرفوع ابن اسباط عنه ايضا انك اذا اتيت الغري رأيت قبرين قبرا كبيرا وقبرا صغيرا فاما الكبير فقبر امير المؤمنين
واما الصغير فراس الحسين وقال يونس بن ظبيان ان الصادق ركب وركبت معه حتى نزل عند الذكوات الحمر وتوضأ ثم دنا الى اكمة فصلى عندها
وبكى ثم مال الى اكمة دونها ففعل مثل ذلك ثم قال الموضع الذي صليت عنده اولا موضع قبر امير المؤمنين والآخر موضع راس الحسين وان ابن زياد
لما بعث براس الحسين الى الشام رد الى الكوفة فقال اخرجوه منها لا يفتتن به اهلها فصيره الله تعالى عند امير المؤمنين فدفن فالراس مع الجسد والجسد مع الراس
لكن عن ابن طاوس ان راس الحسين اعيد فدفن مع بدنه بكربلا وذكر ان عمل الفضلاء على ذلك ولعله لا منافاة لامكان دفنه مدة طويلة ثم نقل الى كربلا ولا
باس بالصلوة وزيارته بمكان وضعه قال المفضل بن عمر جاز الصادق بالقائم المائل في طريق الغري فصلى عنده ركعتين فقيل له ما هذه الصلوة فقال
هذا موضع راس جدي الحسين وضعوه هنا ويمكن ان يكون هذا المكان موضع دفن الراس الشريف بعد صلبه فانهم لعنهم الله تعالى نقلوه بعد ان صلبوه وعلى
كل حال ينبغي ان تكون الصلوة عند امير المؤمنين اثنى عشر ركعة ثمانية لزيارته وركعتان لزيارة راس الشريف وركعتان لمنبر القائم او منزله بل لو
قلنا باندراج آدم ونوح وهود وصالح تحت قولهم وكذا كل امام مفترض الطاعة ينبغي صلوة اربع ركعات لزيارة كل واحد منهم فيكون المجموع ثمانية وعشرين
ركعة بل قال الصادق في خبر حنان بن سدير الصيرفي المروي عن مزار ابن قولويه عن الحميري ان صلوة الزيارة ثمانية او ستة او اربعة او ركعتان وافضلها ثمان
فتكون الركعات عند امير المؤمنين ثمانيا وخمسين ركعة ولا باس بذلك كله وتتأكد زيارته يوم الغدير الذي قال الرضا فيه على ما في خبر محمد بن ابي نصر
الذي رواه الشيخ وغيره انه في السماء اشهر منه في الارض وان لله تعالى بناء في الفردوس لا على قصر لبنة من ذهب ولبنة من فضة ثم ذكر وصف ذلك القصر وما
يجمع فيه يوم الغدير من الملائكة وما ينالون من كرامة ذلك اليوم ثم قال يا ابن ابي نصر اينما كنت فاحضر يوم الغدير عند امير المؤمنين فان الله يغفر لكل
مؤمن ومؤمنة ومسلم ومسلمة ذنوب ستين سنة ويعتق من النار ضعف ما اعتق في شهر رمضان وفي ليلة القدر وليلة الفطر والدرهم فيه بالف درهم لاخوانك
العارفين فافضل على اخوانك في هذا اليوم وسر فيه كل مؤمن ومؤمنة ثم قال يا اهل الكوفة لقد اعطيتم خيرا كثيرا وانكم لممن امتحن الله قلبه للايمان مستذلون
مقهورون ممتحنون يصب عليكم البلاء صبا ثم يكشفه كاشف الكرب العظيم والله لو عرف الناس فضل هذا اليوم بحقيقته لصافحتهم الملائكة في كل يوم عشر مرات
ولولا اني اكره التطويل لذكرت من فضل هذا اليوم وما اعطى الله من عرفه ما لا يحصى بعدد قال علي بن الحسن بن فضال قال لي محمد بن عبد الله لقد ترددت الى
احمد بن محمد انا وابوك والحسن بن جهم اكثر من خمسين مرة وسمعناه منه الى غير ذلك من النصوص الواردة في مطلق زيارته وفي خصوص الايام وفي خصوص الزيارات
كالجامعة الصغيرة وغيرها وفي آداب زيارته من الغسل والمشي مع تقصير الخطا ولبس انظف الثياب وشم شيء من الطيب والسكينة والوقار بل قال الصادق يا صفوان
انخ الراحلة فهذا قبر جدي امير المؤمنين فانخناها ثم نزل فاغتسل وغير ثوبه وتحفى ثم قال افعل كما افعل ثم اخذ نحو الذكوات ثم قال قصر خطاك والق ذقنك
الى الارض يكتب لك بكل خطوة مائة الف حسنة ويمحى عنك مائة الف سيئة وترفع لك مائة الف درجة وتقضى لك مائة الف حاجة ويكتب لك ثواب
كل صديق وشهيد مات او قتل ثم مشى ومشيت معه وعلينا السكينة والوقار نسبح ونقدس ونهلل الى ان بلغنا الذكوات الى ان قال واعطاني دراهم واصلح
القبر بل لا يبعد استحباب هذه الآداب مع كل امام مفترض الطاعة وكذا يستحب زيارة الامام الشهيد ابي عبد الله الحسين ابن امير المؤمنين سيد شباب اهل
الجنة وقتيل كربلا ولد بالمدينة آخر شهر ربيع الاول سنة ثلث من الهجرة وقيل يوم الخميس ثالث عشر من شهر رمضان وقال المفيد لخمس خلون من شعبان سنة اربع وقتل
بكربلا يوم السبت عاشوراء سنة احدى وستين عن ثمان وخمسين سنة بل تأكد استحبابها من ضروريات المذهب او الدين حتى ورد ان زيارته فرض على كل مؤمن و

وواجبة على الرجال والنساء ومن تركها ترك حق الله تعالى ورسوله بل تركها عقوق رسول الله وانتقاص في الايمان والدين فان حقا على الغني زيارته في السنة مرتين والفقير في السنة مرة وان من اتى عليه حول ولم يأت قبره نقص من عمره حول بل في مضمر منصور بن حازم ولو قلت ان احدكم يموت قبل اجله بثلثين سنة لكنت صادقا وذلك انكم تتركون زيارته فلا تدعوها يمد الله في اعماركم ويزيد في ارزاقكم واذا تركتم زيارته نقص الله من اعماركم وارزاقكم فتنافسوا في زيارته ولا تدعوا ذلك فان الحسين بن علي ع شاهد لكم عند الله وعند رسوله وعند علي وفاطمة صلوات الله عليهم اجمعين وانها تطيل العمر وان ايام زيارته لا تعد من الاجل وتفرج الغم وتمحص الذنوب ولكل خطوة حجة مبرورة بل له بزيارته عشرون حجة واجر عتق الف نسمة وحمل على الف فرس في سبيل الله وله بكل درهم انفقه عشرة آلاف درهم وان من اتى قبره عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وانه كمن يزور الله في عرشه وان بقبره اربعة آلاف واربعين الف ملك شعثا غبرا يصلون عليه منذ يوم قتل الى ما شاء الله ويدعون لزواره الى غير ذلك من النصوص التي لا يمكن استقصاء ما تضمنته من ثواب زيارته ومن كراهة الترك مع الامكان وخصوصا زيارته في الايام المعروفة عند الشيعة وخصوص الزيارات المأثورة المطلقة وغيرها بل ينبغي لذوي الامكنة القريبة زيارته كل جمعة او كل شهر والا كان جفاء له فضلا عن النصوص المتضمنة للبكاء عليه وللشعر فيه انشاء وانشادا وما في تربته الشريفة من اكل وصلوة عليها او تسبيح بها او غير ذلك من الامور المتعلقة بحرمه وروضته فان ذلك يحتاج الى كتب متعددة وقد كفانا مؤنة معظم ذلك اصحابنا رضوان الله عليهم وكذا يستحب مؤكدا زيارة الامام السابع الكاظم لغيظه موسى بن جعفر الصادق ابو الحسن وابو ابرهيم وابو علي امه حميدة البربرية ولد بالابواء بين مكة والمدينة سنة ثمان وعشرين ومائة وقيل سنة تسع وعشرين ومائة يوم الاحد سابع صفر وقبض مسموما ببغداد في حبس السندي بن شاهك لست بقين من رجب سنة ثلث وثمانين ومائة وقيل يوم الجمعة لخمس خلون من رجب سنة احدى وثمانين ومائة ودفن في مقابر قريش في مشهده الان وزيارته كزيارة قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين ع وقبر الحسين ولزائره الجنة وينبغي زيارته بالمأثور وكذا يستحب مؤكدا خصوصا في رجب زيارة الامام الثامن الرضا ابي الحسن علي بن موسى عليهما السلام امه ام البنين ام ولد ولد بالمدينة سنة ثمان واربعين ومائة وقيل يوم الخميس حادي عشر ذي القعدة وقبض بطوس في صفر ودفن منها بمشهده الان سنة ثلث ومائتين ومن زاره عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وله الجنة وكان كمن زار الله في عرشه وزار رسول الله ص وبنى الله له منبرا حذاء منبر محمد وعلي صلى الله عليهما والهما السلام حتى يفرغ الله من حساب الخلائق واعطاه الله اجر من انفق من قبل الفتح وقاتل ويخلصه الرضا من اهوال ثلث اذا تطايرت الكتب يمينا وشمالا وعند الصراط وعند الحساب ويشفع فيه يوم القيمة وزيارته تبلغ عند الله الف حجة بل قيل للجواد ع زيارة الرضا افضل ام زيارة ابي عبد الله الحسين ع فقال زيارة ابي افضل وذلك ان ابا عبد الله يزوره كل الناس وابي لا يزوره الا الخواص من الشيعة وقال الكاظم ع اذا كان يوم القيمة كان على عرش الرحمن اربعة من الاولين واربعة من الاخرين فاما الاربعة الذين هم من الاولين فنوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام واما الاربعة من الاخرين فمحمد وعلي والحسن والحسين عليهم السلام ثم يمد الطعام فيقعد معنا من زار قبور الائمة عليهم السلام الا ان اعلاهم درجة واقربهم حبوة زوار قبر ولدي علي ع وكذا يستحب مؤكدا زيارة الامام الجواد ابي جعفر محمد بن علي الرضا ع امه الخيزران ام ولد كانت من اهل بيت مارية القبطية ولد بالمدينة في شهر رمضان سنة خمس وتسعين ومائة وقبض ببغداد في آخر ذي القعدة وقيل يوم الثلثاء حادي عشر ذي القعدة سنة عشرين ومائتين ودفن في ظهر جده الكاظم ع قال ابن عقبة كتبت الى ابي الحسن الثالث ع الهادي اسئله عن زيارة ابي عبد الله الحسين ع ومن زيارة ابي الحسن وابي جعفر ع وعن الائمة عليهم السلام فكتب الي ابو عبد الله المقدم وهذا اجمع واعظم اجرا وكذا يستحب زيارة الامام الهادي المنتجب ابي الحسن علي بن محمد الجواد ع امه سمانة ام ولد ولد بالمدينة منتصف ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومائتين وقبض بسر من رأى في يوم الاثنين ثالث رجب سنة اربع وخمسين ومائتين ودفن في داره بها وكذا يستحب زيارة الامام النقي الهادي ولي المؤمنين ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام امه حديث ام ولد ولد بالمدينة في شهر ربيع الاخر وقيل يوم الاثنين رابعه سنة اثنتين وثلثين ومائتين وقبض بسر من رأى يوم الاحد قال المفيد يوم الجمعة ثامن عشر شهر ربيع الاول سنة ستين ومائتين ودفن الى جانب ابيه وثواب زيارتهما يعلم مما تقدم من النصوص وانه كمن زار رسول الله ص وقال العسكري ع قبري بسر من رأى امان لاهل الجانبين لكن عن المفيد انهما يزاران من ظاهر الشباك ومنع من دخول الدار بل عن الشيخ انه احوط لانها ملك الغير فلا يجوز التصرف فيها الا باذنه قال ولو ان احدا دخلها لم يكن مأثوما خاصة اذا تأول في ذلك ما روي عنهم انهم جعلوا شيعتهم في حل من مالهم ولكن الان من ضروري مذهب الشيعة جواز ذلك ولعله لان قبورهم عليهم السلام بقعة من بقاع الجنة وانها مشاعر ومتعلقة باوليائهم ومجمع شيعتهم وغير ذلك مما يكون التوقف فيه من الوسواس وكذا يستحب مؤكدا زيارة الامام المهدي الحجة صاحب الزمان ابي القاسم محمد بن الحسن عجل الله فرجه وسهل الله مخرجه وجعلني فداه ولد بسر من رأى ليلة الجمعة وقيل ضحى خامس عشر شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين امه ام ولد يقال لها صقيل وقيل نرجس وقيل مريم بنت زيد العلوية وهو الذي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا نسئل الله تعالى به وبآبائه الطاهرين ان يصلي على محمد وآل محمد وان يرزقنا رضاه ويعرفنا يمنه وبركته ويحشرنا في اوليائه وشيعته وانصاره فانه ارحم الراحمين ويستحب زيارته في كل مكان وكل زمان والدعاء بتعجيل الفرج في زيارته وتتأكد زيارته في السرداب المعروف بسر من رأى ويستحب زيارة النبي وفاطمة والائمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين من بعد بمعنى الايماء الى قبورهم بالسلام ويستحب ان يكون ذلك على سطح الدار او في فلاة من الارض بعد الغسل ولبس اطهر الثياب وصلوة الزيارة الثمانية او الست او الاربعة او الركعتين مومئا بالسلام الى قبورهم وينبغي ان يكون بالمأثور ويتأكد ذلك في كل جمعة والظاهر جواز تأخير الصلوة بعد الايماء بالسلام ويزاد علي بن الحسين في زيارة الحسين من بعد والعباس وجميع الشهداء الى غير ذلك مما ورد في زيارات الائمة من قرب ومن بعد من الاقوال المخصوصة والآداب كالغسل قبل دخول المشهد والكون على طهارة وقد تقدم البحث في انتقاض الغسل بالحدث والنوم خاصة وعدمه بل يستحب اعادته مطلقا وفي النوم خاصة والاتيان بخضوع وخشوع في ثياب نظيفة جديدة او غسيلة والوقوف على الباب والدعاء والاستيذان بالمأثور بل قيل ان وجد خشوعا ورقة دخل والا فالافضل ان يتحرى زمان الرقة لان الغرض حضور القلب ليتلقى الرحمة النازلة من الرب وتقديم الرجل اليمنى في الدخول واليسرى في الخروج والمشي الهوينا بسكينة ووقار مسبحا ومهللا ومقدسا والوقوف على الضريح ملاصقا

له او غير ملاصق ودعوى ان البعد ادب وهم نعم روي الاتكاء على الضريح وتقبيله واما تقبيل الاعتاب فلم نقف له على نص يعتد به ولكن عليه الامامية ولو سجد لله تعالى بقصد الشكر على توفيقه وبلوغه تلك البقعة كان اولى في خبر حسين بن الحسين البغدادي المروي عن فرحة الغري ان زين العابدين ع ورد الكوفة ودخل مسجدها وبه ابو حمزة الثمالي وكان من زهاد اهل الكوفة ومشايخها فصلى ركعتين ثم ذكر دعاء الى ان قال فتبعته الى الكوفة فوجدت عبدا اسود ومعه نجيب وناقة فقلت يا اسود من الرجل فقال او يخفى عليك شمائله هو علي بن الحسين عليهما السلام قال ابو حمزة فاكببت على يديه ميلا فقبلهما فرفع راسي بيده وقال يا ابا حمزة انما يكون السجود لله فقلت يا ابن رسول الله ما اقدمك الينا قال ما رأيت ولو علم الناس ما فيه من الفضل لاتوه حبوا وعلى كل حال فينبغي استقبال وجه المزور واستدبار القبلة حال الزيارة ثم يضع عليه خده الايمن عند الفراغ من الزيارة ويدعو متضرعا ثم يضع خده الايسر ويدعو سائلا من الله بحقه وبحق صاحب القبر ان يجعله من اهل شفاعته ويبالغ في الدعاء والالحاح ثم ينصرف الى ما يلي الرأس ثم يستقبل القبلة ويدعو والزيارة بالمأثور وصلوة الزيارة في الروضة عند النبي ص وعند الرأس في غيره الى القبر ويجوز في غير ذلك بل لعل الاولى الصلوة في الخارج مع الازدحام والدعاء بعدها بالمأثور او بما يسنح من امور الدنيا والدين وتلاوة شيء من القرآن عند الضريح واهدائه الى المزور وان كان المنتفع بذلك الزائر على ما في بعض واحضار القلب في جميع احواله بما يمكن والتوبة من الذنب والاستغفار والاقلاع وتعجيل الخروج عند قضاء الوطر لتعظيم الحرمة ويشتد الشوق وليخرج القهقرى حتى يتوارى بل عد في بعض من آداب الزيارة التصدق على السدنة والحفظة للمشهد واكرامهم واعظامهم فان فيه اكرام صاحب المشهد قال وينبغي لهؤلاء ان يكونوا من اهل الخير والصلاح والدين والمروة والاحتمال والصبر وكظم الغيظ خالين من الغلظة على الزائرين قائمين بحوائج المحتاجين مرشدين الغرباء والواردين وليتعهد احوالهم ناظرين وان وجد من احد منهم تقصير نبهه عليه فان اصر زجره عنه فان كان من المحرم جاز دفعه بالضرب ان لم يجد التعنيف من باب النهي عن المنكر وجعل منها ايضا انه اذا انصرف الى منزله من الزيارة استحب له العود اليها ما دام مقيما فاذا حان الخروج ودع ودعى بالمأثور وسئل الله تعالى العود اليه وان يكون الزائر بعد الزيارة خيرا منه قبلها فانها تحط الاوزار اذا صادفت القبول والصدقة على المحاويج بتلك البقعة فان الصدقة مضاعفة هنالك وخصوصا على الذرية الطاهرة ولا باس بذلك وان كان هو ليس من آداب الزيارة وكذا يستحب زيارة منتجبي الصحابة كسلمان بالمدائن وعمار بصفين وابي ذر بالربذة وحذيفة ونحوهم والشهداء سيما جعفر بن ابي طالب بموتة ونحوه والانبياء حيث كانوا وجميع الصلحاء من المؤمنين قال الكاظم ع من لم يقدر ان يزورنا فليزر صالحي اخوانه يكتب له ثواب زيارتنا ومن لم يقدر ان يصلنا فليصل صالحي اخوانه يكتب له ثواب صلتنا وكذا يستحب زيارة عبد العظيم بالري فهو كزيارة الحسين ع وقبر فاطمة بنت موسى بن جعفر ع في قم فان من زارها فله الجنة وجميع قبور العلماء والصلحاء والاولياء وكافة اخواننا احياء وامواتا ولكل ذلك آداب ووظائف قد تكفلت بها الكتب المعدة لذلك والرجاء بالله تعالى شانه ان يوفقنا بعد اتمام هذا الكتاب الى تأليف كتاب يجمع جميع ما ورد عنهم عليهم السلام في ذلك والله الموفق والمؤيد المسدد

خاتمة

لا خلاف ولا اشكال في انه يستحب المجاورة بها اي المدينة بل في بعض الاجماع عليه للتأسي ولما ورد في مدحها ودعاء النبي ص لها ولما استتبعه من العبادات فيها بل قال الصادق ع في خبر الزيات من مات فيها بعثه الله تعالى في الآمنين يوم القيمة وقال ابن الجهم سئلت ابا الحسن ع ايما افضل المقام بمكة او بالمدينة فقال اي شيء تقول انت قال فقلت وما قولي مع قولك قال ان قولك يردك الى قولي فقلت له اما انا فازعم ان المقام بالمدينة افضل من الاقامة بمكة فقال اما لئن قلت ذلك لقد قال ابو عبد الله ع ذلك يوم فطر وجاء الى رسول الله ص فسلم عليه ثم قال لقد فضلنا الناس اليوم بسلامنا على رسول الله ص وقال مرازم دخلت انا وعمار وجماعة على ابي عبد الله بالمدينة فقال ما مقامكم فقال عمار قد سرحنا ظهرنا وامرنا ان نؤتى به الى خمسة عشر يوما فقال اصبتم المقام في بلد رسول الله ص والصلوة في مسجده واعملوا لآخرتكم واكثروا لانفسكم ان الرجل قد يكون كيسا في الدنيا فيقال ما اكيس فلانا وانما الكيس كيس الآخرة وفي النبوي لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها احد من امتي الا كنت له شفيعا يوم القيمة او شهيدا وان نفرا كانوا يريدون الخروج منها الى احد الامصار فقال ص المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون وان احتمل الاختصاص بهم وعلى كل حال فلا معارض هنا لما عرفت كما في مكة وان حكي عن بعض العامة نعم تبر العلل الا انه في غير محله خصوصا بعد قوله ع في المرسل من غاب عن المدينة ثلثة ايام جاءها وقلبه مشرب جفوة ويستحب الغسل عند دخولها لما سمعته من قول الصادق ع في خبر عمار اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها ثم تأتي قبر النبي ص فتسلم على رسول الله الحديث نعم ظاهره الاكتفاء به عن الغسل لها ولدخول المسجد وللزيارة ولو اراد تكراره جاز بل لعله افضل واولى وقد مر في كتاب الطهارة تفصيل ذلك فلاحظ ويستحب الصلوة في مسجد رسول الله ص فانها تعدل الف صلوة في غيره الا المسجد الحرام وخصوصا بين القبر والمنبر وهو الروضة التي هي بقعة من بقاع الجنة وان كان لم نقف في الصلوة فيها على نص بالخصوص وقال الصادق ع في خبر ابي بصير حد ما الى طرف الظلال وحد المسجد الى الاسطوانتين عن يمين المنبر عن يمين القبلة وكان وراء المنبر طريق تمر فيه الشاة ويمر الرجل منحرفا وكان ساحة المسجد من البلاط الى الصحن وكيف كان فظاهر المصنف عدم التأكد هنا ولكن قال جميل بن دراج لابي عبد الله ع الصلوة في بيت فاطمة ع مثل الصلوة في الروضة قال وافضل وقال يونس بن يعقوب قلت له ايضا الصلوة في بيت فاطمة افضل او في الروضة قال في بيت فاطمة ع وقال الصادق ع وبيت علي وفاطمة عليهما السلام ما بين البيت الذي فيه النبي ص الى الباب الذي يحاذي الزقاق الى البقيع وقال لو دخلت من ذلك الباب والحائط مكانه اصاب منكبك الايسر ثم سمى سائر البيوت والله العالم ويستحب ايضا ان يصوم الانسان بالمدينة ثلثة ايام للحاجة وغيرها وان كان مسافرا لو قلنا بعدم جواز صوم الندب في السفر الا ان ذلك مستثنى نصا وفتوى كما عرفته في كتاب الصوم وينبغي ان تكون الاربعاء والخميس والجمعة قال الصادق ع في صحيح معوية ان كان لك مقام بالمدينة ثلثة ايام صمت اول يوم الاربعاء عند اسطوانة التوبة التي كان ربط نفسه اليها حتى نزل عذره من السماء وتقعد عندها يوم الاربعاء ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها مما يلي مقام النبي ليلتك ويومك وتصوم يوم الخميس ثم تأتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي ص ومصلاه ليلة الجمعة فتصلي عندها ليلتك ويومك وتصوم يوم الجمعة فان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لا بد لك ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل ثم احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي ص وسل حاجتك

ولكن مما تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت انا في طلبها والتماسها او لم اشرع سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة في قضاء حوائجي صغيرها وكبيرها فانك حري ان تقضي حاجتك ان شاء الله وقال ايضا في صحيح ابن الحر صم الاربعاء والخميس والجمعة وصل ليلة الاربعاء ويوم الاربعاء عند الاسطوانة التي تلي رأس النبي ص وليلة الخميس ويوم الخميس عند اسطوانة ابي لبابة وليلة الجمعة ويوم الجمعة عند الاسطوانة التي تلي مقام النبي ص وادع بهذا الدعاء لحاجتك وهو اللهم اني اسألك بعزتك وقوتك وقدرتك وجميع ما احاط به علمك ان تصلي على محمد وال محمد وان تفعل بي كذا وكذا وقال ايضا في خبر مرازم الصيام بالمدينة والقيام عند الاساطين ليس بمفروض ولكن من شاء فليصم فانه خير له انما المفروض صلوة الخمس وصيام شهر رمضان فاكثروا الصلوة في هذا المسجد ما استطعتم فانه خير لكم واعلموا ان الرجل قد يكون كيسا في امر الدنيا فيقال ما اكيس فلانا فكيف من كاس في امر اخرته وقال ايضا في صحيح الحلبي اذا دخلت المسجد فان استطعت ان تقيم ثلثة ايام الاربعاء والخميس والجمعة فتصلي بين القبر والمنبر يوم الاربعاء عند الاسطوانة التي عند القبر فتدعو الله عندها وتسئله كل حاجة تريدها من اخرة او دنيا واليوم الثاني عند اسطوانة التوبة ويوم الجمعة عند مقام النبي ص مقابل الاسطوانة الكثيرة الخلوق فتدعو الله عندهن بكل حاجة وتصوم تلك الثلثة الايام الى غير ذلك من النصوص ومنها ما نقلناه ما ذكره المص بقوله وان يصلي ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة بشير بن عبد المنذر الانصاري شهد بدرا وتسمى باسطوانة التوبة ايضا وفي ليلة الخميس عند الاسطوانة التي تلي مقام رسول الله ص وغيره من الامور ايضا حتى ما ادرجناه ليس من الاعتكاف لكن صرح به غير واحد والله العالم

وكذا يستحب ان يأتي المساجد بالمدينة كمسجد الاحزاب ومسجد الفتح ومسجد الفضيخ وقبور الشهداء باحد خصوصا قبر حمزة ومشربة ام ابرهيم اي غرفتها التي كانت فيها وهي مادير القبطية ويقال انها ولدت ابرهيم فيها قال الصادق ع في صحيح معوية لا تدع اتيان المشاهد كلها مسجد قبا فانه المسجد الذي اسس على التقوى من اول يوم ومشربة ام ابرهيم ومسجد الفضيخ وقبور الشهداء ومسجد الاحزاب وهو مسجد الفتح قال وبلغنا ان النبي ص كان اذا اتى قبور الشهداء قال السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وليكن فيما تقول عند مسجد الفتح يا صريخ المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين اكشف همي وغمي وكربي كما كشفت عن نبيك همه وغمه وكربه وكفيته هول عدوه في هذا المكان وقال ايضا في خبر الحلبي هل اتيتم مسجد قبا او مسجد الفضيخ او مشربة ام ابرهيم فقلت نعم فقال انه لم يبق من اثار رسول الله ص شيء الا وقد غير غير هذا وقال ايضا في مرسل حريز المروي عن زرارة بن قولويه قال رسول الله ص من اتى مسجد قبا فصلى فيه ركعتين رجع بعمرة وعن الفاضل انه يصلي فيه عند الاسطوانة التي تلي المحراب وقال الصادق ع ايضا في خبر الفضيل زيارة قبر رسول الله ص وزيارة قبور الشهداء وزيارة قبر الحسين ع تعدل حجة مبرورة مع رسول الله ص بل ينبغي ملاحظة الترتيب الذي رواه عقبة بن خالد قال سئلت ابا عبد الله ع انا نأتي المساجد التي حول المدينة فبايها ابدء فقال ابدء بقبا فصل فيه واكثر فانه اول مسجد صلى فيه رسول الله ص في هذه العرصة ثم ائت مشربة ام ابرهيم فصل فيها فانها مسكن رسول الله ص ومصلاه ثم تأتي مسجد الفضيخ فتصلي فيه فقد صلى فيه نبيك فاذا قضيت هذا الجانب ائت جانب احد فبدأت بالمسجد الذي دون الحرة فصليت فيه ثم مررت بقبر حمزة بن عبد المطلب فسلمت عليه ثم مررت بقبور الشهداء فقمت عندهم فقلت السلام عليكم يا اهل الديار انتم لنا فرط وانا بكم لاحقون ثم تأتي المسجد الذي في المكان الواسع الى جنب الجبل عن يمينك حتى تأتي احد فتصلي فيه فعنده خرج النبي ص الى احد حين لقي المشركين فلم يبرحوا حتى حضرت الصلوة فصلى فيه ثم مر ايضا حين ترجع فصل عند قبور الشهداء ما كتب الله لك ثم امض على وجهك حتى تأتي مسجد الاحزاب فتصلي فيه وتدعو الله تعالى فان رسول الله ص دعى فيه يوم الاحزاب قال يا صريخ المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين ويا مغيث المهمومين اكشف همي وكربي وغمي فقد ترى حالي وحال اصحابي ثم لا يخفى عليك ظهور الخبر في كراهة الترك وفي ان مسجد الاحزاب هو مسجد الفتح كما عن بعض القطع بل في جملة من كتب والشهيد من عطف الفتح في عبارة المص وعدمه على الاحزاب دون المسجد انما سمي بذلك لان النبي ص دعى فيه يوم الاحزاب فاستجاب الله تعالى له بالفتح على يد امير المؤمنين ع بقتله عمرو بن عبد ود وانهزم الاحزاب وسمي الفضيخ بالمعجمات لانهم كانوا يفضخون فيه التمر قبل الاسلام اي يشدخونه وفي خبر ليث سئلت ابا عبد الله ع عن مسجد الفضيخ لم سمي مسجد الفضيخ قال لنخل يسمى بالفضيخ فلما بدا من ذلك ان ذا حاصر بني النضير ضربت قبته قريبا منه وكان يصلي هناك ست ليال وحرمت الخمر هناك وجماعة من الانصار كانوا يشربون بفضيخ الخلو وكان السقاء فهرقوه فيه والجميع على كل حال فالظاهر ان هذا المسجد هو الذي ردت فيه الشمس لامير المؤمنين حتى صلى العصر حين فاته الوقت بسبب نوم النبي ص في حجره فلما فرغ من الصلوة انقضت انقضاض الكوكب كما صرح به في خبر رواه الكليني عن عمار عن الصادق ع وينبغي ان يأتي ايضا مقام جبرئيل ع قال الصادق ع في خبر معوية بن عمار ائت مقام جبرئيل وهو تحت الميزاب فانه كان مقامه اذا استاذن على رسول الله ص فقل اي جواد اي كريم اي قريب اي بعيد اسألك ان تصلي على محمد وال محمد واهل بيته وان ترد علي نعمتك قال وذلك مقام لا تدعو فيه حائض بدعاء الدم الا رأت الطهر وكذا يستحب له زيارة ابرهيم بن رسول الله ص وعبد الله بن جعفر وفاطمة بنت اسد وجميع من في البقيع من الصحابة والتابعين والله العالم

ويكره النوم في جميع المساجد كما عرفته في احكامها وتتأكد الكراهة في المسجد الحرام ومسجد النبي ص لحسن زرارة المحمول على ذلك قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في النوم في المساجد قال لا بأس به الا في المسجدين مسجد النبي والمسجد الحرام قال وكان يأخذ بيدي في بعض الليل ويتنحى ناحية ثم يجلس ويتحدث في المسجد الحرام فربما نام فقلت له الكراهة في ذلك فقال انما يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله ص فاما الذي في هذا الموضع فليس به بأس وربما استفيد مما في ذيلها عدم الكراهة اصلا في غيرهما بل في ذلك لا يبعد عدم تأكدها فيها ايضا لصحيح معوية بن وهب سألت ابا عبد الله ع عن النوم في المسجد الحرام ومسجد الرسول قال نعم اين ينام الناس ولعل المراد به حال الضرورة والا فالنوم في مسجده ص اشد كراهة من المسجد الحرام كما يومي اليه مضافا الى ما عليه خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل ع عن النوم في المسجد الحرام قال لا بأس به وسأله عن النوم في مسجد الرسول ص قال لا يصلح وفي النبوي ص لا ينام في مسجدي احد ولا يجنب فيه ثم يستثني لك والجنابة لهم مما صح قال رسول الله ص ان الله اوحى الي ان اتخذ مسجدا طهورا لا يحل لاحد ان يجنب فيه الا انا وعلي والحسن والحسين ع وقد روى ذلك وما يقرب منه جم غفير من العامة والخاصة والله العالم

الركن الثالث في اللواحق وفيه مقاصد الاول في الاحصار والصد

والصد بالعدو والاحصار بالمرض لا غير كما هو المعروف بين الفقهاء بل في ك اختصاص الحصر بالمرض هو الذي استقر عليه رأي اصحابنا ووردت به نصوصهم بل ظاهره الاتفاق على ارادة ذلك من اللفظين المزبورين بل عن صريح التنقيح وكنز

العرفان ذلك

وكنز العرفان ذلك قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار المحصور غير المصدود فان المحصور هو المريض والمصدود هو الذي رده المشركون كما ردوا رسول الله ص ليس من مرض والمصدود تحل له النساء والمحصور لا تحل له النساء بل في ك هو اي الحصر بمعنى المرض باتفاق اهل اللغة قال في الصحاح حصر الرجل على ما لم يسم فاعله قال ابن السكيت احصره المرض اذا منعه من سفر او من حاجة يريدها قال الله تعالى فان احصرتم الاية وقد حكى عن تغلب ايضا بل عن الفراء هو كلام العرب وان كان المحكي عن غيرهم من اهل اللغة خلاف ذلك كما ستسمعه بل وكون المراد من الاية الاعم ايضا وعلى كل حال فالمراد منهما هنا في النص والفتوى ذلك وان كان الحصر لغة مطلق التضييق والحبس عن السفر وغيره والصد المنع ونحوه كما في القاموس والصحاح ومقتضاه الترادف بل في ك هو قول اكثر الجمهور وقيل فيها ايضا انه نقل النيسابوري وغيره اتفاق المفسرين على نزول قوله تعالى فان احصرتم في حصر الحديبية ولذلك احتج بها الاصحاب على مسائل من احكام الصد في ذلك عند العامة الحصر والصد واحد من جهة العدو ونحوه عن محي الاان ذلك كله كما ترى بعد الاحاطة بما ذكرناه بل في كشف اللثام المصدود الممنوع بالعدو نصا واتفاقا وكل من منع الناسك من اتمام نسكه فهو عدو له من هذه الجهة وان كان ما ذكره اخيرا لا يخ من نظر وستسمع ان تمام الكلام في الاحصار وكيف كان فالحصر والصد يشتركان في ثبوت اصل التحلل عند المنع من اكمال النسك في الجملة ويفترقان في امور تعرفها في تضاعيف الباب لكن ان قيل هنا ان جملتها ستة عموم تحلل المصدود بمحلله في كل ما حرم عليه بالاحرام حتى النساء بخلاف المحصر فانه يحل له ما عدا النساء المتوقف حلهن له على طوافهن والاجماع على اشتراط الهدي في المحصور بخلاف المصدود فان فيه خلافا وتعين مكان ذبح هدي المحصور بمكة في احرام العمرة وبمنى في احرام الحج بخلاف المصدود الذي يذبح حيث وجد المانع وافتقار المحصور الى الحلق او التقصير مع الهدي بخلاف المصدود فان فيه قولين وتعين تحلل المصدود بمحلله في مكانه بخلاف المحصور الذي هو بالمواعدة التي قد تتخلف وكون فائدة الشرط في عقد الاحرام للمحصور تعين تعجيل التحلل بخلاف المصدود لما فيه ما تقدم من الخلاف في انه هل يفيد سقوط الهدي او كون التحلل عزيمة لا رخصة او مجرد التعبد لكن من المعلوم ان اختلاف هذا الاحكام مع وقوع كل واحد من السببين منفردا عن الاخر اما اذا اجتمعا على المكلف بان مرض وصده العدو ففي ك ففي ترجيح ايهما او التخيير بينهما فيأخذ حكم ما اختاره او الاخذ بالاخف فالاخف من احكامهما اوجه جودها الاخير لصدق اسم كل واحد عند الاخذ بحكمه ولا فرق في ذلك بين عروضهما دفعة ومتعاقبين اذا كان قبل الشروع في حكم السابق فلو عرض الصد بعد بعث المحصور او الاحصار بعد ذبح المصدود ولما يقصر احتمل ترجيح السابق وهو خيرة س وبقاء التخيير لصدق الاسم قبل التحلل فلم يتعين القول بترجيح السابق مطلقا او على الوجه الذي ذكره الشهيد من جهة في س لو اجتمع الاحصار والصد فالاشبه تغليب الصد لزيادة التحلل به ويمكن التخيير ويظهر الفائدة في الخصوصيات والاشبه جواز الاخذ بالاخف من احكامهما ولا فرق بين عروضهما معا او متعاقبين نعم لو عرض الصد بعد بعث المحصر او الاحصار بعد ذبح المصدود ولما يقصر فترجيح جانب السابق قوي قلت هو كذلك

وكيف كان فالمصدود اذا تلبس باحرام حج او عمرة وجب عليه الاكمال اجماعا بقسميه مضافا الى الكتاب والسنة نعم هو كذلك مع الاختيار اما اذا تلبس باحرام الحج ثم صد تحلل بمحلله من كل ما احرم منه اذا لم يكن له طريق غير موضع الصد او كان له طريق و قصرت نفقته بلا خلاف معتد به اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من قول الصادق ع في صحيح ابن عمار السابق وفي رواية اخرى له ايضا ان رسول الله ص حين صده المشركون يوم الحديبية نحر واحل ورجع الى المدينة كرواية حمران عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص حين صد بالحديبية قصر واحل ونحر ثم انصرف منها وخبر زرارة عنه ع المصدود يذبح حيث شاء ويرجع صاحبه فيأتي النساء ونحوهما غيرهما في الدلالة على ذلك وما عن ظ ل وغيرها من اعتبار الاشتراط في التحلل معلوم الفساد نصا وفتوى نعم لا خلاف ولا اشكال في انه يبقى على احرامه ان كان له مسلك غيره ولو كان اطول مع تيسر النفقة بل ليس هو من المصدود ومن هنا لو خشي الفوات لم يتحلل وصبر حتى يتحقق الفوات ثم يتحلل بعمرة كغيره ممن يفوته الحج بدون الصد نعم لو قصرت نفقته بل لو كم جاز له التحلل لانه مصدود ولا طريق له سوى موضع المنع لعجزه عن غيره فيتحلل ويرجع الى بلده ان شاء بخلاف من لم تقصر نفقته لكن فاته الحج من جهة طول الطريق فانه من افراد من فاته الحج فيتحلل بالعمرة وبذلك ظهر لك انه لا يجوز له التحلل بخوف الفوات عنده ظهور الادلة في اختصاصه بالصد والفوات نعم انه في قواعد الفاضل الاشكال في التحلل بعد الفوات لعله من الصراد بالاستمرار كما في الصدق ان اولى التسويغ منه فانه يسوغ به وان احتمل الادراك كما ستعرف ثم بل قيل انه خيرة السيد والشيخ وابن ادريس ومن الامر بالاتمام والاصل الا فيما عرف مع انه اذا فات الحج انقلب عمرة وبينهما فلا احلال قبل اتمام النسك لا دليل هنا على الانقلاب كما لا دليل على الاجزاء لما عرفت ولا ضرر في استمراره الى تحقق الفوات ولعل من اعلم بالفوات نفاذ النفقة لكن عن الشهيد انهم نصوا على التحلل عنده ومع التسليم فيمكن الفرق بالضرر والحرج عن التكليف بالاتمام ولكنه كما ترى وكيف كان فيحل في الفرض بالعمرة عند الفوات ثم يقضي اي يأتي بالفعل في القابل واجبا ان كان الحج واجبا عليه وجوبا مستقرا او كان مستطيعا في السنة القابلة والا فبحسبه بل او الخوف في ذلك بالاول من قصر في السفر بحيث لولاه لما فاته الحج كان ترك السفر مع القافلة الاولى لم يصد ومن ك وهو مما به اذا اوجبنا الخروج مع الاولى لما اذا جوزنا التأخير الى سفر الثانية مط او على بعض الوجوه سقط وجوب القضاء لعدم ثبوت الاستقرار وانتفاء التقصير قلت قد عرفت التحقيق في المسئلة في محله فلاحظ وكيف كان فلا يتحلل المصدود الا بعد الذبح للهدي او نحره كما صرح به غير واحد بل نسبه بعض الى الاكثر ولم الى المشهور بل في محكي قد اجمع عليه اكثر العلماء الا مالكا قال مح للاستصحاب حكم الاحرام الى ان يعلم حصول التحلل ولما سمعته من النصوص السابقة المعتضدة بالمرسل عن الصادق المحصور والمضطر ينحران بدنتيهما في المكان الذي يضطران فيه بل وبقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي بناء على ان المراد من الاحصار فيها ما يشمل الصد بل عن الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية بل في ك عن النيسابوري وغيره اتفاق المفسرين على نزولها في حصر الحديبية وقد سمعته غير واحد والمناقشة باحتمال فعله من الوجوب واضحة الضعف خصوصا بعد ظهوره في امتثال ما انزل اليه من الله تعالى فما عن ابن ادريس وظاهر المحكي عن علي بن بابويه من سقوط الهدي وربما مال اليه بعض متأخري المتأخرين للاصل المقطوع بما عرفت واما عساه يظهر من المحكي عن الفقه المنسوب الى الرضا ع الذي لم يثبت حجيته عندنا قال وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا بأس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس كالمحصور على انه مطلق يقيد بما سمعت ثم انه صرح بعض بما سمعته من النصوص والفتاوى وظاهره عدم تعين ذبح المصدود او نحره في محل صده وان كان خارج الحرم ولا يجب عليه البعث خلافا للمحكي عن ابي الصلاح من نفاذه

كالمحصور ويبقى على احرامه حتى يبلغ الهدي محله ويذبح يوم النحر وعن الاسكافي من التفصيل في البدنة بين امكان ارسالها فيجب وعدمه فينحرها في مكانه وفي كشف اللثام عن الاحمدي نحو ما عن ابي الصلاح فيمن ساق هديا وامكنه البعث لم يبعث يوم النحر بل ما يقع فيه لو علم نحوه الغنية لكن نص فيها على المحصور السائق وغيره والحاج والمعتمر والجامع لكن نص فيه على المحصور الحاج والمعتمر لم نجد لهم دليلا على ذلك بل لعل ما سمعته من النصوص صريح بعضها خلافه نعم قد يستدل لبعضهم بعموم قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وظهور اختصاصه بالمحصور الذي هو المريض كما مر بيانه في غيره فاني بعد ما عرفت من كون المراد به في خصوص الآية الاعم منه ومن المصدود ويدفع بان الآية وان كانت ظاهرة في ذلك على التقدير المزبور ولكن النصوص صرحت باختصاص الحكم المزبور فيها بالمحصور الذي هو المريض دون المصدود في اصل الهدي الواجب عليهما ولا باس بذلك بعد ان كانوا عليهم السلام هم المرجع في المراد من القرآن فالمتجه عدم الوجوب نعم لا يبعد القول بالتخيير بين البعث والذبح عنده كما عرفت وقد يؤيده بل في الاول ان البعث افضل وفي الثاني اولى هذا وفي كشف اللثام لا يتحلل الا بنية التحلل لانه يتحلل من الاستنابة بما صدّ عنه من الطواف او السعي او كليهما ان امكن العمومادل عليها مع النقد فاذا فعل النائب ذلك ذبح الهدي ولم يصرح غيره ممن تعرض لذلك على الاطلاق بل ظاهرهم خلافه فان كان اجماع عليه فذاك والا فمقتضى اطلاق النص والفتوى في المصدود خلافه وتسمع ان شاء الله تفصيل الحال في ذلك واما زمان النحر فمن حين الصد الى ضيق الوقت عن الحج ان صد عنه ولا يجب عليه التاخير الى الضيق وان ظن انكشاف الصد قبله كما صرح به غير واحد لاصالة عدم الوجوب لظهور النصوص وصراحتها في عدمه ولذا قال الشهيد يجوز التحلل في الحل والحرم بل في بلده اذ لا زمان ولا مكان مخصوصين فيه خلافا للحلبي كما عرفت وكذا الغنية فوقتوه بيوم النحر بل عن الشيخ وابن زهرة تعيينه الا انه ربما حمل على الندب ولا ريب انه احوط ولكن الاصح عدمه وكيف كان فيجب نية التحلل عند ذبح الهدي كما صرح به الشيخ وابن حمزة والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل لان الاعمال بالنيات ولانه عن احرام فيفتقر الى نية كمن يدخل فيه ولان الذبح يقع على وجوه فلا يتخصص الا بالنية واعتبارها فيه دون غيره ممن يتحلل باتمام الرمي من دون نية باعتبار تمحض الرمي للنسك الذي يحل من عليه باكماله من غير احتياج الى نية بخلاف الذبح الذي يقع على وجوه وان كان قد يناقش بان الاول لا يدل على اعتبار الابدل على اعتبار نية التحلل والا لاقتضى غيره والثاني بمجرد مصادرة مع وضوح الفرق بين الابتداء والانتهاء وبانه كما يتحلل غير المصدود باتمام المناسك فكذا المصدود باتمام ما عليه كما ان الذبح يقع لغوا لا يفيد تحللا ويقع نسكا فكذا الرمي دعوى الاكتفاء بنيته ما عليه من الرمي في الحج كسائر المناسك بخلاف هدي التحلل الذي لا يتعين الا بنية التحلل وان لم ينوه كان كالتقوم الرمي والذبح لا شاهد لها بل هي عند التامل مصادرة محضة ضرورة الاكتفاء بقصد القربة بعد ان لا يكون مشتركا بذبح الهدي في الفرض مشتركا بينه وبين غيره بل الامر به انما هو للتحلل خاصة ونية التعيين انما يحتاج اليها مع التعدد كما عرفته في غيره وكون الاصل فيما ساقه الذبح بمكة او منى لا يقتضي الاحتياج الى نية التعيين كما هو واضح لكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في مراعاتها سيما بعد تغير حكم المصدود ولم ينو على نسكه انه يحل بمجرد كماله مضافا الى استصحاب بقائه على الاحرام وان كان يكفي في قطعه اطلاق الدليل ثم ان ظاهر المتن وغيره بل قيل الاكثر عدم اعتبار غير الذبح او النحر على الوجه المزبور للاصل واطلاق الادلة السابقة الظاهرة في حصول التحلل بذلك من دون توقف على شيء آخر خلافا للفاضل في عدة من كتبه مع ذلك التقصير والمراسم وقد والغنية فخير وابنيه بين الحلق في احد النقلين عن الاخير وفي آخر تعين الحلق واختار الشهيدان التخيير بينهما ولكن لا دليل معتبر على التعيين لاحدهما ولا على التخيير عدا رواية عامية بحلقه يوم الحديبية مع ان ما سمعته سابقا من الروايات بتقصيره وترده ولكن في سندها كالمرسلة ضعف ولا دليل على تعين التقصير غيرها بل ربما كان في خبر الفضل بن يونس سأل ابا الحسن عن رجل حبسه سلطان يوم عرفة بمكة فلما كان يوم النحر خلى سبيله قال يلحق بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمي ويذبح ولا شيء عليه قال فان خلى عنه يوم الثاني قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت سبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان كان دخل مكة مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا حلق فانه لا محالة يعدل الى العمرة المفردة ولا شبهة ان عليه التقصير او الحلق لا الدلالة على عدمه وان كان الخبر المزبور كما ترى نعم ربما استدل عليه بثبوته اصالة فلم يظهر ان الصد اسقطه فلا احرام مستصحب البقية بعد تسليم بقاء وجوبه مع تغير الحال انه يكفي اطلاق الادلة كتابا وسنة في قطع الاستصحاب المزبور الا ان الاحتياط مع ذلك لا ينبغي تركه والله العالم وكذا البحث في المعتمر اذا منع عن الوصول الى مكة على معنى ان ما سبق في حكم المصدود عن اكمال الحج على الوجه الآتي يأتي مثله في المعتمر عمرة مفردة او تمتع اذا منع من الوصول اليها بل الظاهر انه بحكم ذلك ايضا من وصل ومنع من فعل الطواف والسعي والله العالم ولو كان ساق هديا ثم صد او احصر قيل والقائل الصدوق فان يفتقر الى هدي التحلل مع ذلك لاصالة البراءة المستبعد التسبب والمحكي من فقه الرضا فاذا قرن الرجل الحج او العمرة فاحصر بعث هديا مع هديه ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله فاذا بلغ محله احل وانصرف الى منزله وعليه الحج من قابل ولا يقرب النساء حتى يحج من قابل وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا باس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس كالمحصور ولعله اليه يرجع ما عن ابن الجنيد من انه اذا احصر ومعه هدي قد اوجبه الله تعالى بعث بهدي آخر عن احصاره فان لم يكن اوجبه بحال من اشعار ولا غيره اجزاه عن احصاره ضرورة عدم صدق الهدي المسوق قبل الاشعار مثلا ومن هنا استحسنه في الحج واختاره المص في نع والفاضل في عدة كتب الشهيد وغيرهم لقاعدة عدم التداخل في غيره وعدم صدق الهدي عليه في التحلل والعزم على سوقه لا يجعله هديا فعلا قبل الاشعار وقبل النذر ولم يعينه اذ كلي وقد عينه بنيته بناء على تعينه بمثل ذلك وقيل والقائل الشيخ يكفيه ما ساقه مطلقا وان وجب باشعار او غيره بل في ع نسبته الى ما عدا الصدوق من اصحابنا بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها اصل البراءة بعد صدق قوله تعالى فما استيسر من الهدي عليه بعد ما قيل من انه لم نقف على دليل يدل على ايجاب الحصر والصد هديا مستقلا وانما المستفاد من الادلة كتابا وسنة انما هو ما استيسر من الهدي كما في الاول او هديه كما في الثاني ولا ريب في صدقهما على المسوق وان كان في محل البحث وان كان لا يخفى ما ذكره اولا من النظر او منع وخبر رفاعة عن ابي عبد الله في حديث قلت رجل ساق الهدي ثم احصر قال يبعث بهديه قلت يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه وصحيحه عنه ايضا وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر انهما قالا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه قلت هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه وصحيحه وفاعة عن الصادق خرج الحسين معتمرا وقد ساق بدنة حتى

انتهى الى السقيا برسم فحلق شعر راسه ونحرها ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب الحجر فعلي احرانه جاء اليه امير المؤمنين وفعل ذلك به والمناقشة في الجميع بانها في المحصور دون المصدود بعد الاتفاق ظاهرا على عدم الفرق بينهما في هذا الحكم وكذا المناقشة في الاولين باحتمال كون الاكتفاء لما فيهما من الاشتراط اي قوله فحلني الخ بناء على ان فائدته ذلك ضرورة عدم مدخلية تلك المسألة بما نحن فيه ولذا لم يحك عن احد التفصيل فيها بذلك نعم في ش قول بعدم التداخل ان وجب بنذر او كفارة او شبههما يعني دون ما وجب بالاشعار او التقليد لعدم الفرق بين ما وجب بالاحرام فاتحد السبب مضافا الى ظهور فتاوى الاصحاب ببعث هديه او ذبحه فيه وفيما يجب بالصد او الحصر لا الواجب بكفارة ونحوهما وان كان فيه ايضا انه لا مدخلية للنذر ونحوه بعد صدق اسم الهدي عليه الذي به يندرج فيما سمعته من الادلة واما ما عن الفاضل من احتمال ان يكون المراد ان هدي السياق كاف لكن يستحب هدي آخر للتحلل ففيه ما لا يخفى من انه لا دليل له مع انه لا يتحلل بما ساقه فلا معنى لذبح هدي آخر للتحلل ولا يجب آخر وان قدمه على ما ساقه اشكل بنية الاحلال به وبشكل تقديم ما ساقه بلا نية احلال بناء على وجوبها اللهم الا ان يريد الاحتياط من الاستحباب فينوي بها التحلل للاحتياط وعلى كل حال فقد ظهر ان الاقوى ما عليه الشيخ لما عرفت وبه ينقطع استصحاب البقاء على الاحرام كما ان بالتامل فيما ذكرناه تندفع كثير من المناقشات هذا كله فيمن ساق هديا اما من لم يسق هديا فلا ريب في وجوب هدي التحلل عليه على معنى ان اوله فلا يحل بدونه ونحره اتفاقا فلا بدل له اي هدي التحلل اختيارا او اضطرارا بخلاف هدي التمتع ونحوه الذي قد عرفت الكلام فيه بقاء على الاحلال معتدا احد فيه بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد الاستصحاب والاحتياط وظاهر الآية واصالة عدم البدل له بعد عدم الدليل لكن عن الاسكافي انه يتحلل به بدون دم لقوله تعالى فما استيسر ولم يتيسر ولم اجد من وافقه عليه نعم في عدة الاشكال في ذلك ولعله مما عرفته من العسر والحرج وقول الصادق في خبر زرارة اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه راسه قبل ان يذبح هديه فانه يذبح في المكان الذي احصر فيه او يصوم او يتصدق والصوم ثلاثة ايام والصدقة على ستة مساكين نصف صاع لكل مسكين وقوله ايضا في حسن ابن عمار في المحصور ولم يسق الهدي ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام وكذا في صحيحه الا ان فيه قيل له فان لم يجد هديا قال يصوم وقول ابي جعفر في خبر زرارة اذا احصر الرجل فبعث بهديه ثم اذاه راسه قبل ان ينحر فحلق راسه فانه يذبح في المكان الذي احصر فيه او يصوم او يطعم ستة مساكين وما عن الجامع عن كتاب المشيخة لابن محبوب انه روى صالح عن عامر بن عبد الله بن جزاعة عن ابي عبد الله في رجل خرج معتمرا فاعتل في بعض الطريق وهو محرم قال ينحر بدنة ويحلق راسه ويرجع الى رحله ولا يقرب النساء فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما فاذا برئ من وجعه اعتمر ان كان لم يشترط على ربه في احرامه وان كان قد اشترط فليس عليه ان يعتمر الا ان يشاء فيعتمر فاذا ثبت البدل للمحصور فالمصدود اولى لان الحرج فيه اشد غالبا لكن لا يخفى عليك منع الاولوية المزبورة كما لا يخفى عليك ان اعراض الاصحاب عنها مضافا الى اختلافها والى عدم اجتماع شرائط الحجية في اكثرها بل في ك دعوى اجمال متن حسن معوية قال ولا يبعد حمل الصوم الواقع فيه على الواجب بدل الهدي ولذا قال في ك ودر وان لم يكن له بدل وهو صوم ثمانية عشر يوما لكن لم نعلم على وجه يسوغ العمل به ورد بما قيل بانه عشرة كهدي التمتع لكن لا يجب فيها المتابعة وكونها في ايام الحج او في غيرها لانتفاء المقتضي لكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط خصوصا في المحصور سيما مع احتمال عدم عثور الاصحاب على مجموع هذه الروايات كما يظهر من بعضهم فلم يتحقق اعراض عنها وان كان الاصح ما عرفت وح فلو عجز عنه وعن ثمنه بقي على احرامه الى ان يتمكن عليه او على اتمام النسك ولو عمرة بل لا مدخل هنا للعجز عن ثمنه وان وقع في المتن وعد الاعلى القول ببعثه حتى في المصدود ده عينا او تخييرا اللهم ان يريد بذلك بيان وجوب الشراء مع التمكن من الثمن واراده الاحلال وعلى كل حال فلو تحلل لم يحل بغير ما ذكرناه لم يحل الا مع الاشتراط بناء عليه والله العالم ولا خلاف ولا اشكال في انه يتحقق الصد عن الحج بالمنع عن الموقفين بل يتحقق ايضا بالمنع عما يفوت الحج بفواته منهما كما عرفت الحكم فيه في الاقسام الثمانية ولا يجب عليه الصبر حتى يفوته الحج للاصل واطلاق النصوص لانه لا فوات حقيقة الا بالموت وخصوصا العمرة المفردة مع انه تحلل يوم الحديبية والفرق بين عام وعام ترجيح بلا مرجح وربما نوقش بالمنع من اطلاق النصوص فان الصد عن الوقوف انما يتحقق بالصد عنه الى فوات وقته لا الصد عن الشيء قبل وقته ولا عن الكل بالصد عن بعضه والاصل معارض بالاستصحاب والاحتياط والفارق بين عام وعام مع لزوم الحرج فعلة او يفرق بين العمرة والحج لافتراقهما بالفوات وعدمه ولا حرج ولا عسر بالبقاء على الاحرام مدة لو لم يصبر ولكن لا يخفى عليك ندفاعها بل لا ينبغي ان يسطر ضرورة كونها كالاجتهاد في مقابلة النص والفتوى فالحكم ح لا اشكال فيه بل في ك ومن هذا الباب ما لو وقف العامة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا ولم يمكن التاخير عنهم لخوف العدو منهم او من غيرهم فان التقية منا لم يثبت لعلها انما في موضوع وربما يؤيده ما هو من الامر بقضاء يوم العيد الذي ثبت عندهم وانظر فيه تقية اللهم الا ان يفرق بينهما بشدة المشقة في الحج دون صوم اليوم فيلحق الموضوع بحكم التقية وحكي الموقوف معهم بخلاف الصوم ولكن هو في غاية الاشكال وقد تقدم منا سابقا بعض الكلام في ذلك ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا بعد وضوح منع تحقق الصد ذلك سيما في بعض الافراد وح يتجه ذاجته حكم من فاته الحج لا في حكم المصدود والله العالم ولو صد بعد ادراك الموقفين عن نزول منى خاصة استناب في الرمي والذبح كما في المريض ثم حلق وتحلل ثم اتى باقي الافعال فان لم يمكنه الاستنابة فالاقوى جواز التحلل بالهدي في مكانه لصدق الصد في ذلك وكذا غيرهما احتمال البقاء على احرامه بل حكي عن بعض للاصل المقطوع باطلاق الادلة المعتضدة بقاعدة نفي الحرج وبان لو ثبت البعض بالاحلال من الكل ودعوى ظهور ادلة الصد فيما يفوت به الحج او العمرة بالكلية لا بعض افعالهما المتاخرة بل منها ظهورها ولو من الفحوى في الاعم من ذلك حتى ما يمكن فيه الاستنابة لكن خرج بالنص والاجماع وليس من لوازم المصدود قضاء الحج وجوبا او ندبا من قابل وانما ثمرته الاذن له بجواز الاحلال من الاحرام ووجوب الهدي ونحن نقول بهما هنا وان توقف في الاخير منهما بعض قال الفقد العموم وعدم مساعدة الفتوى لا يجابه بعد فرض اختصاصه بصورة الصد عن الحج او العمرة من اصلها فان غاية الادلة بها افادة جواز الاحلال لا وجوبه لاحتمال خصوصيته في الصد عن كل الحج في ايجابه ولا يوجد في الصد عن بعاضه فيلزم نظر الادلة كتابا وسنة وفتوى ثبوت الهدي بتحقق موضوع الصد الا ان الاصل البقاء على الاحرام فايجابه للشرط حج للاصل لا للفتوى هو كاف في ذلك وح يكون الحاصل تحقق الصد الموجب للتحلل والهدي بالمنع عن الحج والعمرة ولو ببعضهما او ما صد عنه بعد التحلل والهدي في عامة الا ما يقبل النيابة فيجب لا ثمرة للصد فيه الا افادة جواز التحلل فيما لا تحلل فيه الا بفعله وبالصد فلا اشكال في تحقق الصد ح

فى العمرة والحج من ذلك لو كان الصد عن منى ومكة ولذا جزم به الفاضل فيما حكى كره وهى نظر الى ان الصد يفيد الحل من الجميع فمن بعضه اولى واستحسنه فى المدارك وجعله
فى ذلك اجود الوجهين لعموم الاية والاخبار قال ويحتمل ان يحلق ويستنيب فى الرمى والذبح ان امكن ويتحلل بما عدا الطيب والنساء والصيد حتى ياتى بالمناسك ولا يخفى
عليك ما فى الاحتمال المزبور مع عدم امكان الاستنابة بعد عدم الدليل بل ظاهر الادلة خلافه كما انه لا يخفى عليك ما فى اشكال الفاضل فى محكى التذكرة فى ذلك قال
ولو لم يدرك سوى الموقفين فاشكال اى من تحقق الصد احكامه وان قال فى كشف اللثام من الاشكال فى انه اذا حلق بنية مع الهدى فهل حبسه الاحلال فى ذلك
وحده او مع الوقوفين للشك فى ان المحلل هى مناسك منى وحدها او مع الوقوفين ولا تضع الامانى الشرحين فلا ارتباط له بالمقام لكنه كما ترى كما حاصل
معتمد لما لذا قال بعد ذلك والمتجه التحقق لما عرفت اى من الاطلاق وغيره وافقه العالم ولو صد عن الذبح خاصة قيل فهو ممن لا يستطيع الهدى فعليه الصيام بدله
ان لم يمكنه ابداع الثمن ممن يذبحه بقية ذى الحجة ولكن لا يخلو من نظر بعد الاحاطة بما ذكرناه وكذا يتحقق الصد بالمنع من الوصول الى مكة وكو صد عن مكة خاصة
بعد الاتيان بافعال منى فان اتى بالطواف والسعى فى تمام ذى الحجة ولو بالاستنابة كما صرح به بعض جمع والافقط دره وغيره وغيره وهو وحواشى الكركى
وفى التبصرة والتلخيص على ما حكى عن بعضها بقى على احرامه بالنسبة للنساء والطيب والصيد لان المحلل للاحرام اما الهدى للمصدود والمحصور والاتيان بافعال يوم النحر
والطوافين والسعى اذا شرع فى الثانى واتى بمناسك منى يوم النحر تعين عليه لا كمال العكس الدليل على جواز التحلل بالهدى ح فيبقى على احرامه الى ان ياتى بباقى المناسك
وبالجملة التحلل من الجميع اما باداء المناسك وبنيته للصد مع الهدى ولا دليل على التبعيض مع الاصل والاحتياط ولكن قد يدفع ذلك كله اطلاق النص المؤيد بالحرج
والاولوية مفصل هيئته كما فى كشف اللثام وخصوصا بعد مضى ذى الحجة كما جزم به فى الذكر بل الظ تحقق الصد بالمنع عن احدهما ايضا ومن هنا قال المص ذكرا وكيف كان
فلا يتحقق الصد بالمنع من العود الى منى لرمى الجمار الثلث والمبيت بها بالاخلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه ح فيحكم بصحة الحج ويستنيب كذا اى يتحقق
الصد بالمنع من الوصول الى مكة مط ذلك فى الرمى فى تلك السنة مع الامكان والافى القابل وان كان المصدود معتمرا بعمرة التمتع تحقق صده بمنعه من دخول
مكة وبمنعه بعد الدخول من الاتيان بالافعال وفى لك فى تحققه بالمنع من السعى خاصة بعد الطواف وجهان من اطلاق النص وعدم مدخلية الطواف فى التحلل وعدم
التصريح بذلك فى النص والفتوى وفيه ما لا يخفى بعد وضوح صدق اسم الصد عليه ثم قال والوجهان اتيان فى العمرة المفردة مع زيادة اشكال فيها لو منع بعد
التقصير عن طواف النساء يمكن ان لا يتحقق ح الصد بل يبقى على احرامه بالنسبة اليهن وفيه منع واضح ايضا بعد عدم توقف تحقق الصد على عدم امكان الاتيان بالنساء
بل ظاهر النص والفتوى عكسه وان كان يمكن فيما بعد ذلك الاتيان بالمصدود عنه مع البقاء على احرامه ومن ذلك يظهر لك النظر فيما فى حاشية الكتاب للكركى
من دعوى عدم صدق الصد على المعتمر عمرة افراد بالشروع فى بعض افعالها يبقى على احرامه الى ان ياتى بالباقى نعم لو منع من دخول مكة او المسجد تحقق الصد
ومنه منع واضح بعد الاحاطة بما ذكرنا والله العالم ثم ان الامر بالاحلال فى النص والفتوى ان فاد الوجوب الا ان الظاهر ارادة الاباحة منه لانه فى مقام توهم الحظر
كما صرح به غير واحد بل ظاهرهم الاتفاق عليه كما عن بعض الاعتراف به فاذا بقى على احرامه للحج حتى فات الحج كان عليه التحلل بعمرة ان تمكن منها كما هو شان
من يفوته الحج ولا دم عليه لفوات الحج كما صرح به المص فى الفرع الثانى والفاضل وغيرهما بل فى كشف اللثام انه كذلك للاصل وغيره لكن فى محكى ف عن بعض الاصحاب
ان عليه ما تيسر او دا لخبر داود قال كنت مع ابى عبد الله بمنى اذ دخل عليه رجل فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال نسئل الله العافية ثم قال ارى عليهم ان يهريق
كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى تمضى ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا
واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل بدعوى ان الظاهر كون الدم للتحلل لعدم تمكنهم من العمرة ولكنه كما ترى لا دلالة فيه على انه للفوات من حيث كونه كذلك وعلى كل
حال فهل يجوز له التحلل بعمرة قبل الفوات عن هى كره اشكال به قال بعض الجمهور لجواز العدل بدون الصد فمعه اولى وموثقه حيث يجوز له العدل الا لاطلاق
دليله الشامل لحال الصد لكن عن الشهيد القطع بعدم جواز التحلل بعمرة الا ان يكون افرادا نذر بالجواز التحلل بلا بدل فيما لو فيه ان غيره مثله وان
وجب بناء على جواز التحلل منه بلا بدل فى عامة كيف كان فالوجه جواز التحلل له بالعمرة فى كل مقام يجوز له ذلك بدون صد والله العالم

فروع

الاول اذا حبس بدين فان كان قادرا عليه لم يتحقق الصد لم يتحلل بالهدى بلا خلاف ولا اشكال ضرورة عدم كونه من المصدود والذى شرع فيه ذلك ح
فاستصحاب بقاء الاحرام ح بحاله حتى ياتى بالمحلل المثله نعم ان عجز عن ادائه تحلل بالهدى لكونه مصدودا عن الحج لان الصد هو المنع المنافى على مثله ودعوى ارادة
خصوص المنع للعدو التى لا تحقق فى الفرض لان كان ظاهر المسالك بل فيها منع كون المراد منه ذلك بل هو مطلق المنع كما عسا يشهد له ما سمعته فى خبر الفضل بن يونس
عن ابى الحسن الذى حكم فيه بالصد بمطلق حبس السلطان له بل وما تقدم ايضا من تحقق الصد بالمنع عن طريق مخصوص ولم تكن عنده نفقة لغيره او كان الوقت ضيقا
بل فى لك ان حصر الصد فيما ذكره فى موضع النظر فقد عد من الاسباب فناء النفقة وفوات الوقت وضيقه والضلال عن الطريق مع الشرط قطعا ولا معه فى وجه لرواية
حمران عن الصادق حين ساله عن الذى يقول حلنى حيث حبستنى فقال هو حل حيث حبسه الله ثم قال او لم يقل فى الحاق احكام هؤلاء بالمصدود او بالمحصور او استعلام
نظر من مشابهة كل منهما او الشك فى حصر سببيهما وعلى التعرض لحكم غيرهما ويمكن ترجيح جانب الحصر لانه اشبه به منه من البراءة وان كان لا يخفى عليك ما فيه بل هو من عرائب
الكلام ضرورة عدم صدق كل منهما على امثال هؤلاء كضرورة عدم لحوق حكم كل منهما اليه منهم بعد عدم اندراجهم بل يبقون على الاحرام الى الاتيان بالنسك
ولو العمرة المفردة وقد ذكر الاصحاب حكم من فاته الحج غيرهما مكررا او غريب ما ذكره اخيرا من ترجيح جانب الحصر باعتبار كونه اشق وان به يتيقن البراءة فانه واضح المنع
فالتحقيق ما ذكرناه ولكن مع ذلك لا ينبغى ترك الاحتياط بمراعاة محلل المصدود ايضا والله العالم ثم ان الظاهر تحقق الصد بالحبس ظلما على مال وان قدر على
دفعه للاطلاق والحكم على المحبوس عند السلطان بانه مصدود فيما سمعته من خبر الفضل لانه لا يجب عليه بذله وان غير مجحف للاصل وغيره والامر بالاتمام
بعد تحقق اسم الصد لا يقتضى ايجاب مقدمته ولذا جزم به الفاضل فى محكى غير اشارة الى خلاف بل حكاه فى لك ايضا عن جماعة ايضا بل لعله مراد المص بقوله
وكذا لو حبس ظلما بناء على ان المراد التشبيه بالجزء الاخير من حكم الدين وهو قوله تحلل فيكون الحاصل ح ان المحبوس ظلما يتحلل مط لانه مصدود سواء كان

على نفع المط منه ام لا وسواء كان مجحفا ام لا ورد بما احتمل فى عبارة المتن كون المشبه المشار اليه بذا مجموع حكم المحبوس بدين بتفصيله فيكون الحاصل ح ان المحبوس
ظلما ان قدر على دفع ما يراد منه لم يتحلل وان عجز تحلل بنحو ما سمعته فى الديون واختاره فى لك وربما يشهد له ما تقدم له فى الشرائط فيما لو كان فى الطريق
عدو لا يندفع الا بمال حيث قال ولو قيل يجب التحمل مع المكنة كان حسنا بل وما سمعته منه فى الفرع الخامس من انه لو طلب العدو منه مالا يجب بذله ولو قيل بوجوبه اذا
كان غير مجحف به كان حسنا لكن لا يخفى عليك ما فى اختلاف عبارة المص فى المواضع الثلثة مع انها متقاربة الموضوع وبينها اختلاف يسير اذ الاول منها فيما لو طلب
منه المال فى الطريق قبل الشروع فى الحج والاحرام بعله الا ان هذه مفروضة فى كونه قد حبس بالفعل والثانية فى كونه ممنوعا من المسير الى ان يؤدى لهم مالا ففى الاخيرين
الاخير فى عبارة المتن هنا الاختلاف فى الحكم ضرورة اشتراك الثلثة فى وجوب الدفع مع الامكان الا ان فى الاخير التقييد بعدم الاجحاف فيحتاج ح الى توجيه الفرق
بين ذكر القيد عدمه ان كان او دعوى تغير الحكم واما على الاحتمال الاول فى العبارة المقتضى لعدم وجوب دفع المال للظالم مط فلا ريب فى اختلاف الحكم ح ومن هنا
تكلف للفرق بين هاتين العبارتين هنا بان الاولى مفروضة فى كونه محبوسا على مال ظلما لا لخصوص المنع من الحج بل بسبب المال خاصة حتى انه لو اعرض عن الحج راسا
لم يندفع عنه المال بخلاف منع العدو فى الثانية فانه لخصوصية الحج حتى لو اعرض عن الحج خلى سبيله وح فيجب بذل المال فى الثانية لانه بسبب الحج دون الاول ولكن
فى اختلاف الاحكام بسبب هذا الفرق منع واضح خصوصا بعد عدم ظهوره من الكلام بل والمقام هذا وربما قيل انه كان الاولى للمص العكس فيجب بذل الجميع ما
يمكن وبعد مع التلبس بالاحرام لوجوب الاتمام عليه حينئذ مط فيقتضى وجوب مقدمته بخلاف ما اذا لم يتلبس بالحج فان الوجوب فيه مشروط بتخلية السرب وهو منتف
وشرط الواجب لا يجب تحصيله لكن فيه ما لا يخفى ايضا فان مقتضاه عدم الوجوب وان كان غير مجحف على انه قد تقدم سابقا ان الوجوب للمقدمة قد يعارضه
قاعدة نفى الحرج ونفى الضرر وغيرهما ولذا قيل بعضهم وجوبها بما اذا لم يستلزم ضررا وكيف كان فذلك كله خارج عن المقصود الذى هو تحقق الصد بالحبس
ظلما من غير فرق بين كونه على الحج او على المال والله العالم

الفرع الثانى اذا صابر المصدود بلاءة رجاء من كون الامر بالتحلل له للاباحة ففات الحج لم
يجز له التحلل بالهدى لعدم صدق اسم المصدود ح عليه من غير فرق بين كون ذلك منه لرجاء زوال العذر قبل خروج الوقت ام لا وح تحلل بعمرة مفردة
كغيره ممن يفوته الحج ولا دم عليه للفوات خلافا لما سمعته من المحكى مرسلا عن خلاف الشيخ لخبر داود الذى لا دلالة فيه على ذلك وعليه القضاء اى تدارك
الحج ان كان واجبا عليه مستقرا او للتفريط فى عدم المبادرة بناء عليه مستمرا على الاستطاعة والا وان كان ندبا بالاصل فلا وان كان قد وجب
بالشروع وكذا ما وجب عليه فى عامه لم يتحقق التقصير وذهبت الاستطاعة كما تقدم الكلام فى ذلك كله انفا ولو استمر المنع من مكة بعد الفوات تحلل
من العمرة بالهدى كالاول كما فى لك وك بل فى س وعلى هذا لو صار الى بلده ولم يتحلل وتعذر العود فى عامه لخوف الطريق فهو مصدود فله التحلل بالذبح
فى بلده ويبعد عليه فى لك ولكنه لا يخ من نظر ضرورة عدم صدق اسم الصد على مثله عرفا والله العالم

الفرع الثالث اذا غلب على ظنه انكشاف العدو
قبل الفوات جاز له التحلل كما فى عد وغيرها بل لا اجد فيه خلافا معتدا به فضلا عمن كان به وجه لصدق اسم المصدود بل عن بعض ولو علم ذلك لم يستبعد
الاصبها الوتم الدليل على الظن وكانه اشار بذلك الى ما سلف منه من المناقشة فى تحقق الصد قبل فوات الوقت والى ما فى لك من المناقشة بان ما وصل الينا من الروايات
لا عموم فيه بحيث يتناول هذه الصورة اى صورة غلبة الظن ومع انتفاء العموم يشكل الحكم بالجواز ويلوح من كلام الشهيد فى ضه وموضع من الشرح ان التحلل انما
يسوغ اذا لم يرج المصدود زوال العذر قبل خروج الوقت ولا ريب فى انه اولى وفيه ما لا يخفى عليك من كونه كالاجتهاد فى مقابلة النص والفتوى ويكفى فى العموم
ما سمعته من النصوص السابقة بل والاية بناء على ارادة الاعم من الحصر فيها كما سمعته سابقا نعم قد يشك فى صورة العلم التى يمكن دعوى ظهور كلمات الاصحاب
فى خلافها ولو لا ذلك لكان الحاقها بها ايضا ولكن مع ذلك فلا ريب فى ان الافضل والاولى بل الاحوط البقاء على احرامه كما فى غير المقام من ذوى الاعذار و
تخلصا من احتمال توقف تحقق اسم الصد على الفوات فى جميع الوقت كما سمعته من بعض الافاضل وغير ذلك مما يكفى فى اثبات مثله وح فاذا لم يتحلل وانكشف
العدو ولم يفت الوقت اتم نسكه المامور باتمامه ولو اتفق الفوات تحلل بعمرة كما هو حكم من يفوته الحج وسمعته مكررا ولو تحلل فانكشف العدو والوقت متسع للاتيان
به وجب الاتيان بحج الاسلام مع بقاء الشرائط ولا يشترط فى بقاء وجوبه الاستطاعة من بلده ح وان كان فى حج الاسلام لعموم النصوص لصدق الاستطاعة من بلده ح و
ان كان فى حج الاسلام لعموم النصوص لصدق الاستطاعة والله العالم

الفرع الرابع لو افسد حجه فصد فتحلل جاز لعموم الادلة او اطلاقها الرافع لاحتمال اختصاص
الصد بالحج الصحيح وح كان عليه بدنة للافساد ودم التحلل للصد والحج من قابل للافساد وان كان الحج مندوبا او سقط عنه وجوب الاتمام بالصد بلا خلاف اجده فى شئ من ذلك
بل ولا اشكال لعموم الادلة فان كانت الحجة حجة الاسلام وكان استقر وجوبها او استمر الى قابل وقلنا بانها على المفسد من الحجتين التى افسدها وما يفعله فى قابل
ان الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة لم يكف الحج الواحد اذ لم يات بشئ مما عليه من العقوبة وحجة الاسلام وقد وجبا عليه لان المفروض تحلله بالصد ومن
الاد وسلم من الشك فى شمول دليل القضاء المثل هذا الفاسد غير محلله بعد اطلاقه او عمومه كما تعرفه فيما ياتى نعم ان قلنا ان الاولى عقوبة كان المجزى حجة
واحدة كما عن نهاية والايضاح وغيرهما للاصل بعد كون المعلوم وجوبه عليه عقوبة اتمام ما افسده والفرض سقوطه عنه بالصد فليس عليه الا حجة الاسلام
بعد ان لم يكن دليل على قضاء حجة العقوبة الا ان ظ المص كون الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة ولذا اطلق وجوبها عليه ولعله لانه حج واجب قد صد عنه وكل
حج واجب قد صد عنه يجب عليه قضاؤه ولما تسمعه فيما ياتى انه من الخبر الدال صريحا على ان الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة الا انه لا يخفى عليك وضوح
منع كلية الكبرى فى الاول بعد ما عرفته من عدم اقتضاء الصد نفسه من حيث هو كذلك قضاء حج بل انه ان كان وجوبه مستقرا او مستمرا وجب للدليل والا فلا وجوب
واما الثانى فستعرف الكلام فيه انشاء الله وعلى كل حال فبناء على وجوب الحجتين عليه ينبغى تاخرها عن حجة الاسلام لتقدم وجوبها بل عن الايضاح الاجماع عليه كيف
كان فلو تحلل المصدود قبل الفوات انكشف العدو فى وقت يتسع لاستيناف القضاء وجب القضاء فى عامه ان كان واجبا من اصله ضرورة تناول الخطاب له
مع فرض بقاء الوقت وهو حج يقتضى اى يتدارك لسنته بل عن ك وتر وهى انه ليس فى غير هذه الصورة حج فاسد يقتضى لسنته ولعله لانه غير الصد والحصر يجب عليه

اتمام الفاسد فلا يتصور قضاؤه في تلك السنة نعم الظاهر ارادة التدارك من القضاء في هذه السنة ضرورة كونها حجة الاسلام وهذا العام غايتها الا انها قضاء
ولكن في عدة مفروض المسألة وهو حج يقضي لسنته على اشكال وفي كشف اللثام من الاشكال في ان الاولى حجة الاسلام فتكون مقضية في سنتها او لا فان السنة
سنة العقوبة وهي اما ان لا تقضي او تقضي من قابل فان قيل العام في الاصل عام حجة الاسلام والذي كان احرم له كان ايضا بحجة الاسلام وقد خلل منها والان يقضيها
قلنا انقلبت الى عام العقوبة بناء على كون الاولى عقوبة وان قيل ان القضاء ليس في شيء من هذا العام وما بعده بالمعنى المصطلح لامتداد الوقت بامتداد العمر
وان وجبت المبادرة فانما هو بمعنى الفعل والاداء قلنا المراد به فعل ما خلل فيه نعم لا طائل تحت هذا البحث قلت لا يخفى عليك ضعف الوجه الثاني من الاشكال
على هذا التقدير ضرورة عدم اقتضاء كون الاولى عقوبة عدم صحة حجة الاسلام فيها خصوصا بعد ما عرفت من الاجماع على تاخرها عن حجة الاسلام على القول بوجوبها
وكذا ما حكاه في كشف اللثام ايضا من ان معنى كونه حجا يقضي لسنته انه ليس عليه حج اخر والاشكال مما تقدم في وجوب تجنب عدة ولعله الذي فهمه الشهيد
وعميد الاسلام لانه كما ترى واضح الفساد ويمكن ان يكون مراد الفاضل الاشكال في صدق كونه حجا يقضي لسنته على الفرض بذلك للاشكال في كون الاولى حجة
الاسلام والثانية عقوبة وبالعكس فعلى الاول يصدق ضرورة انه قضاء عن الفاسد الذي كان هو حجة الاسلام بخلاف الثاني فانها تكون هي حجة الاسلام
لا قضاء عن الفاسد ان قلنا بكونه موجبا القضاء لما عرفت من الاجماع المحكي على تقديم حجة الاسلام عليه فهو حج اسلام لا قضاء عنه لسنته وحج العقوبة
بعده ولا يسهل فانه لا ثمرة لذلك كما سمعت الاعتراف به في كشف اللثام هذا كله في حج الاسلام المستقر او المستمر اما اذا كان مندوبا وقد افسده ثم صد ونحو ذلك
العدو فضي بقضاء واجبا الا ان القرب بقاء الوقت احتمال اختصاصه وتبعية القضاء في القابل لظاهر النصوص واضح الضعف بعد ظهور النصوص في غير صورة الصد
التي يجب فيها اتمام الفاسد لذا المطلوب فيها ان عليه الحج من قابل بل الظاهر انه على هذا التقدير حج يقضي لسنته بل قد يقال الاصوب يتصور فيها القضاء للفاسد
في سنته غير هذه الصورة ضرورة وجوب الاتمام عليه في غير الفرض ولعله لذا اطلق المص ولكن قوله متصلا بما سمعت على ما قلناه فحجة العقوبة باقية يقتضي كون مراده
في مفروض المسألة حجة الاسلام وان مختاره ما عرفت من كون حجة الاسلام الاولى والثانية عقوبة وح بحجة القضاء بمعنى التدارك عن الفاسد مع فرض سعة
الوقت وكونه حجا يقضي لسنته وبقي حج العقوبة في ذمته ولا يشكل ذلك بعد سبق ما يدل على ان مختاره كون الاولى هي الفرض والثانية عقوبة لامكان استفادة
من اطلاق قوله وعليه الحج من قابل الشامل لصورة انكشاف العدو بعد التحلل مع سعة الوقت فانه لا يتم الا على ان ذلك ضرورة عدم وجوبه عليه لو كان غير حج الاسلام وقد
تدارك في تلك السنة فانه لا حج عليه من قابل بل لا ينافيه ايضا كون حج العقوبة على التراخي فلا يتعين كونه من قابل لامكان عدم ارادة الفورية او عدمها وانما المقصود
عليه حج بسبب الافساد وبما ذكر كونه من قابل تبعا للنصوص الواردة التي يمكن ان يكون محلها الفساد في حج الاسلام او غيره بل قد يندفع بالتامل في ذلك ما عساه
يرد على عبارة المص من كونها موهمة للتناقض باعتبار ظهور قوله وعليه الحج من قابل في كون الواجب اداء مع تصريحه بقوله فلو انكشف الخ في وجوب حجتين وعلى كل
حال فما ذكرناه يظهر لك النظر فيما في المبسوط حيث قال اذا اعتق العبد المحرم الحج الفاسد قبل الوقوف اجزاه مع القضاء عن حج الاسلام ولو كان العتق بعد الوقوف قلنا
الاولى فرضه لم يجزه ويجب حج الاسلام بعد حج القضاء وان قلنا انها العقوبة اجزاء القضاء عن حجة الاسلام لصدق عتقه قبل الوقوف فيه كما لا يخفى عليك
بعد ما عرفت من الاجماع على وجوب تاخر حج القضاء عن حج الاسلام نعم عن الشيخ الاجزاء بحجة القضاء لو قدمها غفلة لان الزمان متعين لها والمشهور البطلان لعدم
دليل على التعيين على وجه يقع لها وان لم ينوه وهو الاصح وثانيا ما في قوله وان قلنا انها العقوبة الخ فان مراده على الظاهر كون عتقه قد حصل قبل وقوف القضاء
وقد قلنا ان الثانية هي حجة الاسلام وهو قد اعتق قبل وقوف حجة الاسلام فيجزيه لعموم قولهم عليهم السلام اذا اعتق العبد قبل الوقوف اجزء عن حجة الاسلام وفيه ان القضاء
انما يجزي عن حج الاسلام على القولين في موضع لو سلم من الافساد لاجزا عن حج الاسلام وفي الفرض لو سلم عن الافساد لم يجز عن حج الاسلام لكون المفروض وقوع
العتق بعد الموقفين لان القضاء قد صار عليه بسبب الافساد فلا يجزي عن حج الاسلام الذي لا يجزي عنه الفاسد على تقدير عدم فساده ضرورة ان الصورة مثلا الوقوع
قبل الاستطاعة ثم افسد كان عليه الاتمام والقضاء فلو استطاع قبل القضاء لم يجز القضاء عن حج الاسلام لان الفاسد لو سلم لم يجز عن حج الاسلام ومن هنا
صرح الحلي والفاضل والشهيد فيما حكي عنهم بعدم الاجزاء على القول بكون الاولى عقوبة والثانية حجة الاسلام والله العالم وعلى كل حال فلو انكشف العدو ولم يكن
قد تحلل مضى في اتمام فاسده وقضاه واجبا وان كان الفاسد ندبا في القابل كما عرفت ثم ان فاته تحلل بعمرة وقضى واجبا وان كان ندبا وعليه بدنة
للافساد لا دم الفوات لما سمعته سابقا ولو فاته وكان العدو باقيا يمنعه عن العمرة فله التحلل من دون عدول الى العمرة تنزيلا لاطلاق النص والفتوى على العمرة المقدورة
وعليه دم التحلل كما كان عليه قبل الفوات للعموم وبدنة الافساد والقضاء على حسب ما عرفت لو صد فاسد جاز التحلل ايضا لاطلاق الادلة الذي لا فرق فيه بين
الافساد وعدمه ولا بين المتقدم والمتاخر كما عرفت سابقا وح فعليه بدنة للافساد والدم للتحلل والقضاء ان بقي محرما حتى فات تحلل بعمرة والله العالم **الفرع**
الخامس لو لم يندفع العدو الا بالقتال لم يجب سواء غلب على الظن السلامة والعطب بلا خلاف اجده فيه بل في ك الاتفاق عليه في الاول هو مقطوع به في كلام
الاصحاب ولعله للاصل السالم عن معارضة باب المقدمة الساقطة هنا باستلزامها حرجا ومشقة ونحوهما مما انتفط بمثله كما في غير المقام ولا فرق في ذلك بين المسلم
والكافر خلافا للشافعي في قول فاوجب القتال اذا كانوا كفارا ولم يزد عددهم على ضعف المسلمين لا دليل ضعفه في محكم الاعداء ان كانوا مسلمين فالاولى
ترك القتال الا ان يدعوه الامام او نائبه الى القتال فيجوز لانهم تعدوا على المسلمين بمنع الطريق فاشبهوا سائر قطاع الطريق وان كانوا مشركين لم يجب ايضا
قتالهم لانه انما يجب للدفع عن النفس والدعوة للاسلام واذا لم يجب فلا يجوز ايضا سواء كانوا قليلين او كثيرين والمسلمون اكثر او اقل مع انه قال في المسلمين
ان الاولى ترك قتالهم وهو مشعر بالجواز ومن هنا قال في ك الظاهر ارادته التحريم لانه انما علله باذن الامام في ذلك ضرورة كونه من الدفاع اذا كان
قد اراد السير في الطريق المباح فتعدوه من النهي عن المنكر ولذا صرح الفاضل والشهيد بالجواز في الكفار اذا ظن الظفر بهم بل عن بعضهم استحباب قتالهم لما فيه من
الجهاد وحصول النصر واتمام النسك ودفعهم عن منع السبيل واشكله في ك بمنع عدم توقف النهي المؤدي الى القتال والجرح على اذن الامام وقد اعترف به بما

وبان ذلك

وبان ذلك لو لم يتوقف الجواز على ظن الظفر بل هي جوزه كما هو الشرط فيه وايضا الحاقه بباب النهي عن المنكر يقتضي الى وجوبه لا الى جوازه بالمعنى الاخص وهم قد اتفقوا
على عدم الوجوب مط وبه ان اطلاق الادلة يقتضي عدم التوقف في نحو الفرض خصوصا بعد ما سمعته من كونه من الدفاع مع فرض ارادة السير ومنعهم بل هم من قطاع
الطريق الذين لا اشكال في جواز دفاعهم ولو اراد ظن السلامة من ظن الظفر وعدم الوجوب للمعارضة بما فيه من الخطر على النفس كما حررناه في نظير ذلك في كتاب
الحدود وعلى كل حال فلو ظن العطب او تساوي الاحتمالات فعن المنتهى ان ظاهرهم الاتفاق على عدم الجواز وهو ان تم كان الحجة والا امكن القول بالجواز مع تساوي
الاحتمالين لو بدا العدو بالقتال فان اضطر الى الدفاع وجب كان جهادا واجبا من غير حاجة الى اذن الامام بل في كشف اللثام هو كذلك ايضا مع ظن الظفر
والعلم بعدم المخاطرة وان لم يضطر الى الدفاع والا استحب وان كان لا يخلو من نظر ولقد اجاد ابو علي فيما حكي عنه بقوله ولو طمع المحرم في دفع من صده اذا كان
ظالما له بقتال او غيره كان ذلك مباحا له ولو اتى على نفس الذي صده سواء كان كافرا او ذميا او ظالما ولذا نفى الباس عنه في محكي المنتهى هذا وفي ك فان
لبس جنة للقتال ساترة للراس كالجوشن او مخيطة كالدرع لبسها للحرب كالمحرم لبسها للحر والبرد ولو قتل نفسا او اتلف مالا لم يضمن ولو قتل صيدا للكفار كان عليه
الجزاء ولا قيمة للكفار اذ لا حرمة لهم قلت ستسمع انشاء الله تمام الكلام في ذلك في الكفارات ولو طلب العدو مالا لم يجب بذله ان لم يكونوا مأمونين اجماعا
كما عن كره وهي قليلا كان او كثيرا بل عن ط ذلك ايضا وان امنوا بل عنه ايضا وعن كره وهي الكراهة مع كونهم مشركين لان فيه تقوية لهم وصغارا على المسلمين
وان كان قد يناقش بمنافاة ذلك لوجوب المقدمة ولعله لذا قال المص ولو قيل بوجوبه اذا كان غير مجحف كان حسنا ونحوه عن التحرير بل قد سمعت ما ذكره المص سابقا
من وجوب التحمل مع التمكن قبل التلبس بالحج فضلا عن الفرض المامور به باتمام الحج والعمرة ومن هنا قال في المدارك ولذا كان حقه التسوية بين المقامين او عكس الحكم
وان كان فيه ان الظاهر ارادته عدم الاجحاف من التمكن في السابق ضرورة كونه المناسب لسقوط باب المقدمة بقاعدة نفي العسر والحرج وغيرها وكانه يرجع اليه
ما عن كره من عدم وجوب بذله مع كثرته مطلقا بل عنه ايضا انه جعل بذله مكروها للمفسدة الكافر لما فيه من الصغار وتقوية الكفار وان كان فيه ما عرفت
مالم يرجع الى قاعدة نفي الحرج ونحوها والله العالم هذا كله في المصدود واما المحصور فهو اسم مفعول من احصره المرض اذا منعه من التصرف ويقال للمحبوس حصير بغير
همز فهو محصور ولكن عن الفراء جواز قيام كل منهما مقام الاخر ويؤيده استعمال الفقهاء لها هنا خلافا لما عن الزجاج والمبرد من اختصاص المحصر بالحبس
في غيره وكذا عن يونس قال اذا رد الرجل عن وجه يريده فقد احصر واذا حبس فقد حصر وعن ابي اسحق النحوي الرواية عن اهل اللغة ان يقال للذي منعه الخوف والمرض
احصر ويقال للمحبوس حصر وعن ابي عمرو الشيباني حصرني الشيء واحصرني اي حبسني وعن البيان والمجمع عن اهل البيت عليهم السلام ان المراد بالاية من احصر الخوف والمرض ولكن
بلوغ هدي الاول محله بمحه حيث صد وهدي الثاني وذبحه في الحرم وكذا عن ابن عباس انه عمم الاحصار في الاية الا انه وقال قال الكسائي والفراء وابو عبيدة وثعلب
اكثر اهل اللغة يقال احصره المرض لا غير وحصره العدو واحصره ايضا وكذا الشيخ في محكي تبيانه الا انه حكى هذه العبارة عن الفراء خاصة والامر في ذلك كله سهل بعد
التوسع في التعبير وعلى كل حال فهو الذي يمنعه المرض من الوصول الى مكة او عن الموقفين على حسب ما سمعته في المصدود فاذا تلبس هذا بالاحرام لحج او عمرة
تمتع او مفردة ثم احصر كان عليه ان يبعث ما ساقه ان كان قد ساق ولو لم يسق بعث هديا او ثمنه ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله وهو منى ان كان حاجا او مكة
ان كان معتمرا بلا خلاف اجده في تحلله بالهدي بل توقفه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الكتاب والسنة نعم ما سمعته من البحث في الاجزاء في التحلل بالهدي
المسوق للمصدود يجري هنا وكذا الكلام في اعتبار النية وعدمها وانما الخلاف في البعث وعدمه فالمحكي عن ابن بابويه والشيخ وابي الصلاح وبني حمزة والبراج
وادريس ما ذكره المص بل حكي غير واحد عليه الشهرة وهو كذلك نعم عن الاكثر تقييد مكة بفناء الكعبة وابن حمزة بالحزورة وعن الراوندي في فقه القران تخصيص
مكة بالعمرة المفردة وجعل منى محل التمتع بها كالحج خلافا للاسكافي فخيره بين الذبح حيث احصر والبعث وجعله اولى وسلار ففصل بين التطوع وحجة الاسلام
فني الاول يذبح الهدي حيث حصر وعن المفيد روايته مرسلا بل ظاهره العمل به لانه قال قال الصادق ع المحصور بالمرض ان كان ساق هديا اقام على احرامه
حتى يبلغ الهدي محله ثم يحل ولا يقرب النساء حتى يقضي المناسك من قابل هذا اذا كان في حجة الاسلام فاما حجة التطوع فانه ينحر هديه وقد حل مما كان احرم منه
فان شاء حج من قابل وان لم يشأ لا يجب عليه الحج وعن المقنع والمحصور والمضطر ينحران بدنتهما في المكان الذي يضطران فيه ورواه في الفقيه مرسلا عن الصادق ع
وعن الجعفي انه يذبح مكان الاحصار ما لم يكن ساق وهو خلاف ما فعله الحسين ع على احد الروايتين ان كان احرم ولكن ظاهر الاية والاخبار حجة على الجميع فما في
في الاول باحتمال كون معناه نحروا هديكم حيث حبستم كما هو المنقول من فعل النبي ص يدفعها ظاهر النصوص التي منها الخبر الطويل في حج الوداع المشتمل على احتجاجه
بالاية على عدم الاحلال حتى يبلغ محله يعني منى بل وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله ع الدال على الحكم في المسألة والمشعر بكون محل الهدي ما ذكرناه قال سالته
عن رجل احصر فبعث بالهدي قال يواعد اصحابه ميعادا ان كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك
وان كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول اصحابه مكة والساعة التي يعدهم فيها فاذا كان تلك الساعة قصر واحل وان كان مرض في الطريق بعدما يخرج فاراد
الرجوع رجع الى اهله ونحر بدنة او اقام مكانه حتى يبرأ اذا كان في عمرة فاذا برئ فعليه العمرة واجبة وان كان عليه الحج رجع او اقام ففاته الحج فان عليه الحج
من قابل فان الحسين بن علي ع خرج معتمرا فمرض في الطريق فبلغ عليا ع ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه فادركه بالسقيا وهو مريض بها فقال يا بني ما تشتكي
قال اشتكي راسي فدعا علي ع ببدنة فنحرها وحلق راسه ورده الى المدينة فلما برئ من وجعه اعتمر قلت رايت حين برئ من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة احل له النساء
قال لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة قلت فما بال رسول الله ص حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان
النبي ص مصدودا والحسين ع محصورا وخبر زرارة عن ابي جعفر ع اذا احصر بعث بهديه الحديث وخبره الاخر عن ابي عبد الله ع اذا احصر الرجل فبعث بهديه
الحديث وخبره الاخر عن ابي عبد الله ع اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه راسه الحديث وخبر رفاعة عنه ايضا سألته عن رجل ساق الهدي ثم احصر قال يبعث بهديه
قلت هل يستمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه وصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع ورفاعة عن ابي عبد الله ع انهما قالا القارن يحصر وقد قال واشترط

المراد باتيانه لغنا اتيانه ايا هو بعد الطواف والسعي وفيه انه خلاف صريح الخبر كما اعترف به في الحدائق لكن قال اللهم الا ان يحمل اتيانه لنسائه على الخطاء والجهل بنوهم حلهن له بالمواعدة كما في سائر محرمات الاحرام ويكون قوله ليس عليه شيء يعني من حيث الجهل فانه معذور كما في غير موضع من احكام الحج وانه بعد العلم بذلك فليمسك الا ان عن النساء اذا بعث فيه بعد لا غضاعما في عوائه من معذورية الجاهل مطلقا في الحج من غير فرق بين الكفارة وغيرها انه ايضا خلاف ظاهر ولعل الاولى حمله على عمرة التمتع التي قد عرفت ان الاقوى عدم احتياج حل النساء فيها الى الطواف كما سمعت الكلام فيه مفصلا والله العالم ولو بعث هديه ثم زال العارض قبل التحلل لحق باصحابه في العمرة المفردة مطلقا وفي الحج ان لم يفت لزوال العذر واختصاصه حلالا لرخ في الاتيان بالمناسك المامور باتمامها فان كان حاجا وادرك احد الموقفين في وقته على وجه يصح حجه كما عرفته سابقا فقد ادرك الحج والا تحلل بعمرة مفردة كما هو فرض كل من فاته الحج وان كان ندبا بحوا وعليه في القابل قضاء الواجب المستقر او المستمر ويستحب قضاء الندب بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل ولا اشكال ضرورة كونه محرما صاح باحد النسكين الذين يجب عليه اتمامهما مع التمكن كما هو الفرض مضافا الى صحيح زرارة عن ابي جعفر ع اذا احصر بعث بهديه فاذا افاق ووجد من نفسه خفة فليمض ان ظن انه يدرك الناس فان قدم مكة قبل ان ينحر الهدي فليقم على احرامه حتى يفرغ من جميع المناسك وينحر هديه ولا شيء عليه وان قدم مكة وقد نحر هديه فان عليه الحج من قابل او العمرة قلت فان مات وهو محرم قبل ان ينتهي الى مكة قال يحج عنه ان كان حجة الاسلام ويعتمر انما هو شيء عليه الظاهر ان قوله من قابل قيد للحج خاصة دون العمرة وانما الحج من قابل اذا نحر هديه وفات وقت مناسكه وقوله ع او العمرة يعني ان كان احرامه للعمرة نعم بناء على ما عن بعض النسخ من العطف بالواو لا بد من ارادة عمرة التحلل ويكون صريحا في اعتبارها وان وقع الذبح كما هو مقتضى اطلاق الاصحاب بل والاطلاق ما دل على ان ذلك حكم من فاته الحج لكن في من بعد ان قرب لك قال وجهان اعتبار الحالة البعث وحالة التحلل يعني انه في حالة البعث كان عليه بحرمه وفيه انه لم يات بنية التحلل ولا التقصير والاصل ح بقضى البقاء على الاحرام خصوصا بعد عدم مقتضى التحلل سلوغ الهدي محله بحيث يشمل الفرض اذ غايته الاطلاق المنساق بحكم التبادر الى غيره فيبقى ح عموم حكم من فاته الحج وهو التحلل بالعمرة بحاله والله العالم ولو علم الفوات وفات بعد البعث وزوال العذر قبل التقصير لاحوط والاقوى وجوب المضي الى مكة للتحلل بعمرة لما عرفت من ان ذلك حكم من فاته الحج اذا امكنه العمرة ولان سبب التحلل منحصر في اداء المناسك والحصر والصد لكن في ح الاشكال في ذلك ولعله مما عرفت ومن ان ايجاب ذلك عليه يجمع عليه التكليفين اللذين احدهما عوض عن الاخر مع ان العدول خلاف الاصل والاصل البراءة ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه من انه لا عموم يقتضي التحليل ببلوغ الهدي على وجه يشمل الفرض ونحوه فالاصل بقاؤه على الاحرام حتى ياتي بالعمرة والله العالم هذا كله في الحاج واما المعتمر مفردة فلا خلاف ولا اشكال في مساواته له في الاحكام بل قد سمعت النص المشتمل على العمرة نعم اذا تحلل يقضي عمرته اي يتداركها وجوبا مع استقرارها او استمرارها والا فندبا عند زوال العذر من غير تربص زمان كما في القواعد بناء على القول الى كما عن س وغيرها او على بطلان ما احصر فيه فلا توالي بين عمرتين واحتمال اعتبار مضي الزمان بين الاحرامين كالعمرتين لا دليل عليه لكن قيل والقائل الشيخ في محكي ية وط وبنو حمزة والبراج وادريس يقضيها في الشهر الداخل بناء على اشتراط فصل شهر بين عمرتين على معنى ان لكل شهر عمرة بل في لك ظاهر الاصحاب ان الخلاف هنا كالخلاف في اصل مسئلة الزمان الذي يجب كونه بين عمرتين قال في س لمعتمر افراد ان يقضي عمرته في زمان يصح فيه الاعتمار ثانيا مبني على الخلاف ولكن قد عرفت ان كان الفرق بين المقام وغيره كما يومي اليه اطلاق المص في نفع العشاعنه زوال العذر مع اشتراطه فيه مضي الشهر بين العمرتين والله العالم والقارن اذا احصر فتحلل لم يحج في القابل الا قارنا وفاقا للمحكي عن ية وط ويب والمهذب والجامع بل الاكثر بل الشيخ لصحيحي محمد بن مسلم ورفاعة عن الصادقين ع انهما قالا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه قلنا هل يتمتع في قابل قال لا ولكن يدخل بمثل ما خرج منه وخبر رفاعة عن ابي عبد الله ع قال قلت رجل ساق الهدي ثم احصر قال يبعث بهديه قلت هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه ما في كشف اللثام من احتمال ان فرضه القران قال وكذا كلام الشيخ والقاضي وصاحب الجامع لا قرينة عليه كاحتمال حمل النصوص المزبورة على السنة لعدم وجوب قضاء الاصل فضلا عن الكيفية وفيه ان غاية ذلك عدم الوجوب النفسي الذي لا يلزم منه نفي الوجوب الشرطي التعبدي بمعنى انه لا يجب عليه القضاء ولكن ان قضى فليقضه مماثلا وهذا الوجوب اقرب الى الحقيقة من الاستحباب والتقييد السابقين على انه لا يتم في الواجب التخييري فان المتجه على ما ذكرناه من العمل بالنصوص تعين الفرد المزبور عليه بخلافه على القول الاخر الذي مرجعه الى عدم تعين القران عليه بالدخول فيه بل ان كان قبله مخيرا بينه وبين غيره فهو الان مخير وان كان احدهما متعينا عليه تعين ان كان المتعين عليه التمتع وانما كان قرن للضرورة اتى بالتمتع و الاصل في هذا القول ابن ادريس في المحكي من سرائره قال شيخنا ابو جعفر في نهايته المحصور ان كان قد احصر وقد احرم بالحج قارنا فليس له ان يحج في المستقبل متمتعا بل يدخل بمثل ما خرج منه قال محمد بن ادريس ليس على ما قاله دليل من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع بل الاصل براءة الذمة وبما شاء يحرم في المستقبل يتمتع وان زاد في تفصيل ما اجمله قال وقيل لو احصر القارن حج في القابل قارنا وهو على الافضل الا ان يكون القران متعينا عليه بوجه نحوه الفاضل وغيره والى ذلك اشار المص بقوله وقيل ياتي بما كان واجبا ولكن لم اجد لهم دليلا على ذلك سوى الاستصحاب المقطوع بظاهر النصوص المزبورة الذي لا قرينة على تقييده او على ارادة الندب منه بل ينبغي القطع بعدم ارادة من اطلاق الحلي ما يشمل صورة التعيين التي مقتضى الاصول والنصوص والفتاوى وجوب مراعاته بل لم يحك الخلاف في ذلك الا ما توهم من اطلاق الحلي الممكن تنزيله على التفصيل المزبور والا كان مقطوعا بفساده وبذلك يظهر لك ان الاصول مع كونه احوط اقوى نعم قد يشك فيمن فرضه التمتع وقرن للضرورة ثم صد او احصر ثم تحلل لا انسياق النصوص المزبورة الى خلافه فيبقى على مقتضى والله العالم ثم ان مفروض المتن وغيره بل والنصوص هو خصوص من حج قارنا الا ان بعض الاصحاب كما قيل عمم وجعل فرض المسئلة اعم فان تم الاجماع على ذلك والا فالمتجه الرجوع الى التفصيل المزبور الموافق للاصول السالمة هنا عن المعارض اللهم الا ان يتوهم ظهور ارادة المماثلة منها وان كان المورد القران بل لعله في خبر رفاعة منها لا يخصص الوارد ومن هنا كان الاحتياط تركه وان كان الاول اقوى ان كان ندبا حج بما شاء من انواعه وان كان الاتيان بمثل

ماخرج منه افضل والله العالم وروي عن الصادق ع بعدة طرق منها الصحيح وغيره ان باعث الهدي تطوعا يواعد اصحابه وقتا لذبحه او نحره ثم يجتنب ما يجتنبه المحرم فاذا كان وقت المواعدة احل ولكن هذا لا يلبي قال معوية بن عمار في الصحيح سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يبعث بالهدي تطوعا وليس بواجب قال يواعد اصحابه يوما يقلدونه فاذا كان تلك الساعة اجتنب ما يجتنبه المحرم الى يوم النحر فاذا كان يوم النحر اجزاء عنه فان رسول الله ص حين صده المشركون يوم الحديبية نحر واحل ورجع الى المدينة وقال الحلبي في الصحيح ايضا سالت ابا عبد الله ع عن رجل بعث بهديه مع قوم سياق وواعدهم يوما يقلدون فيه هديهم ويحرمون فقال يحرم عليه ما يحرم على المحرم في اليوم الذي واعدهم فيه حتى يبلغ الهدي محله قلت رايت ان اختلفوا عليه في الميعاد وابطؤا في المسير وهو يحتاج الى ان يحل في اليوم الذي واعدهم فيه قال ليس عليه جناح ان يحل في اليوم الذي واعدهم فيه وقال هرون بن خارجة ان ابا مراد بعث ببدنة وامر الذي بعث بها معه ان يقلد ويشعر في يوم كذا وكذا فقلت له انه لا ينبغي ان تلبس الثياب فبعثني الى ابي عبد الله ع وهو بالحيرة فقلت ان ابا مراد فعل كذا وكذا وانه لا يستطيع ان يدع الثياب لمكان ابي جعفر فقال مره ان يلبس الثياب ولينحر بقرة يوم النحر عن لبسه الثياب وقال ابن مسكان في الصحيح ايضا عن ابي عبد الله ع ان ابن عباس وعليا ع كانا يبعثان بهديهما من المدينة ثم يتجردان وان بعثا به من افق من الافاق واعدا اصحابهما بتقليدهما واشعارهما يوما معلوما ثم يمسكان يومئذ الى يوم النحر عن كل ما يمسك عنه المحرم ويجتنبان كل ما يجتنبه المحرم الا انه لا يلبي الا من كان حاجا او معتمرا وخبر ابي الصباح الكناني سالت ابا عبد الله ع عن رجل بعث بهدي مع قوم وواعدهم يوما يقلدون فيه هديهم ويحرمون فيه فقال يحرم عليه ما يحرم على المحرم في اليوم الذي واعدهم فيه حتى يبلغ الهدي محله فقلت ارايت ان اختلفوا في ميعادهم وابطؤا في السير عليه جناح في اليوم الذي واعدهم قال لا ويحل في اليوم الذي واعدهم بل عن الشيخ رواية صحيحا عن الحلبي وخبر سلمة عنه ايضا ان عليا ع كان يبعث بهديه ثم يمسك عما يمسك عنه المحرم غير انه لا يلبي ويواعدهم يوما يحرون فيه فيحل ومن الغريب بعد هذه النصوص المزبورة المروية في كتب المشايخ الثلثة وعمل الشيخ والقاضي بها بل في الخ نسبته للعامة الى الاكثر وغيره الى المش وتعاضدها رد ابن ادريس لها قائلا انها اخبار احاد لا يلتفت اليها ولا يعرج عليها وهذه امور شرعية يحتاج مثبتها ومدعيها الى ادلة شرعية ولا دلالة من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع فاصحابنا لا يوردون هذا في كتبهم ولا يودعونه في تصانيفهم وانما اورده شيخنا ابو جعفر الطوسي في كتابيه ايرادا لا اعتقادا لان الكتاب المذكور كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر كرارا ما يورد فيه اشياء غير معمول عليها والاصل براءة الذمة من التكاليف الشرعية ورده في الخ بان هذه الاخبار ظاهرة مشهورة صحيحة السند عمل بها اكثر العلماء فكيف يجعل ذلك شاذا من غير دليل وهل هذا الا جهل منه بمواقع الادلة ومدارك الاحكام الشرعية وتبعه على ذلك غير واحد واغرب منه احتمال بعض متاخري المتاخرين ان هذه النصوص عدا صحيح ابن خارجة منها في الصدد وا المحصور في الصحيح الاول منها المشتمل على الارسال تطوعا قال العبوله التنزيل على ما يوافق التعليل في ذيله بان رسول الله الخ ويلائمه من الاختصاص بالمصدود ولا كلام في الحكم فيه ولا في المحصور بل قال ايضا منكرا على من نسب العمل بذلك الى الكليني والصدوق ان ذلك مبني على ظهور الاخبار عنده في محل البحث وهو محل نظر اذ هو كما ترى فانه لم ينكر ابن ادريس لا لها على الخ وانما منعه من العمل بها اصالة المعلوم بطلانه وبه نفى اكثر الاحكام الشرعية ورجح القاسدة انها اخبار احاد وان تعاضدت وتعددت في حكم تعبدي يتسامح في مثله مع انه لا يعمل باحكام واجبة ومحرمة بورود بعض النصوص عنهم مع خروجها عن الاحاد بانها اضعف نحوه من القرائن التي هي اضعف مما في المقام بوجوه فما ادري ما الذي يقع في نفسه بعد معلومية حرمة التشهي والموضوع الاحكام الشرعية وعلى كل حال فلا اشكال عن العمل بها بل عن ظ الشيخ والقاضي وجوب التكفير لو فعل ما يحرم على المحرم لما سمعته من الامر في صحيح هرون بذبح البقرة للبس نفسه المومي الى التكفير في سائر المحرمات بل هو المنساق من التصريح في تحو اجتناب ما يجتنبه المحرم لكن قال المص وتبعه الفاضل وغيره ولو اتى بما يحرم على المحرم كفر استحبابا ولعله للاصل واختصاص الصحيح المزبور بالبقرة للبس نفسه مع انهم لا يقولون بها في كفارته غيره من الاحرام الحقيقي ولا يشكل ذلك بانه لا ح على الندب الذي كره اذ يمكن ان يكون وجهه بعد التسامح الخروج عن شبهة الخلاف لا ان ذلك كما ترى مضافا الى ان الاستحباب المزبور ان كان لعدم وجوب ما يجب على المحرم كما صرح به ثاني الشهيدين وحكم بالكراهة الشديدة كانت النصوص المزبورة صريحة في خلافه والتصرف فيها بلا قرينة مناف للقواعد الشرعية وان كان مع القول بوجوبه ما يجب على المحرم عليه ففيه ان المنساق من الوجوب المزبور جريان حكم المحرم عليه من الكفارة ونحوها ولذا لم يستثن في بعضها الا التلبية فلا ريب في ان الاحوط ان لم يكن اقوى اعتبار كفارات الاحرام نعم ينبغي اختصاص مورد المسئلة بيعث الهدي نفسه لا ثمنه لان هذه الكيفية المتلقاة من الشارع ومن فعل امير المؤمنين ع الذي يجب التاسي به خلافا لثاني الشهيدين فساوى بينهما لما في المرسل في الفقيه عن الصادق ع ما يمنع احدكم ان يحج كل سنة فقيل لا يبلغ ذلك اموالنا فقال اما يقدر احدكم اذا خرج اخوه ان يبعث معه بثمن اضحية ويامره ان يطوف عنه اسبوعا بالبيت ويذبح عنه فاذا كان يوم عرفة لبس ثيابه وتهيا واتى المسجد ولا يزال في الدعاء حتى تغرب الشمس وفيه ان اقصاه كون ذلك صورة اخرى غير الصورة السابقة كما اعترف به غير واحد لعدم ذكر المواعدة فيه ولا اشعار الهدي ولا اجتناب ما يجتنبه المحرم والثياب المامور بها في يوم عرفة الثياب التي تلبس يوم الجمعة والعيد احتمال نقيبة النصوص الاولى به بالنسبة الى هذا الحكم فرع اتحاد الموضوع وقد عرفت انه مختلف فيهما فتلك بالهدي وفي هذا الثمن واحدهما غير الاخر ومن هنا جعله غير واحد كيفية اخرى لا باس به بعد التسامح في ادلة السنن ثم ان اطلاق النصوص المزبورة يقتضي التخيير بين النعم الثلثة نعم ينبغي احراز الشرائط التي من السن وغيره وان كان الهدي البعيد لا يصل منه الا البدن التي قد سمعت هذا ابي مراد لها ولعل المنساق من المواعدة في النصوص التقدير التخميني لبلوغ الميقات الذي يحرمون منه ويشعرون ويقلدون ولكن في لك لا فرق في يوم المواعدة باشعاره وتقليده بين كونه وقت احرامهم وغيره لاطلاق النص ولا بين كونه بعد تلبسهم بالحج او قبله ولا بين كون الزمان الذي بينه وبين يوم النحر طويلا او قصيرا للاطلاق في ذلك كله ينبغي ان يكون قبل زوال عرفة ليهيا للتمتع بعرفة ولو كان بعدها فالظاهر الاجزاء ويمكن استفادته من قوله في الخبر السابق فاذا كان يوم عرفة لبس ثيابه فان الثياب عرفا شاملة للمخيط ويمكن ان يريد بها ثياب الاحرام وهو الاولى ولا يخفى عليك ما فيه خصوصا ما ذكره اخيرا فانه مبني على ادراج المرسلة في روايات المسئلة وقد عرفت

ما فيه وكذا ما فيها ايضا من انه لو اقتصر على مواعدتهم لذبحه او نحره من غير اشعار ولا تقليد نعم تتادى الوظيفة به وجد لعدم ذكره في الخبر السابق وان ذكر في غيره من الاخبار وعبارة المص هنا تدل عليه فانه اقتصر على ذكر المواعدة للذبح وعلى هذا يكون سقوط احكام الاحرام من التجرد من المخيط وغيره ويمكن الاجزاء بالتجرد متى شاء قبل وقت المواعدة للذبح ولو لحظة والموجود في الفتاوى الاحرام عند المواعدة بالتقليد قلت هو المساق من النصوص بل هو صريح صحيح هرون بن خارجة الذي يجب الاقتصار على ما فيه من الكيفية التي هي المتيقن ثبوتها من الادلة بل هو مقتضى الجمع بينها وبين اطلاق غيرها من النصوص الذي تدع فيه خروج المرسل عنها والله العالم بل من الصحيح المزبور يستفاد لبس ثوبي الاحرام واجتنابه ما يجتنبه المحرم الى وقت المواعدة بالذبح فما في ك من احتمال الاجتزاء باجتناب تروك الاحرام من غير ان يلبس ثوبيه لان ذلك هو مدلول النصوص وتظهر الفائدة فيما لو اقتصر على ستر العورة او جلس في بيته عاريا ونحو ذلك اما الثياب المخيطة فلا بد من نزعها وكذا كشف الراس ونحوه لا يخفى عليك ما فيه خصوصا بعد ملاحظة الاستيناس في النصوص والفتاوى بل الظاهر اعتبار النية في هذه العبادة وانكان هي الداعي عندنا واما مصرفه فلا ريب في سقوط الاكل منه فيه ففي ك هنا بعد ان ذكر مصرفه الفقراء والمساكين بتلك البقعة قال ويمكن اعتبار الاهداء والصدقة لامكانها والاكتفاء بالذبح خاصة لعدم القران غير الواجب بشيء وشبهه لاصالة البراءة مما زاد على الذبح والنصوص والفتاوى خالية من بيان مصرفه وزمانه ومكانه قلت لعل الاخير هو المتجه عملا باطلاق النصوص كما ان مقتضاه في الزمان يوم النحر المصرح به في النصوص المساق منها كون مكانه منى كما انك قد سمعت التصريح من بعضهم بعدم الباس مع التخلف في الميقات نحو ما سمعته في المحصور والله العالم

المقصد الثاني في احكام الصيد المحرم على المحرم وفي الحرم والمحلل له وجملة مما يتعلق به من احكام الكفارات فنقول الصيد هو الحيوان الممتنع حلالا او حراما كما في عد مع زيادة بالاصالة التي يمكن ارادة المص لها ايضا ولو بدعوى انسياقها من اطلاق الممتنع فلا يرد حينئذ دخول ما توحش من الاهلي وامتنع كالابل والبقر ونحوهما مما قلنا انه اجماعا محكيا في ك وغيرها بل محصلا ولا خروج ما استانس من الحيوان البري كالظبي ونحوه مما لا يجوز قتله اجماعا محكيا في ك وغيرها بل محصلا بل عن الراوندي دعوى الكتب فيه سمعت من مذهبنا مشعرا بالاجماع عليه ما عن ط وكره من الاتفاق على عدم حرمة قتل الذئب والفهد والنمر لا ينافي دخولها في اسم الصيد ان حلت كما انه لا ينافيه ايضا انتصاف المص على حرمة الثعلب والارنب والضب واليربوع والقنفذ والزنبور من غير الماكول اذ اقصاه ان ما عداها ما صيد حلال لا انها ليست بصيد فيكون تخصيصا لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم كما عساه يشهد له ما نسب الى امير المؤمنين ع من قوله صيد الملوك ثعالب وارانب واذا ركبت فصيدي الابطال وقول العرب سيد الصيد الاسد وقول شاعرهم ليث تردى زبية فاصطيدا مضافا الى خبر يزيد الشحام عن ابي عبد الله ع في تفسير قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه قال ان رجلا انطلق وهو محرم فاخذ ثعلبا فجعل يقرب النار الى وجهه وجعل الثعلب يصيح ويحدث من استه وجعل اصحابه ينهونه عما يصنع ثم ارسله بعد ذلك فبينما الرجل نائم اذ جاءته حية فدخلت في فيه فلم تدعه حتى جعل يحدث كما احدث الثعلب ثم خلت عنه ولا قائل بالفرق ولعله لذا عد الحلبي فيما حكي عنه ما يجتنبه المحرم الصيد الا ما لا ضرر عليه وقتل شيء من الحيوان عدا الحية والعقرب والفارة والغراب ما لم يخف شيئا منه ولكن مع ذلك قيل والقائل الشيخ في محكي ط بل عن بعض نسبته الى الاكثر بل اختاره المص في فع يشترط ان يكون حلالا ولا ينافيه ايجاب الكفارة في الثعلب والارنب والقنفذ واليربوع والضب لامكان كون ذلك لخصوص نصوصها لا لانها صيد بل قد يشهد له ان المتبادر من قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اكله ولا اختصاص لحرمته بالمحرم منه بالمحرم وكذا قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المحرمات ليس كذلك مع الحل والبراءة بل لا ينكر ظهور سياق الاية الاخيرة في التلازم بين حرمة قتل الصيد ولزوم الكفارة وانه مسبب عنها وكذا ظاهر الاخبار الكثيرة المعتبرة كالصحيح لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه الفداء لمن تعمده وفي الاخر المحرم لا يدل على الصيد فان دل فعليه الفداء وهذا التلازم لا يتم الا على تقدير تخصيص الصيد بالمحلل منه فانه الذي وقع الاجماع نصا وفتوى على التلازم فيه كليا دون غيره فلم يثبت التلازم كك بل صرح الشيخ في محكي ط بانه لا خلاف بين العلماء في عدم وجوب الجزاء في قتل الحية والعقرب والفارة والغراب والحداة والكلب والذئب وانه لا يجب الجزاء عندنا في الجوارح من الطير كالبازي والصقر والشاهين والعقاب ونحو ذلك والسباع من البهائم كالاسد والنمر والفهد وغير ذلك وقال في قتل المتولد بين ما يجب الجزاء فيه وما لا يجب فيه ذلك كالسبع وهو المتولد بين الضبع والذئب والمتولد بين الحمار الاهلي وحمار الوحش يجب الجزاء فيه عند من خالفنا ولا نص لاصحابنا فيه فالاولى ان نقول لا جزاء فيه لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة انتهى فلو كان صيد هذه الانواع المحرمة محرما للزم فيه الفداء بمقتضى ما مر من التلازم الظاهر من الاية والاخبار والتالي باطل لما عرفت من الاجماع فتعين ان المراد بالصيد المحرم عليه انما هو المحلل منه دون المحرم والا للزم اما الفداء فيه مطلقا وهو خلاف الاجماع كما مضى او رفع اليد عن التلازم بين الامرين الظاهر من الاية والاخبار كما قدمنا ولا سبيل اليه ايضا فان تخصيص الصيد فيهما بالمحلل اولى من رفع اليد عن التلازم المستفاد منهما سيما ان التخصيص ولو في الجملة لو عم الصيد لازم ايضا قطعا والخبر المتقدم في تفسير الاية المشتمل على الثعلب ضعيف واشعار عبارة الراوندي بالاجماع موهون بما عرفت من الحكاية عن الاكثر على التخصيص بالحلال فلا مسرح لدعوى العموم في الصيد لكن قد يناقش في ذلك كله بانه لا ينافي العموم في مفهوم الصيد لغة وعرفا بعد تسليم كون المساق من الكتاب خصوصا الاية الاخيرة ارادة خصوص الماكول منه اذ قصاراه ثبوت الجزاء له على الاطلاق بخلاف غيره فانه يتوقف على الدليل وان كان اصطياده محرما على المحرم لاندراجه في مفهوم الصيد المحرم عليه بغير الاية من معقد اجماع ونحوه كما انه بعد تسليم عدم اندراجه في الصيد يمكن الاستناد في حرمته الى نحو قول الصادق ع في صحيح معوية الذي عبر بمضمونه في المقنعة اذا احرمت فاتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة فاما الفارة فانها توهي السقاء وتحرق اهل البيت واما العقرب فان نبي الله مد يده الى الحجر فلسعته عقرب فقال لعنك الله لا برا تدعين ولا فاجرا والحية اذا ارادتك فاقتلها وان لم تردك فلا تردها والكلب العقور والسبع اذا ارادك فاقتلهما فان لم يريداك فلا تردهما والاسود الغدر فاقتله على كل حال وارم الحداة والغراب رميا عن ظهر بعيرك وفي صحيح حريز كلما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله ولو لم يردك فلا تردده وفي خبر محمد بن الفضيل سئل ابا الحسن ع عن المحرم وما يقتل من الدواب فقال يقتل الاسود والافعى والفارة والعقرب وكل حية وان ارادك السبع فاقتله

وان لم

وان لم يردك فلا تقتله والكلب العقور اذا ارادك فاقتله ولا باس للمحرم ان يرمي الحداة وفي خبر حنان بن سدير عن ابي جعفر ع الذي رواه مع سابقه في الفقيه قال امر رسول الله ص بقتل الفارة في الحرم والافعى والعقرب والغراب الابقع ترميه فان اصبته فابعده الله وكان يسمي الفارة الفويسقة وقال انها توهي السقاء وتضرم البيت على اهله وفي حسن الحلبي تقتل في الحرم والاحرام الافعى والاسود الغدر وكل حية سوء والعقرب والفارة وهي الفويسقة وترجم الغراب والحداة رجما فان عرض لك اللصوص امتنعت منهم وحسن ابن العلاء عن الصادق ع ايضا يقتل المحرم الاسود الغدر والافعى والعقرب والفارة فان رسول الله سماها الفاسقة والفويسقة ويقذف الغراب وقال اقتل كل واحد منهن يريدك وخبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي ع يقتل المحرم ما عدا عليه من سبع وغيره ويقتل الزنبور والعقرب والحية والنسر والذئب والاسد وما خاف ان يعدو عليه من السباع والكلب العقور ومرسل المقنعة قال سئل عن قتل الذئب والاسد فقال لا باس بقتلهما للمحرم اذا اراده وكل شيء اراده من السباع والهوام فلا حرج عليه في قتله وخبر غياث ابن ابراهيم عن الصادق ع يقتل المحرم الزنبور والنسر والاسود الغدر والذئب وما خاف ان يعدو عليه قال الكلب العقور هو الذئب الى غير ذلك مما فيهم ولو من جهة الترخيص فيها دون غيرها بل بما استدل به بقوله في خبر عمر بن يزيد واجتنب في احرامك صيد البر كله وقوله في حسن الحلبي وصحيحه لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم على تناول الصيد للمحرم وان كان لا يخفى ما فيه من نظر كالاستدلال بما ورد من النصوص في الكفارات لانواع المحرمات كالثعلب والارنب كما ستعرفه انشاء الله نعم قد يشهد له بما ذكرناه في كتاب الصيد من احتمال جريان حكمه بالكلب وبالالة الجمادية في الممتنع من غير الماكول على معنى استفادة التذكية به من الخبر عن الليث كما عساه يشهد له موثق سماعة سالته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده مضافا الى عدم اختصاص منفعة الصيد بالاكل خاصة ضرورة امكان ارادة الانتفاع بجلده ونحوه فلاحظ وتامل هذا وقد سمعت ما عن الحلبي وفي محكي ية انه لا يجوز له قتل شيء من الدواب ثم استثنى ما يخافه على نفسه كالسباع والهوام والحيات والعقارب ونحوه ثم وفي محكي ية انه لا كفارة في جوارح الطير والسباع ضالتها الا الاسد فعليه كبش على ما رواه بعض اصحابنا وفي محكي ئب لا باس بقتله جميع ما يخافه من السباع والهوام من الحيات والعقارب وغيرها ولا يلزمه شيء ولا يقتل شيئا من ذلك اذا لم يرده قلت قد سمعت بعض النصوص الدالة على ذلك الذي يحمل عليه اطلاق الرخصة في غيره ويأتي منها في جوارح الطير بعض الكلام انشاء الله وفي محكي ط الحيوان على ضربين ماكول وغير ماكول فالماكول على ضربين انسي ووحشي فالانسي هو النعم من الابل والبقر والغنم فلا يجب الجزاء بقتل شيء منه والوحشي هو الصيود الماكولة مثل الغزلان وحمر الوحش وبقر الوحش وغير ذلك فيجب الجزاء في جميع ذلك على ما نبينه بلا خلاف والثاني غير ماكول فعلى ثلثة اضرب احدها لا جزاء فيه بالاتفاق وذلك مثل الحية والعقرب والفارة والغراب والحداة والكلب والذئب والثاني يجب فيه الجزاء عند من خالفنا ولا نص لاصحابنا فيه والاولى ان نقول لا جزاء فيه لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة وذلك مثل المتولد بين ما يجب الجزاء فيه وما لا يجب فيه ذلك كالسمع وهو المتولد بين الضبع والذئب والمتولد بين الحمار الاهلي وحمار الوحش والضرب الثالث مختلف فيه وهو الجوارح من الطير كالبازي والصقر والشاهين والعقاب ونحو ذلك والسباع من البهائم كالاسد والنمر والفهد وغير ذلك فلا يجب الجزاء عندنا في شيء منه وقد روي ان في الاسد خاصة كبشا ويجوز للمحرم قتل جميع المؤذيات كالذئب والكلب العقور والفار والعقارب والحيات وما اشبه ذلك ولا جزاء عليه وله ان يقتل صغار السباع وان لم يكن محذورا منها ويجوز له قتل الزنابير والبراغيث والقمل الا انه اذا قتل القمل على بدنه لا شيء عليه وان ازاله عن جسمه فعليه الفداء والاولى ان لا يعرض له ما لم يؤذه ثم ذكر ان من قتل زنبورا او زنابير خطاء لا شيء عليه فان قتل عمدا تصدق بما استطاع وذكر ايضا ان من اصاب ثعلبا او ارنبا فكمن اصاب ظبيا وان اصاب يربوعا او قنفذا او ضبا او شبهه كان عليه جدي قلت ستعرف انشاء الله تفصيل الكلام في ذلك كله وفي محكي ير والصيد حلال اللحم وحرامه فالحرام اللحم مؤذ وغير مؤذ فالمؤذي لا يلزم بقتله شيء سوى الاسد اذا لم يرده فان قتله ولم يرده لزمه كبش وغير المؤذي جارحة وغير جارحة فالجارحة جائز صيدها وبيعها في الحرم واخراجها منه وغير الجارحة يحرم صيدها ويلزم بالجناية عليها الكفارة والحلال اللحم صيد بحر ولا حرج فيه بوجه وصيد بر وخطاؤه في حكم العمد في الكفارة وفي س انما الصيد الحيوان المحلل الا ان يكون اسدا او ثعلبا او ارنبا او ضبا او قنفذا او يربوعا الممتنع بالاصالة البري فلا يحرم قتل الضبع والنمر والصقر وشبهها والفارة والحية ولا رمي الحداة والغراب عن البعير ولا الحيوان الاهلي ولو صار وحشيا ولا الدجاج وان كان حبشيا ولا يحل الممتنع لصيرورته انسيا ولا يخفى عليك الموافق من هذه الكلمات لما ذكرناه والمخالف وستسمع انشاء الله تمام الكلام والله الموفق والهادي ومن هنا كان النظر فيه يشتمل على فصول الاول الصيد قسمان فالاول ما لا يتعلق به كفارة لكونه جائزا كصيد البحر المعلوم جوازه كتابا وسنة واجماعا بل هو كذلك بين المسلمين كما عن المنتهى نقلا عن المؤمنين وهو ما يبيض ويفرخ بضم حرف المضارعة وكسر العين او فتح الفاء وتشديد الراء في الماء معا وبحكم ذلك المتولد كما تقدم الكلام فيه مفصلا ومن المعلوم ان ذلك ميزان لما يعيش فيهما اما ما لا يعيش الا في احدهما فهو من صيده من غير اشكال ومثله في الجواز عندنا الدجاج الحبشي المسمى بالسندي والغرغر وفي ك قيل انه طائر اغبر اللون في قدر الدجاج الاهلي اصله من البحر بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه مستفيض كالنصوص منها صحيح معوية سالت ابا عبد الله ع عن الدجاج الحبشي فقال ليس من الصيد انما الطير ما طار بين السماء والارض وصف ومنها صحيح جميل ومحمد بن مسلم قالا سئل ابو عبد الله ع عن الدجاج السندي يخرج به من الحرم فقال نعم لانها لا تستقل بالطيران الى غير ذلك من النصوص العامة لانها كل ما لا يصف والخاصة بالدجاج الحبشي بل منها يستفاد انه ليس بصيد لعدم امتناعه خلافا للمحكي عن الشافعي فحرمه قال لانه وحشي يمتنع بالطيران وانكان ربما يالف البيوت وهو الدجاج البري قريب من الاهلي في الشكل في اللون يسكن في الغالب سواحل البحر وهو كثير ببلاد المغرب بادي مواضع الطرفاء ويبيض فيها ويخرج فراخه كيسة كانها تلتقط الحب من ساعتها كفراخ الدجاج الاهلي ولا يخفى عليك ما فيه بعد ما سمعته عن الصادقين ع وعن الازهري كانت بنو اسرائيل من اهل تهامة من اعتى الناس على الله تعالى فقالوا قولا لم يقله احد فعاقبهم الله بعقوبة ترونها الان باعينكم جعل رجالهم القردة وبرهم الذرة وكلابهم الاسود ورمانهم الحنظل وعنبهم الاراك وجوزهم السرو ودجاجهم الغرغر وهو دجاج الحبش لا ينتفع بلحمه لرائحته وعن ئب لا عند انه بالعذرة وكذا لا كفارة ولا حرمة في ذبح النعم

وكلها اجماعا او ضرورة بل ولو توحشت بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا مضافا الى الاصل واطلاق النصوص لها
على جواز ذبحها وذبح الدجاج في الحرم وللمحرم وبالعكس ينعكس الحكم بلا خلاف اجده فيه ايضا بل قد سمعت الاجماع عليه بل هو محصل مضافا الى الاصل والاطلاق
فما عن مالك من عدم الجزاء للمستأنس منه في غير محله كالمحكي عن المزني من عدم الجزاء ايضا في المملوك منه ضرورة منافاته لاطلاق الادلة الذي لا فرق فيه بين المملوك
منه وغيره بل يزداد المملوك اذا اتلفه لقيمته لمالكه مع الجزاء او ما بين قيمته حيا ومذبوحا ولا فرق في حرمة الاتلاف بين الجميع وابعاضه فكما يحرم اتلافه يحرم اتلاف
بعضه ككسر قرنه او يده او نحو ذلك للنصوص ولحرمة تنفيره الذي هو دون ذلك والله العالم ولا كفارة ايضا في قتل السباع ماشية كانت او طائرة اذا اراد ذلك
او لم يرده الا الاسد فان على قاتله كبشا اذا لم يرده على رواية فيها ضعف بلا خلاف اجده في المستثنى منه بل عن صريح ف وظاهر ط وكره الاجماع عليه وهو الحجة
بعد الاصل واما المعتبرة المستفيضة المبيحة لقتلها اذا ارادته او خشيها على نفسه التي منها ما سمعته سابقا ومنها قول امير المؤمنين ع في خبر عبد الرحمن العرزمي
يقتل المحرم كلما خشيه على نفسه وفي خبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد للحميري يقتل المحرم ما عدا عليه من سبع او غيره ويقتل الزنبور والعقرب والحية والنسر
والذئب والاسد ما خاف ان يعدو عليه من السباع والكلب العقور وقول الصادق ع في خبر غياث بن ابرهيم يقتل المحرم الزنبور والاسود الغدر والذئب وما خاف
ان يعدو عليه فلا دلالة فيها على نفي الكفارة ضرورة عدم التلازم بين الجواز ونفيها لو كان هناك دليل يقتضيها بل لا دلالة فيها على الاباحة مطلقا فالاستدلال
بها على المطلوب لا يخلو من نظر بل ربما استدل ايضا بصحيح معوية او حسنته عن الصادق ع فقيل له ان سبعا من سباع الطير على الكعبة ليس يمر به شيء من حمام الحرم الا ضربه
فقال انصبوا له واقتلوه فانه قد الحد في الحرم ولكن قد يشكل بان تعليله يقتضي التخصيص وبالصحيح عن ابن ابي عمير ارسل عن الصادق ع انه سئل عن رجل ادخل فهدا الى الحرم
فقال هو سبع وكلما ادخلت من السبع الحرم اسيرا فلك ان تخرجه وعن ابي حمزة بن اليسع صحيحا انه سئل عن الفهد يشترى بمنى ويخرج به من الحرم فقال كلما ادخل الحرم من
السبع مأسورا فعليك اخراجه ويشكل ايضا بعدم دلالتهما على المفروض ونحو ذلك ما عن كره وتهى من الاستدلال بقوله في صحيح حريز كلما يخاف المحرم على نفسه من السباع
والحيات وغيرها فليقتله وان لم يردك فلا ترده وبما روته العامة من امر النبي ص بقتل خمس في الحرم او نفي الجناح عن قتلهن الحدأة والغراب والفارة والعقرب
والكلب العقور قال نص من كل جنس على صنف من ادناه تنبيها على الاعلى ودلالة على ما في معناه فنبه بالحدأة والغراب على البازي والعقاب وشبههما وبالفارة على الحشرات
وبالعقرب على الحية وبالكلب العقور على السباع فانه لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه بل لا يبعد كون الثاني اجراء على مذاق العامة والا فلا ح في
نفي الكفارة ما عرفت واما الجواز وعدمه فلا ينبغي التأمل فيه مع الخشية على النفس لما سمعته من النص والفتوى واما مع عدمها فمقتضى ما سمعته من النصوص
النهي الحرمة ولا داعي الى حمله على الكراهة بعد عدم ثبوت الاعراض عنه سيما بعد ما سمعته من الصدوق وغيره مما ظاهره العمل به وفي محكي المقنعة سئل الصادق ع
عن قتل الذئب والاسد فقال لا باس بقتلهما للمحرم اذا اراده وكل شيء اراده من السباع والهوام فلا حرج عليه في قتله وفي محكي سم فاما قتل السباع والذباب والهوام
وكل مؤذ فان كان على جهة الدفع عن المهجة فلا شيء عليه وان كان خلافه فلا نص في كفارته فليستغفر الله منه ومن ذلك مضافا الى ما قدمناه سابقا يظهر لك النظر
فيما في الرياض من وجوه قال بعد الكلام في حرمة قتله ولا ريب فيها على القول بلزوم الكفارة ويشكل فيها على القول بالعدم من الاصل بناء على المختار من اختصاص الصيد
المحرم في الكتاب والسنة بالمحلل ومن ورود النهي عن قتله اذا لم يرده فيما مر من الصحيح وغيره لكنه فيما يعم الاسد وغيره ولو اعتبر بما تكرر مضافا الى ورود مثله في الحية
وقد عرفت انه محمول على الكراهة فالقول بها هنا ايضا لا يخلو من قوة سيما وان ظاهر جماعة التلازم هنا بين نفي الكفارة وثبوت اباحة القتل وبالعكس كالفاضل
في هي والمخ وغيره اذ قد عرفت منع اختصاص الصيد بالمحلل وانه بعد تسليمه لا ينافي تحريمه بالنصوص وان لم يكن صيدا وانه لا تلازم بين نفي الكفارة وبين الجواز
بل ولا بينها وبين الحرمة فقد يكون الشيء جائزا وان وجبت الكفارة كما عرفت وتعرفه ايضا ومنه يعلم انه لا دلالة في نفي الكفارة في المتن على الجواز خصوصا
بعد ان سبق منه تعميم الصيد للمحرم وعدم الكفارة والجواز في سابقه لا يقتضي مساواة السباع له فلا ريب في ان الاحوط والاقوى عدم قتل شيء منها اذا لم يرده نعم
كما ان الاحوط والاقوى عدم قتل شيء من سباع الطير مع عدم ايذائها في الحرم هذا كله في المستثنى منه اما المستثنى فقد ذكر المص ان فيه رواية فيها ضعف مشيرا بذلك
الى خبر ابي سعيد المكاري قلت لابي عبد الله ع رجل قتل اسدا في الحرم قال عليه كبش يذبحه وهو مع ضعفه مختص بالحرم ولذا اقتصر عليه في س محلا كان او
محرما خال عن التقييد بعدم الارادة وان قيده الشيخ بذلك جمعا بينه وبين غيره المجوز لقتله مع الارادة وفيه انه لا تنافي بينها وبين الجواز وان وافقه على
ذلك القاضي وابن حمزة وغيرهما على ما حكي بل عن ابن زهرة الاجماع على الكفارة اذا لم يرده وعن ط وف اطلاق ان عليه كبشا بل عن الاخير الاجماع عليه ولعله لذا
اسقطه الفاضل في محكي هي ومط كالمحكي عن ابن ادريس واستحبها في محكي المخ ولكن قد يناقش بان الخبر وان كان ضعيفا ولكنه معتضد بالمحكي عن الفقه المنسوب
الى الرضا ع وان كان لصيد اسدا ذبحت كبشا وبما سمعته من الاجماعين في الغنية وف وبما قيل من ان كل ما يحرم قتله في الحرم يحرم قتله على المحرم وان كان
فيه بعد تسليمه انه لا يقتضي التلازم في الكفارة التي هي محل البحث فالعمدة ح في ثبوتها الاجماعان المزبوران مع عدم الارادة والاطلاق اجماع ف معها ايضا اذ لم
نعثر على غير الخبر المزبور كما اعترف به غير واحد ان ارسله المص والفاضل ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى خصوصا اذا كان في الحرم الخبر المزبور والله العالم
وكذا لا كفارة عند الشيخ فيما تولد بين وحشي وانسي او بين ما يحل للمحرم وما يحرم عليه قد سمعت عبارة ط ولعله للاصل ونحوه ولكن لا يخفى عليك انه لو قيل
ما يراعى الاسم كان حسنا بل جزم به الفاضل ومن تأخر عنه بل الظاهر كونه كذلك في المتولد بين المتفقين ضرورة كون المدار بعد ان كان هو العنوان ما لم يعارضه غيره
نعم لو انتفى عنه الاسمان وان كان له اسم آخر كالسبع المتولد بين الذئب والضبع والمتولد بين الحمار الوحشي والاهلي ففي عد ان دخل فيما امتنع جنسه بالاصالة
كالسبع حرم والا فلا دخل في غيره ام لم يعهد له جنس واليه اشار في لك بقوله ان لم يكن ممتنعا فلا شيء وان كان ممتنعا قيل يحرم وفيه نظر لانه اذا لم يحلل فلا يكفي
وصف الامتناع فيه فان التحريم مشروط بامتناع المحلل والمحرم ما لا كونه وهذا ليس منها قلت من ذلك يعلم ان المبحث بناء الحكم فيه على المسئلة السابقة بل منه
يعلم الحرمة وان لم يكن ممتنعا بناء على حرمة قتل كل دابة على المحرم الا ما استثني وان لم يطلق عليه اسم الصيد لعدم امتناعه فلا حظ وتامل والله العالم ولا

لا باس بقتل الافعى والعقرب والفارة

باس بقتل الافعى والعقرب والفارة كما صرح به غير واحد بل عن الغنية اجماع الطائفة بل عن ظ اتفاق الامة مضافا الى ما سمعته من النصوص في الثلثة وفي الدعائم
عن جعفر بن محمد عن علي ع ان رسول الله ص اباح قتل الفارة في الحرم والاحرام فما في محكي تر من اطلاق عدم جواز قتل المحرم شيئا من الدواب في غير محله نعم قد سمعت
سابقا قول الصادق ع في صحيح حريز كلما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله وان لم يردك فلا ترده وفي خبر ابن عمار والحية ان ارادتك
فاقتلها وان لم تردك فلا تردها بل وغيرهما من النصوص السابقة الناهية صريحا وظاهرا عن قتل ما لم يرده ولكن التدبر فيها اجمع يقتضي الجواز في هذه الثلثة
والاسود الغدر الذي هو قسم من الحيات المصرح في النص بقتله على كل حال مع انه لا قائل بالتفصيل في الحيات فلا بد من الجمع بينها بحمل النهي عن القتل مع
عدم الارادة على الكراهة ضرورة اولويته من تقييد اطلاق النهي الذي هو كالصريح في بعض النصوص السابقة بعدم ارادة المقيد منه ولو من جهة الانحصار في
التقييد فيه على السباع خاصة بعد عدم المقاومة ولو من وجوه منها الشهرة العظيمة على الاطلاق بل لعل اطلاق ابن ادريس عدم جواز قتل شيء من الدواب من الشواذ
لمعلومية اباحة القتل مع الخوف على النفس نصا وفتوى والله العالم وكذا يستثنى ايضا من النصوص السابقة انه لا باس ان يرمي الحداة بكسر الحاء وفتح الدال مع
الهمز الحرك نحو عنبة والغراب رميا في الحرم والاحرام فضلا عن غيرهما بل وعن ظهر البعير وغيره كما هو مقتضى اطلاق المتن وغيره وان ذكر الاول في صحيح معوية لكنه
غير مناف للاطلاق وغيره فما عن المقتصر من التعبير بالرمي عن ظهر البعير في غير محله ان اراد التقييد نعم ظاهر النصوص المزبورة جواز رميهما لا قتلهما الا اذا اتفق نصا
الرمي اليه خلافا للمحكي عن ط فجوز قتلهما بل يظهر منه الاجماع عليه وان كان ربما يؤيده ما سمعته من قول الصادق ع في خبر حنان بن سدير في الغراب الابقع انه
دعى عليه بالابعاد بل في فوائد الشرائع للكركي تقييد جواز الرمي للغراب بالمحرم الذي هو من الفواسق الخمس دون المحلل الذي هو محرم وليس من الفواسق بل في الرياض
لا باس به ان لم نقل بحرمته مطلقا لاطلاق ما دل على حرمته من الكتاب والسنة المتواترة الشامل لما حل من الغراب فيقيد بما عدا الغراب لهذين الصحيحين وان امكن
لكنه ليس باولى من تقييد اطلاقهما بما عدا المحلل فان التعارض بينهما من وجه بل هو اولى لقطعية الكتاب ونحوه واشعار بعض النصوص السابقة باباحة القتل
واخر بالتقييد على ان الجمع الاول مبني على عدم القول بحرمة الغراب مطلقا ولكنه كما سيأتي اختلاف التحقيق وان الاصح تحريمه مطلقا وح فالاظهر اباحة رمي الغراب مط
لعدم التعارض بين الادلة ضرورة كونهما متباينين فلا موجب لتقييد احدهما بالاخر مضافا الى امكان التأمل في دعوى تعارض العموم من وجه بل النسبة
بينهما اما التباين الكلي او العموم والخصوص المطلق لان الاول في الكتاب والثاني منهما فتدبر وفيه انه تطويل بلا حاصل لما عرفت سابقا من عموم الصيد المحلل والمحرم
ومقتضاه عدم الفرق بين الحداة والغراب وغيرهما كما ان مقتضاه عدم الفرق بين القتل والتنفير وغيرهما من انواع الاذى لكن للنصوص السابقة جاز رمي الغراب

جواز رمي الغراب والحداة

والحداة بانفرادهما عن ظهر البعير او مطلقا ولا ريب في انه خاص بالنسبة الى ذلك مط بل ان قلنا ان المحرم في الكتاب خصوص اكل الصيد او قتله كان بينهما التباين فلا
تعارض فالمتجه اطلاق جواز الرمي للحداة والغراب مط كما هو مقتضى عبارة المتن وغيره بل لا فرق بين رميهما عن ظهر البعير وغيره خلافا لظاهر المحكي من عبارة
المقنع نعم به بل في كشف اللثام احتماله ايضا احتياطا واقتصارا على النصوص خصوصا بل قال ويحتمل ان يكون المراد عن ظهر بعيره لدبر فيجوز رميهما عنه لايذاء
البعير وفيه ما عرفت من اطلاق بعض النصوص الذي لا تنافي بينه وبين الآخر بعد التوافق في الاباحة بل ما ذكره من الاحتمال اخيرا واضح الضعف بعد ما سمعت
نعم يجب الاقتصار على الرمي دون القتل وان تقدم عن الحلبي جواز قتل الغراب لكنه خلاف ظاهر الادلة وعلى كل حال فلا جزاء بقتلهما بل عن ظ اتفاق الامة على
ذلك والله العالم وكذا لا باس بقتل البرغوث كما في عد وعن موضع من ط للاصل وقول الصادق ع في مرسل ابن فضال لا باس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم
وما في محكي تر عن نوادر البزنطي عن جميل انه سئله عن المحرم يقتل البقة والبراغيث اذا اذاه قال نعم وخبر زرارة سئل احدهما ع عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا
اذاه قال نعم وخبر زرارة سئل احدهما ع عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اذاه قال نعم فما عن الجامع والتذكرة وير وهي وموضع من ط من الحرمة على المحرم
بل بعضهم ما سمعته من الحلبي وتر واضح الضعف ولعله لما سمعته في صحيح ابن عمار وحسنه وخبر زرارة سئله هل يحك المحرم راسه ما لم يتعمد قتل دابة لعمومها

قال جل اسمه

البرغوث وفيه بعد تسليم الدلالة انهما مخصصان بما سمعت ومنه يعلم ما في محكي يب وتهر والمنتهى والغنية وتر من الحرمة على المحرم في الحرم بمعنى انه لا يحرم
على المحل وان قيل انهم جمعوا به بين الدليلين لكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم وفي جواز قتل الزنبور تردد من الاصل وكونه من المؤذيات
وخبري غياث بن ابرهيم وابي البختري السابقين الا ينافيهما وجوب الكفارة التي وجبت في قتل العبد خطاء ولذا جوز في محكي ط قتله كما عن جماعة على ما في لك
مع التكفير ومن صحيح معوية بن عمار وحسنه المحوي وجوب الكفارة التي لا ينافيها التخلف في بعض الافراد ومن هنا تردد ولا في محكي هي ثم ذكر ان اصحابنا رووا
ان فيه شيئا من الطعام وبان ان اوجب المنع اذا لم يرده لما سمعته من النهي في النصوص السابقة عن قتل ما لم يرده من المؤذيات ولصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
سألته عن محرم قتل زنبورا قال ان كان خطاء فليس عليه شيء قلت لا بل متعمدا قال يطعم شيئا من الطعام قلت انه ارادني قال ان ارادك فاقتله ونحوه

وفي قتل الزنبور تردد

خبره الآخر ايضا الى قوله قلت وكذا خبر يحيى الازرق وبذلك ينقطع الاصل وينزل الخبران مع ضعفهما على ما اذا اراده او خاف منه فانه لا اشكال ولا
خلاف في الجواز بل الظاهر سقوط الكفارة كما صرح به بعضهم للاصل بعد دعوى انسياق نصوصها بغير الفرض وان كان يحتمل ثبوتها للاطلاق الذي لا ينافيه
الرخصة في القتل نعم قد يظهر من النصوص المزبورة مع الاصل بعد تعلم انه لا كفارة في قتله خطاء وكانه لا خلاف فيه وان حكي عن جماعة اطلاق التكفير كما ان منها يعلم الوجه
في الجملة ايضا في قوله وفي قتله عمدا صدقة ولو بكف من طعام وفي عد ومحكي المقنع والفقيه والغنية وف ولك والمهذب والجامع التكفير بكف من طعام كما عن
الفقه المنسوب الى الرضا ع وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع من قتل [illegible] او زنبورا وهو محرم فان لم يتعمد ذلك فلا شيء عليه فيه وان تعمد اطعم كفا من طعام
وكذلك النمل والذر والبعوض والقراد والقمل ولعله اليه اشار في كشف اللثام بقوله وفي بعض الكتب رسالة عن الله فيه وفي الاول منها زيادة وشبهه بل
في النافع التكفير بشيء من الطعام نحو ما سمعته في النصوص عن التكفير بشيء ويمكن بعد ارجاعها اجمع الى ما في المتن الى ما في النصوص نعم ما في غ
وكذا التخفيف من التكفير بتمرة بل عن الاخير والغنية والمهذب في الكثير منه شاة وفي ف فان قتل زنابير فصاع وفي قتل الكثير دم شاة وعن المقنعة تصدق

بتمرة فان قيل ان نانير كثيرة تصدق بمد من طعام او مد من تمر ونحوه عن جل العلم والعمل وعن بن هو حسن ونحوه عن شم الا في مد من طعام فلم يذكره لم اعرف
له دليلا معتبرا وان قيل كان القول بالتمر لكونه من الطعام وانه ليس خيرا من الجراد الا انه كما ترى اللهم الا ان يقال ان قوله يطعم شيئا من طعام ظاهر فيما ينافيه
بل من ذلك يعرف ما في زيادة وشبهه في عد كما عرفت بناء على كون المراد بالتمر والزبيب غيرهما وكذا ما قيل كان ايجاب الشاة لكثيره للحمل على الجراد نعم قد يقال
ان ايجاب المد والصاع يضم فداء بعضه الى بعض مع انه كما ترى ايضا فالوجه الاقتصار على النصوص المستفاد منها انه ليس من الصيد كما هو مقتضى العرف ايضا
والاستاذ وي خطاؤه وعمده بل قيل ان مورده كبعض العبارات المزبور المتعدد والكثير خال عن النص فيجب الرجوع فيها الى الاصل ويحتمل الحاقهما بالواحد
في كفارته ان لم يثبت بالاصل الزيادة عليها قلت لعل المساق تعدد ما يقتل كل واحد كما انه قد يتوقف باتساق العذف منها ان لم يكن اجماع لكن هي متفقة على
شيء من الطعام لاطلاق الصدقة بكف من طعام كما هو ظاهر المتن اللهم الا ان يريد الصدقة بطعام ولو بكف منه ولعل التقدير بها لانه اقل ما ينتفع به الفقير واقل
ما اقدر به ذلك من الطعام في غيرها مضافا الى ما سمعته من المرسل عن الصادق عليه السلام والى الفقه المنسوب الى مولانا الرضا عليه السلام والى خبر ابن عمار لكن في ذلك اكتفى بلا
للاحلال هذا ولا دلالة في المتن على المنع في صورة الخطاء وان عقبه بذكر الكفارة لارادة ذكر ما في النصوص وللفرق بينه وبين الصيد الذي ترتب الكفارة
على خطائه وعمده ويجوز شراء القمارى جمع قمرية بالضم ضرب من الحمام والقمرة بالضم لون الى الخضرة او الحمرة فيكدره والدباسي جمع ادبس من الطير الذي لونه
بين السواد والحمرة ومنه الدبسي لطائر ادكن يقرقر واخراجها من مكة على رواية العيص بن القاسم بل حسنه بل صحيحه سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شراء القمارى يخرج من
مكة والمدينة قال لا احب ان يخرج منها شيء وبه صرح في النافع وغيره بل محكي الحكم بالكراهة في القمارى وشبهها خلافا للحلي والفاضل في المختلف وولده وجماعة من
متأخري المتأخرين للنصوص الدالة على عدم جواز اخراجها من مكة قال علي بن جعفر في الصحيح سألت اخي موسى عليه السلام عن رجل اخرج حمامة من حمام الحرم الى الكوفة او
غيرها قال عليه ان يردها فان ماتت فعليه ثمنها يتصدق به وقال يونس بن يعقوب سألت ابا الحسن عليه السلام ان خالي اشترى حماما من المدينة فذهبنا بها الى مكة
فاعتمرنا واقمنا الى الحج ثم اخرجنا الحمام معنا من مكة الى الكوفة فعلينا في ذلك شيء فقال للرسول اني اظنهن كن فرهة فقال قل له يذبح مكان كل طير شاة وسأل
زرارة ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اخرج طيرا من مكة الى الكوفة قال يرده الى مكة وسأل ايضا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اخرج طيرا من مكة الى الكوفة فقال يرده الى مكة
ونحوه خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام وزاد فان مات تصدق بثمنه وفي مرسل يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام اذا ادخلت الطير المدينة فجائز لك ان تخرجه منها
فاذا ادخلته مكة فليس لك ان تخرجه بل في خبر مثنى خرجنا الى مكة فاصطاد النساء قمرية من قمارى امج حيث بلغنا البريد فنتفت النساء جناحيها ثم دخلوا بها مكة
فدخل ابو بصير الى ابي عبد الله عليه السلام فاخبره فقال ينظرون امرأة لا بأس بها فيعطونها الطير وتعلفه وتمسكه حتى اذا استوى جناحاه خلته بل نحوه غيره في اطعام طير الحرم وسقيه
اذا كان منتوف الجناح فاذا استوى خلى عنه وان كان مستقرا اودعه عند امين ودفع اليه ما يحتاج من الطعام حتى يستوي جناحاه فيخلى عنه بل و
الروايات الدالة على عدم جواز التعرض لطير الحرم فضلا عن قوله تعالى ومن دخله كان آمنا الى ان الصحيح المزبور بعد الاغضاء عن المناقشة في صحته كما في
كشف اللثام مختص بالقمارى ولا صراحة فيه بالجواز بل قيل ولا ظهور بل عن الشيخ في التهذيب وغيره دلالته على التحريم ولعله لدوران الامر فيه بين بقاء لفظ
لا احب على ظاهره من الكراهة وتخصيص الشيء المنفي بالشيء من غير مخصوص القمارى والدباسي ايضا وبين بقاء العموم بحاله وصرف لا احب عن ظاهره الى الحرمة
او الاعم منه الكراهة والاول خلاف التحقيق وان كان التخصيص اولى من المجاز بناء على اختصاص الاولوية بالتخصيص المقبول وهو ما يبقى من العام بعده اكثر
افراده وليس هنا كذلك فاختيار الثاني لازم هذا ان سلم ظهور لفظ لا احب في الكراهة والا فهو اعم منها ومن الحرمة لغة لكن مقتضى هذا عدم دلالته على
الحرمة ايضا بل تكون الروايات بجملة لا تصلح حجة لاحد القولين ولكن الاصل عدم الجواز للعمومات لكن ذلك كله كما ترى مناف لما يقتضيه الانصاف من دلالة
الصحيح على جواز الاخراج من مكة ولو بملاحظة حكم المدينة المعلوم انه الجواز ودعوى ارادة القدر المشترك بين الكراهة والحرمة من قوله لا احب لا دليل عليها فلا
اشكال في دلالته على ذلك نعم هو خاص بالقمارى ويمكن تمامه بعدم القول بالفصل فمن الغريب ما عن الخ وكرة من الاستدلال بالصحيح على الحرمة واغرب
من ذلك ما في كشف اللثام من انه ليس فيها اي الصحيحة ولا في شيء من الفتاوى الاخراج من مكة لا الحرم فلا يخالف منع ابن ادريس من الاخراج منه ونصوص
المنع من اخراج الصيد والحمام منه والامر بالتخلية نعم نص الشهيد على جواز الاخراج من الحرم ولم اعرف جهته اذ هو كما ترى ضرورة ظهور النص فضلا عن الفتاوى
في الاخراج من مكة الشامل للخروج عن الحرم ولو بترك الاستفصال ومن هنا تحقق التعارض والتنافي بينه وبين ما سمعته من ابن ادريس كما فهمه الاصحاب
حيث ذكروا الحلي مخالفا للشيخ هنا فمنهم من وافقه ومنهم من خالفه بل قيل ان مورد السؤال في النص الذي ينطبق عليه الجواب هو الاخراج منها ومن المدينة
بمقتضى الواو المفيدة للجمعية في الحكم الذي هو هنا الاخراج والاخراج منهما معا يستلزم الاخراج من الحرم وان كان لا يخ من نظر او منع نعم في قواعد الفاضل
الاشكال في جواز الاخراج من مكة على المحل قال وفي المحرم اشكال ينشأ من عموم الخبر ومن عموم نصوص حرمة الصيد على المحرم من الكتاب والسنة مع احتمال اختصاص
الخبر بالمحل بل ظهوره فيه قلت قد يمنع ظهوره في ذلك وح فاطلاقه كالفتاوى يقتضي جواز الاخراج مطلقا بل الظاهر ان مكة فيه مثال لغيرها نعم قد يقال ان
مقتضاهما جواز اخراجها لا اصطيادها فيقتصر عليه بل لعل خبر مثنى شاهد لذلك ومن هنا لا يجوز قتلها ولا اكلها للمحرم ولغيره في الحرم اتفاقا على ما في
كشف اللثام بل ظاهر غيره المفروغية منه ذلك للعمومات المقتصر في الخروج عنها على ما عرفت وما سمعته من خبر سليمان بن خالد لذا قال في س والقمارى والدباسي
مستثنى من الصيد يجوز على كراهة شراؤها واخراجها من الحرم للمحل والمحرم على الاقوى لا اتلافها ثم قال ولو كان الصيد مملوكا فعليه الجزاء لله تعالى والقيمة
للمالك وفي القمارى في الحرم نظر اقربه وجوب جزاء وقيمة للمالك فعلى هذا يجب جزاء لله تعالى ايضا ثم قال فيها ايضا وروى سليمان بن خالد في القمري و
الدبسي والسماني والعصفور والبلبل القيمة فان كان محرما في الحرم فعليه قيمتان ولا دم عليه هذا جزاء الاتلاف ومنه تقوية تحريم اخراج القمارى
والدباسي وفي كشف اللثام لا دلالة على انها كساير الصيود قلت لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرناه عدم الوقع لهذا الكلام بعد ان كان المستفاد من الشراء

والاخراج دون القتل والاتلاف في الحرم او في الاحرام بل احتمل في ذلك تحريم الاتلاف والاكل لو خرج بها الى الحل من الحرم لتحريمهما في الحرم ابتداء خرج منه الاخراج
فيبقى الباقي وان كان فيه ما لا يخفى والله العالم بحقائق احكامه **القسم الثاني** ما يتعلق به الكفارة وهو ضربان الاول ما ... بدل على الخصوص
وهو كل ما له مثل من النعم في الصورة تقريبا لانه المساق من المماثلة لا القيمة نحو البدنة في النعامة والبقرة الاهلية في بقرة الوحش والشاة الاهلية في الظبي والاصل
فيه قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم لكن النص وغيره عد والنص من ذوات الامثال ولا مماثلة بينه وبين فدائه لا صورة ولا قيمة ومن هنا كان المدار على الثابت
شرعا والامر في التسمية سهل بعد وضوح الحكم في نفسه كما ستسمع تفصيله انشاء الله وكيف كان فاقسامه خمسة الاول النعامة وفي قتلها بدنة مع قدرته على
البدنة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل هو المحكي عن اكثر المخالفين ايضا لانه الظاهر افراد المثل المأمور به في الكتاب
قال الصادق عليه السلام في صحيح حريز في قول الله عز وجل مثل ما قتل الخ في النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة وفي الظبي شاة وفي البقرة بقرة وقال ايضا في صحيح زرارة
وابن مسلم في محرم قتل نعامة عليه بدنة فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا فان كان قيمة البدنة اكثر من اطعام ستين مسكينا لم يزد على اطعام ستين مسكينا
لم يكن عليه الا قيمة البدنة وقال له ايضا يعقوب بن شعيب المحرم يقتل نعامة قال عليه بدنة من الابل قلت يقتل حمار وحش قال عليه بدنة قلت فالبقرة قال
بقرة وقال ايضا في صحيح سليمان بن خالد في الظبي شاة وفي البقرة بقرة وفي الحمار بدنة وفي النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته وقال ابو بصير سألته ايضا عن
محرم اصاب نعامة او حمار وحش قال عليه بدنة قلت فان لم يقدر على بدنة قال فليطعم ستين مسكينا قلت فان لم يقدر على ان يتصدق قال فليصم ثمانية عشر
يوما والصدقة مد على كل مسكين هذا ولكن في خبر ابي الصباح سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل في الصيد من قتله الخ قال في الظبي شاة وفي حمار الوحش
بقرة وفي النعامة جزور وربما قيل في محكي المهذب والوسيلة لا ان في طريقه محمد بن الفضيل بل في كشف اللثام لا مخالفة بينه وبين النصوص السابقة ولا بين الفتوى
كما يظهر من الخ اذ لا فرق بين الجزور والبدنة الا ان البدنة ما يجزي في الهدي والجزور اعم من ذلك مما يعمان الذكر والانثى كما في الفقيه والنهاية الاثيرية وتهذيب
الاسماء للنووي في تحريره والمغرب المعرب في البدنة وخصت في الصحاح والديوان والمحيط وشمس العلوم بالناقة والبقرة لكن عبارة العين كذا البدنة ناقة
او بقرة الذكر والانثى فيه سواء يهدى الى مكة فهو مع تفسيره بالناقة والبقرة نص على التعميم للذكر والانثى وانما اقتصر على الناقة والبقرة تمثيلا وانما
اراد التعميم للجنسين ردا على من يخصها بالابل وهو الوجه عندنا ويدل عليه قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها قال الزمخشري وهي الابل خاصة ولان رسول
الله صلى الله عليه وآله الحق البقر بالابل حين قال البدنة عن سبعة فجعل البقر في حكم الابل صارت البدنة في الشريعة متناولة للجنسين عند ابي حنيفة واصحابه والا فالبدن هي
الابل وعليه تدل الاية انتهى قلت وفي المحكي عن مصباح المنير الجزور من الابل خاصة يقع على الذكر والانثى بل فيه ايضا واذا اطلقت البدنة في الفروع فالمراد
البعير ذكرا كان او انثى وان كان ظاهر هذه العبارة كونه مرادا شرعيا لا وضعا لغويا لكن في المحكي عن مجمع البحرين بعد ذكر البدنة وانما سميت بذلك لعظم بدنها
وسمنها وتقع على الجمل والناقة عند جمهور اهل اللغة وبعض الفقهاء في محكي كره يجب في النعامة بدنة عند علمائنا اجمع فمن قتل نعامة وهو محرم وجب عليه جزور
ونحوه عن هي وهو مشعر او ظاهر في ارادة الجمع بين القولين وربما يؤيده ما عن ابن حزم من نفي الخلاف عن وجوب البدنة نعم في الرياض مناقشة الاصحاب فيما
حكاه من ظهور الاتحاد وعدم المخالفة بين الروايات والقولين بان الذي تقتضيه عبارته تقييد العكس وهو كذلك لكن يمكن ان يريد المخالفة لا نفيها
وعبر بذلك عن غيره والامر سهل وكيف كان فان تم ذلك فذلك والا فالترجيح للبدنة لصحة نصوصها وتعددها واعتضادها بمعقد نفي الخلاف والاجماع و
اكثر الفتاوى بل هو المشهور في التعبير نقلا وتحصيلا ودعوى الجمع بالتخيير بينهما عدم التكافؤ والظاهر عدم دخول البقرة فيها وان سمعت التصريح به عن جزور
بل تقدم سابقا ما في الصحاح والقاموس من ان البدنة اسم للناقة والبقرة التي تنحر بمكة كما عن صريح شمس العلوم قال البدنة الناقة والبقرة تنحر بمكة ولكن
المنساق منها عرفا الابل خاصة والاطلاق اعم مضافا الى ما سمعته من الزمخشري في الاية وان كان قد حكى ما سمعته من ابي حنيفة واصحابه بل مقابلة البدنة
للبقرة فيما سمعته من النصوص السابقة اوضح شاهد على مغايرتها لها ايضا والله العالم ثم لما كانت البدنة اسما لما يهدى اعتبر فيها السن المعتبر في الهدي نعم
مقتضى اطلاق النص والفتوى اجزاؤها مطلقا وان تفاوت النعامة في الصغر والكبر وغيرهما الا ان الفاضل في المحكي عن كره اعتبر المماثلة بين الصيد وفدائه ففي الصغير من الابل
ما في سنه وفي الكبير كذلك وفي الذكر ذكر وفي الانثى انثى ولم نقف له على دليل سوى دعوى كون المراد من المماثلة في الاية وهو كالاجتهاد في مقابلة النص المقتضي
كون مسمى البدنة مثلا مماثلا للنعامة على كل حال والله العالم وكيف كان فمع العجز عن البدنة تقوم وتفض ثمنها على البر ويتصدق به لكل مسكين مدان
ولا يلزم ما زاد على ستين ان زاد البر ولا الاتمام لو نقص كما صرح بذلك كله غير واحد بل في المدارك حكايته عن الشيخ وابني ادريس وانه المشهور بين المتأخرين
بل في ك نسبته الى الاكثر ونسبه في كشف اللثام الى الشيخ وابني حمزة وادريس والبراج وسعيد لكن قال الا ان في ط وف وكره والجامع مكان البر الطعام وفي
وهي الطعام المخرج الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال ولو قيل يجزي كل ما يسمى طعاما كان حسنا لان الله تعالى اوجب الطعام قلت ومقتضى ذلك قوله
القائل بالبر وان كان فيه قول علي بن الحسين عليه السلام للزهري فيما رواه الصدوق في محكي المقنع والهداية اتدري كيف يكون عدل ذلك صياما يا زهري قال قلت
لا ادري قال يقوم الصيد قيمة عدل ثم تفض تلك القيمة على البر ثم يكال ذلك البر اصواعا فيصوم لكل نصف صاع يوما ونحوه عن الفقه
المنسوب الى الرضا عليه السلام وهو وان امكن حمل اطلاق الكتاب والسنة عليه بل ربما قيل بانصراف الطعام الى البر الا انه بعد وضوح منع الانصراف المزبور قاصر
عن ذلك من وجوه نعم مواطئة الطعام الاجزاء بغيره مما يجزي في الكفارات كان الطعام الاجزاء بالدقيق من الكفارة وان كان بالمد بن خبر الزهري السابق وم
صحيح ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم ثم قومت الدراهم طعاما
لكل مسكين نصف صاع فان لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع يوما الا ان غيره من النصوص بين مطلق كصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في
محرم قتل نعامة قال عليه بدنة فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا قال فان كانت قيمة البدنة اكثر من اطعام ستين مسكينا لم يزد على اطعام ستين مسكينا

وان كانت قيمة البدنة اقل من اطعام ستين مسكينا لم يكن عليه الا قيمة البدنة ونحوه مرسل جميل عنه ايضا بلا تفاوت وخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى سئلته
عن رجل محرم اصاب نعامة ما عليه قال عليه بدنة فان لم يجد فليتصدق على ستين مسكينا فان لم يجد فليصم ثمانية عشر يوما ومرسل تحف العقول عن الجواد
وان كان من الوحش فعليه في حمار الوحش بدنة وكذلك في النعامة بدنة فان لم يقدر فاطعام ستين مسكينا وان لم يقدر فليصم ثمانية عشر يوما وعن المقنع و
المقنعة وجمل العلم والعمل وغيرها الاطلاق كالنصوص المزبورة وبين مقيد بالمد كخبر ابي بصير سئلته عن محرم اصاب نعامة او حمار وحش قال عليه بدنة قلت فان
لم يقدر على بدنة قال فليطعم ستين مسكينا قلت فان لم يقدر على ان يتصدق قال فليصم ثمانية عشر يوما والصدقة مد على كل مسكين قال وسئلته عن
محرم اصاب بقرة قال عليه بقرة قلت فان لم يقدر على بقرة قال فليطعم ثلثين مسكينا قلت فان لم يقدر على ان يتصدق قال فليصم تسعة ايام الحديث وصحيح ابن عمار
عن الصادق عليه السلام من اصاب شيئا فداؤه بدنة من الابل فان لم يجد ما يشتري به بدنة فاراد ان يتصدق فعليه ان يطعم ستين مسكينا لكل مسكين مد فان لم يقدر
على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلثة ايام وخبر عبد الله بن سنان المروي عن تفسير العياشي عنه ايضا قال سئلته عن قول الله
عز وجل ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم قال ينظر الذي هو عليه جزاء ما قتل فاما ان يهديه واما ان يقوم فيشتري طعاما فيطعمه المساكين يطعم

كما قال الله تعالى فان الرجل انا اختلفا قال ابو حنيفة نتوقف عن الحكم حتى يتفقا قال الرجل فانك لا ترى ان تحكم في صيد قيمته درهم وحدك حتى يتفق معك آخر
وتحكم في الدماء والفروج والاموال برايك فلم يحر ابو حنيفة جوابا غير ان نظر الى اصحابه فقال مسئلة رافضي وفي قوله نتوقف عن الحكم ابطال الحكم لانا
لم نجدهم اتفقوا على شيء من القضايا الا وقد خالفهم فيه آخرون ولما علم اصحاب ابي حنيفة بفساد هذا القول قالوا يوخذ بحكم اقلهما قيمة لانهما قد اتفقا
على الاقل وهذا قول يفسد عند الاعتبار وانما يكون هذا لو على قياسهم لو كانت القيمة بدنانير او دراهم وما هو في معناهما فيقول احدهما قيمته خمسة ويقول الآخر
عشرة فكانهما اتفقا على خمسة عندهم ولكن ذلك بالاتفاق بالحقيقة لانه اذا اجزى بخمسة لم يكن عند من قال بعشرة جزاء مع ان جزاء الصيد باعيان متفرقة من النعم
ويكون باطعام ستين مساكين ويكون بصوم وليس من هذا شيء يتفق عليه على الاقل ولا يكون قد جزى عند كل واحد منهما الا ان يجري بما امر به ان يتفق
فيه قوم وخالفهم آخرون وهذا بين لمن تدبره وتفهمه قلت لعل اصحاب ابي حنيفة بنوا ذلك على المحكي من مذهب ابي حنيفة من ارادة القيمة من المماثلة في الآية
فلا اختلاف يتهاتح من الاختلاف في شغل الذمة بالاقل والاكثر يثبت الاقل وينفى الزايد بالاصل ولكن فيه ان الفرض اشبه شيء بقاعدة وجوب البرائة اليقينية
من الشغل اليقيني ومن هنا حكي عن بعضهم وجوب الازيد على كل حال فهو كما ترى ضرورة عدم مورد له كضرورة ذلك على تقدير تفسيرها بارادة شهادة العدلين
كما سمعته من بعض اصحابنا ومن العجب ان جماعة من الخاصة وقرائة الشيخ الامامين المعصومين من آل محمد وانه النبي ص والامام ع من بعده ثم يذكرون

في سنة المماثلة التي في الاية بما مضافا الى الشهرة يرجح هذه المرسلة على الصحيح المزبور المحمولة مضافا على انه لا بد بذلك لخصوصه بما بين القتل والاكل بل يخص العموم المزبور لو سلم شموله للفرض ولكن لا ريب في ان الاحوط الكبير كما اعترف به الاسكافي والشيخ والفاضل بل قال الاول من تطوع بالاعلى سنا كان تعظيما لشعائر الله تعالى ومن ذلك يعلم عدم تعين الصغير في الاجزاء عند القائل به بل لم يجده ثم لا ينبغي ان الكبير عدا بعض متاخري المتاخرين للصحيح المزبور والطلاق بعض ان في النعامة بدنة منصرف الى غير الفرض بل لعل التعليل بالمماثلة يومي الى ذلك بل عن المهذب في صغار النعام مثل ما في كبارها مع انه ذكر ان الصغير فيها يجب فيها الصغير من الابل في سنه وكان في البقر والغنم والكبار افضل فيعلم كون مراده ان الواجب الصغير ومع العجز يساوي بدل فدائه من الاطعام او الصيام بدل فداء الكبير لا انه يقوم هنا الصغير من الابل الذي في سنه والله العالم ثم ان ظاهر النصوص المزبورة الترتيب في هذه الكفارة كما هو المحكي عن الاكثر بل لعله المشهور بل عن ط نسبته الى اصحابنا مشعرا بالاجماع عليه وح فاطلاق الاية محمول على ذلك لا ان المراد من النصوص الندب ومن الاية التخيير كما عن الفاضل في جملة من كتبه بل ربما حكي عن ابن ادريس وعن الشيخ في الجمل وف وان كان لم نتحققه والاول مع كونه احوط واشهر اظهر نعم قد يقوى عدم اعتبار التتابع في الصوم منها للاطلاق وحصر التتابع في غيرها في صحيح سليمان بن جعفر الجعفري قال سألت ابا الحسن عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ايقضيها متفرقة قال لا باس بتفريق قضاء شهر رمضان انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين خلافا للمحكي عن المفيد والمرتضى وسلار فاوجبوه لظهور الكتاب والسنة والفتاوى في انه كفارة والاصل فيها اعتبار التتابع وفيه منع وان كان احوط والله العالم الثاني بقرة الوحش وحمار الوحش في قتل كل واحد منهما بقرة اهلية وفاقا للمشهور بل عن الغنية الاجماع عليه بل لا اجد خلافا في الاول منهما لظاهر النصوص التي سمعت جملة منها المعتضدة بالمماثلة المستفادة من الكتاب والاجماع المحكي وغير ذلك بل والثاني الا ما عن الصدوق من وجوب بدنة فيه وربما حكي عن الشيخين ولم نتحققه لبعض المعتبرة السابقة الذي حمله بعض على الفضل كما يعطيه كلام ابي علي او على ارادة البقرة من البدنة لما قيل من عمومها لها عند الحنفية وجماعة من اللغويين وان كان فيه منع الفضل بعد منع الاجزاء لعدم كونه المامور به وبعد تصور ما تضمنه عن الجمع بعينه وبين غيره بذلك من وجوه مضافا الى عدم ارادة البقرة من البدنة في خصوص بعض النصوص المزبورة والا ما عن الاسكافي وبعض متاخري المتاخرين من التخيير جمعا بين الادلة وفيه انه فرع التكافؤ المفقود هنا من وجوه وكيف كان ومع العجز تقوم البقرة الاهلية ويفض ثمنها على البر ويتصدق به لكل مسكين مدان ولا يلزم ما زاد على ثلاثين بلا خلاف اجده للمعتبرة المستفيضة التي تقدم بعضها ومنها في خصوص الثلاثين صحيح معوية عن الصادق ع من كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة فان لم يجد فليطعم ثلاثين مسكينا فان لم يجد فليصم تسعة ايام الا في تعيين البر الذي ذكره في المتن ويحكى عن المقنعة والمهذب ان منها البحث السابق الذي عرفت فيه ان الاقوى عدم تعين البر والاكتفاء بالمد الذي في ذلك خصوصا والاخير ولا يلزم الاكمال لو نقص ثمنها للاصل وظاهر النص كما انه لا يجب عليه بذل الزائد لذلك ايضا بل عن ظاهر الاجماع عليه في البقرة ومع العجز يصوم عن كل مدين او عن كل مد على البحث السابق يوما الذي هو ان الصوم يوما عن طعام كل مسكين وهو مدان او مد كما عرفت وان عجز صام تسعة ايام للمعتبرة المستفيضة التي منها ما سمعت لكن فيها الامر بذلك بعد العجز عن الصدقة كما عن جماعة ولكنها محمولة على ما ذكرناه من التفصيل كما سمعته في البدنة وفاقا للاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه بذلك يرجح هذا الجمع بينها على غيره كما عرفته مفصلا بل عرفت ايضا جملة من الفروع التي لا يخفى جريانها في المقام منها البحث في الصغير بماثله فلاحظ وتامل والله العالم وعن ابن حمزة عدم اثبات بدل لفداء الحمار ولكن عموم النصوص وخصوصها والفتاوى حجة عليه والله العالم الثالث في قتل الظبي شاة بلا خلاف اجده فيه كما عن ابن زهرة الاعتراف به بل عن ظاهر الاجماع عليه وهو الحجة بعد ظاهر الاية والمعتبرة المستفيضة منها خبر ابي بصير عن الصادق ع قلت فان اصاب ظبيا قال عليه شاة قلت فان لم يقدر قال فاطعام عشرة مساكين فان لم يجد ما يتصدق به فعليه صيام ثلاثة ايام ومنها قوله ايضا في خبر سليمان بن خالد في الظبي شاة وفي البقرة بقرة وفي الحمار بدنة وفي النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته الى غير ذلك من النصوص التي لا فرق فيها بين الضان والمعز والذكر والانثى ومع العجز تقوم الشاة ويفض ثمنها على البر او غيره على حسب ما عرفت ويتصدق به لكل مسكين مدان او مد على البحث السابق ولا يلزم ما زاد عن عشرة اجماعا محكيا عن ف مضافا الى الاصل وخلو النصوص التي منها ما سمعته من خبر ابي بصير ومنها قول الصادق ع في صحيح معوية ومن كانت عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صام ثلاثة ايام ولا اكمالها لو نقصت القيمة عنها كما نص عليه محكي ير وط وئر وله والمهذب والجامع ولعل الاطلاق المص هنا وفع والفاضل في عد ومحكي المقنع والمقنعة وجمل العلم والعمل وسم منزل على ذلك لما سمعته سابقا من الاصل وخبري ابي عبيدة وابن مسلم الصريح فيهما بالقيمة لا غيرها وربما احتمل في كلام المص والفاضل فيهما احتمالا بترك عدم الاكمال ولا باس به ان اريد الاحتياط ندبا وعن الحلبيين انهما اطلقا ان على من لم يجدها القيمة لخبري ابي عبيدة وابن مسلم المزبورين على التفصيل المزبور بنحو ما سمعته في النعامة وغيرها فان عجز صام عن كل مدين او مد يوما على البحث السابق ولا يزيد على العشرة لما عرفته من ان الصيام بدل الاطعام الذي قد سمعت عدم زيادته على العشرة لكن عن ظ له يصوم عشرة ايام وان لم تف القيمة بعشرة مساكين وان كان فيه ما عرفته في نظائره فان البحث هنا في ذلك نحو البحث السابق فيه وفي نظائره فلاحظ فان عجز صام ثلاثة ايام للنصوص المنزلة على ذلك وان اطلق فيها صومها بعد العجز عن الصدقة كالمحكي عن المقنع والمقنعة وسم وجمل العلم والعمل لكنه منزل على ذلك لما سمعته من اخبار ابي عبيدة وابن مسلم وابن بكير وبالحمل على العجز عن عشرة ايام او ما يفي به القيمة يجمع بينها كما سمعته في نظائره لا ان الواجب الثلاثة والزائد ندب كما اختاره بعض متاخري المتاخرين جمعا بين الادلة وقد عرفت ما فيه والله العالم وفي الثعلب والارنب شاة بلا خلاف اجده فيه بل عن الغنية الاجماع عليه كنسبته الى علمائنا في الارنب في محكي كره وهي في مع ذلك هو الحجة في صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن الارنب يصيبه المحرم فقال شاة هديا بالغ الكعبة وفي صحيح محمد بن مسلم سألت ابا الحسن ع عن محرم اصاب ارنبا او ثعلبا فقال في الارنب شاة وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل قتل ثعلبا قال عليه دم قلت فارنبا قال مثل ما في الثعلب بل النصوص في الارنب كثيرة اما في الثعلب فلم اعرف فيه الا خبر ابي بصير وهو بعد انجباره وبعد المماثلة

في الاية كاف في اثبات حكمه والمناقشة في سنده مدفوعة بالانجبار ولا ينافيه تخصيص الارنب بالشاة في الصحيح الاول بعد احتمال الترك لوجوه منها الاكتفاء بذكر الارنب لمعلومية التساوي بينهما بل لعل الثعلب اولى بالشاة من الارنب لانها اتم بالمماثلة فيه فوسوسة بعض متاخري المتاخرين في حكم الثعلب بالنسبة الى الشاة في غير محله نعم ظ المص وصريح غيره عدم بدل لفدائهما كالمحكي عن ظ الصدوقين وابني الجنيد وابي عقيل للاصل من غير معارض بعد اقتصار النصوص على الشاة خاصة ولكن فيه ان القائل الشيخان وسلار والقاضي وابن حمزة والحلبي ويحيى بن سعيد على ما حكي عنهم فيه ما في الظبي لما سمعته من قول الصادق ع في صحيح معوية السابق الشامل لهما كاخبار ابي عبيدة وابني مسلم وبكير المتقدمة سابقا المعتضدة بظاهر الاية وغيرها في البدلية الشاملة للفرض ومن هنا كان هو الاصح ومن الغريب ما في ك من اختياره القول الاول لعدم وضوح مستند القول الثاني بعد اختصاص الروايات بوجوب الشاة ثم قال فعلى الاول هو الاقوى يجب مع العجز عن الشاة اطعام عشرة مساكين فان لم يجد صام ثلاثة ايام لصحيح معوية بن عمار بوجوب ذلك في كل شاة لا نص في بدلها الى ان قال والفرق بين مدلول الرواية وبين الحاقهما بالظبي يظهر فيما لو نقصت قيمة الشاة عن اطعام عشرة مساكين فعلى الالحاق يقتصر على القيمة وعلى الرواية يجب اطعام العشرة وفيه ما لا يخفى ضرورة ظهور النصوص السابقة وصراحتها في ان الاطعام تبع القيمة وان كان لا يزيد على الستين في قيمة البدنة ولا الثلاثين في قيمة البقرة ولا العشرة في قيمة الشاة كما ان الصيام يتبع ذلك على الوجه الذي ذكرناه فلاحظ وتامل كي تعرف انه لا وجه للفرق بين الظبي الذي هو مستند ذلك النصوص بينهما على انه يقتضي زيادة فداء الثعلب والارنب على الظبي ويمكن القطع بعدمه والله العالم وكيف كان فالابدال المتقدمة في الاقسام الثلثة على التخيير عند جماعة لظهور او في الاية فيه ولقول الصادق ع في صحيح حريز كل شيء في القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القران فمن لم يجد فعليه كذا فالاول الخيار وقيل والقائل الاكثر بل المشهور على الترتيب وهو الاظهر لظاهر النصوص المنزل عليه ما في الاية والرواية بل منه يظهر كون او في الاية للتقسيم كما تقدم تحقيق ذلك كله في بدل فداء النعامة ولا فرق بين الجميع في ذلك هذا وفي ك ان الصوم الاخير في الثلثة وهي الثمانية عشر والتسعة والثلثة لا خلاف في انه مترتب على المتقدم وهو كذلك بناء على وجوب المتقدم كما سمعت الكلام فيه نعم قد اكتفى بعض الناس بالمتاخر عملا بظاهر النصوص المنزل على عدم التمكن من المتقدم كما عرفت البحث فيه مفصلا والله العالم الرابع في كسر بيض النعام اذا تحرك فيه الفرخ فلكل بيضة ظ لكسر بكارة من الابل لكل واحد واحد اذ البكارة جمع بكر والانثى بكرة وجمعها بكران كما عن الجمهرة والقاموس وغيرهما والبكر هو الفتي كما صرح به بعضهم بل لعله المعروف في اللغة واليه يرجع ما عن العين البكر من الابل ما لم يبزل والانثى البكرة فاذا بزل فجمل وناقة بل وما عن ابن الاعرابي البكر ابن المخاض وابن اللبون والحق والجذع فاذا اثنى فهو جمل وهو جبل وهو بعير حتى يبزل وليس بعد البازل سن يسمى ولا قبل الثني سن يسمى وعن الازهري ان ما قاله ابن الاعرابي صحيح وعليه كلام من شاهد من العرب وح فالبعير عندهما هو الثني خاصة وكان يرجع اليه ما عن المحيط من انه الجذع وكذا يرجع الى ما ذكرنا ايضا ما عن ير والجامع من انه صغار الابل بل وما عن ف والغنية فصيل نعم عن المهذب والاصباح بنت مخاض وعن له ما خض ولعله احتياطا بالكامل من البكر مع انه ستسمع ان في بيض القطا مخاضا وعلى كل حال فالمشهور ما عرفت بل في ك وصريح محكي لف وظاهر الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر سليمان بن خالد عن الصادق ع ان في كتاب علي ع في بيض القطا بكارة من الغنم اذا اصابه المحرم مثل ما في بيض النعام بكارة من الابل وصحيح علي بن جعفر سأل اخاه عن رجل كسر بيض نعام وفي البيض فراخ قد تحرك فقال عليه لكل فرخ تحرك بعير ينحره في المنحر بناء على كون المراد منه الكامل في الاجزاء كما انه يراد من الخلاف خبر سليمان ما اذا كان قد تحرك للصحيح المزبور وما سمعته من الاجماع المحكي وان المراد من البعير في الصحيح البكر كما سمعت والتعبير في المتن والنص بالجمع باعتبار فرض المكسور البيض لا البيضة ولذا قال المص لكل واحد لكن عن ير وط ويرو الخ وكره وهي التعبير بان في كل بيضة بكارة من الابل ولعل المراد بكرة او ان المراد في النص البكارة والا فلا وجه له كما هو واضح وفي كسر اي البيض قبل التحرك ومع عدم فرخ فيه ارسال فحولة من الابل ان زادت على عدد البيض في اناث منها بعدد البيض فما نتج فهو هدي وفاقا للمشهور بل في ك الاجماع عليه مرسلا عليه صحيحا لكا في عن الصادق ع انه قال في حكم في رجل وطا بيض نعام ففدغها وهو محرم قال قضى فيه علي ان يرسل الفحل على مثل عدد البيض من الابل فما لقح وسلم حتى ينتج كان النتاج هديا بالغ الكعبة ونحوه صحيحه الاخر مع زيادة قول الصادق ع لم فيه ما وطئته او وطئه بعيرك او دابتك وانت محرم فعليك فداؤه والمرسل الذي رواه الشيخان في يب والمقنعة ان رجلا سأل امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع فقال له يا امير المؤمنين اني خرجت محرما فوطئت ناقتي بيض نعام فكسرته هل علي كفارة فقال له امض فاسأل ابني الحسن عنها وكان بحيث يسمع كلامه فتقدم اليه الرجل فسأله فقال الحسن ع يجب عليك ان ترسل فحولة الابل في اناثها بعدد ما انكسر من البيض فما نتج فهو هدي لبيت الله تعالى فقال له امير المؤمنين ع يا بني كيف قلت ذلك وانت تعلم ان الابل ربما ازلقت وكان فيها ما يزلق فقال ع يا امير المؤمنين والبيض ربما امرق وكان فيه ما يمرق فتبسم امير المؤمنين ع فقال له صدقت يا بني ثم تلا ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع من اصاب بيض نعام وهو محرم فعليه ان يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الابل فانه ربما فسد كله وربما خلق كله وربما صلح بعضه وفسد بعضه فما نتجت الابل فهديا بالغ الكعبة وخبر علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن سألته عن رجل اصاب بيض نعامة وهو محرم قال يرسل الفحل في الابل على عدد البيض قلت فان البيض يفسد كله ويصلح كله قال ما ينتج من الهدي فهو هدي بالغ الكعبة وان لم ينتج فليس عليه شيء فمن لم يجد ابلا فعليه لكل بيضة شاة فان لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثلاثة ايام وهذه النصوص وان كانت مطلقة في البيض الا ان ما سمعته من الحسن ع والصادق ع ظاهر او صريح في كسر البيض المجرد عن الفرخ المتحرك بل ربما يستفاد من كلامهما انصراف اطلاق كسر البيض الى ذلك والمجهول حاله ملحق بذلك دون الفرخ المتحرك الذي يقتل بسبب الكسر بل لعل مراد ابي علي والمفيد وسلار والسيد والصدوق في المقنع حيث عبروا بمضمونها ايضا ذلك لا انهم مخالفون في المسئلة لاختلاف النصوص كما ظنه صاحب الحدائق حتى انكر على سيد ك دعواه الاجماع نعم عن الصدوقين في الرسالة والمقنع النص على الارسال اذا تحرك وانه اذا لم يتحرك فعن كل بيضة شاة ولعله لما يحكى عن الفقه المنسوب الى الرضا ع فان كلت بيض النعامة فعليك دم شاة وكذلك اذا وطئتها فان وطئتها وكان فيها فرخ يتحرك فعليك ان ترسل فحولة من البدن على عددها من الاناث قدر عدد البيض فما نتج منها فهو هدي لبيت الله تعالى وما سمعته من خبر محمد بن الفضيل وانهما استندا

الى الجمع بين اخبار الارسال وقول الصادق ع في خبر ابي بصير في بيض النعامة شاة فان لم يقدر فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فكفارته اطعام عشرة مساكين
اذا اصابه وهو محرم وقول ابي جعفر ع لابي عبيدة في الصحيح وغيره اذ سئله عن محرم اكل بيض نعامة لكل بيضة شاة ولكن ذلك كله كما ترى بعد ما عرفت خصوصا
بعد عدم ثبوت نسبة الكتاب المزبور اليه عندنا وعدم المكافئة من وجوه وعدم الشاهد فوجب حمل الخبرين على صورة العجز عن الارسال التي ستعرفها
ان شاء الله وغير ذلك على انه في محكي المقنع ايضا اذا اصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة بقدر عدد البيض فان لم يجد شاة فعليه صيام ثلثة ايام فان
لم يقدر فاطعام عشرة مساكين واذا وطئ بيض نعام ففدغها وهو محرم فعليه ان يرسل الفحل من الابل على قدر عدد البيض فما لقح وسلم حتى ينتج كان النتاج
هديا بالغ الكعبة وهو مضمون خبر محمد بن الفضيل عن ابي الحسن ع واذا اصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة بقدر عدد البيض فان لم يجد شاة فعليه صيام
ثلثة ايام فان لم يقدر فاطعام عشرة مساكين واذا وطئ بيض نعام ففدغها وهو محرم وفيها افراخ تتحرك فعليه ان يرسل فحولة من البدن على الاناث بقدر
عدد البيض فما لقح وسلم حتى ينتج فهو هدي لبيت الله الحرام فان لم ينتج شيئا فليس عليه شيء فكان الصدوق عني بالاصابة الاكل ففرق بينه وبين الكسر كما في
خبر ابي عبيدة بالاكل ولما سمعته من خبر ابن الفضيل مع ان المحكي عن والده التصريح بتساويهما بل ظاهر غيره او صريحه ذلك ايضا بل لم نعرف احدا وافقه عليه بل ذلك
نحوه منه على شاهد على ارادة تعبيره بمضمون بعض النصوص التي عثر عليها من غير التفات الى تحقيق حالها وتنقيح المراد منها والجمع بين مضامينها كما هو عادة اهل
الاخبار في الاصول والفروع هذا ولولا ما سمعته من النص والفتوى بل الاجماع لكان البحث في تحقيق المثلية في الآية الكريمة التي يشهد بها ذوا عدل ما رواه في
دعائم الاسلام عن علي ع انه قال في محرم اصاب بيض نعام قال يرسل الفحل من الابل في البكارة منها بعدد البيض فما نتج مما اصاب كان هديا وما لم ينتج فليس عليه فيه شيء
لان البيض كذلك منه ما يصح ومنه ما يفسد فان اصابوا في البيض فراخا لم يجر فيها الارواح فعليهم ان يرسلوا الفحل في الابل حتى يعلموا انها لقحت فما نتج منها بعد ان
علموا انها لقحت كان هديا وما اسقط بعد النتاج فلا شيء فيه لان الفراخ في البيض منها ما يتم ومنها ما لا يتم وان اصابوا افراخا قد انشأت فيها الارواح في البيض
ارسلوا الفحل في الابل بعددها حتى تلقح وتحرك اجنتها في بطونها فما نتج منها كان هديا وما مات بعد ذلك فلا شيء فيه لان الفرخ في البيض كل منها ما ينشق
عنه فيخرج حيا ومنها ما يموت في البيض لا الى الواحدة بلا تحديد التفصيل ان كان هو الصواب المماثلة والله العالم والموفق والهادي ومع العجز عن كل بيضة شاة ومع العجز
اطعام عشرة مساكين فان عجز صام ثلثة ايام على المشهور بل في ظاهر الخلاف الاتفاق على مضمون خبر علي بن ابي حمزة المتقدم ولعله الحجة وكذا عن ظاهر الغنية بل ينبغي الجزم به بعد
انجباره بما عرفت مما عن الصدوق من العكس فجعل على من لم يجد شاة صيام ثلثة ايام فان لم يقدر اطعم عشرة للخبرين ابي بصير وابن الفضيل السابقين اللذين لا جابر
لهما ومخالفين المشهور من لم يتنبه في نظائره وعن ابن حمزة عدم ذكر الاطعام اصلا ولعله لبين خلافا ولا كان محجوجا بما عرفت هذا وقد نص في محكي التهذيب والتذكرة والمنتهى
والتحرير والدروس على ان لكل مسكين مدا كما في الخبر وهو موافق لما قلناه سابقا في نظائره لكن عن القاضي اطلاق ان من وجب عليه شاة فلم يقدر عليها اطعم عشرة مساكين
لكل مسكين نصف صاع وهو مما لا دليل عليه بعد ان كان صحيح ابي عبيدة السابق في اصابة الصيد الذي لا يدخل فيه البيض مضافا الى ما عرفته سابقا من ارادة
الندب وعن ابن ادريس انه حكى عن المقنعة ان من عجز عن الارسال اطعم عن كل بيضة ستين مسكينا فان لم يجد صام شهرين متتابعين فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما
لكن في كشف اللثام لم نجده في نسخها ولا حكاه الشيخ في تهذيبه والله العالم ولو كسر بيضة مثلا فيها فرخ ميت لم يلزمه شيء كما صرح به بعضهم للاصل بل وكذا لو كانت
البيضة فاسدة وكذا لو كسر فلم يخرج منها فرخ فعاش لان الظاهر ما صرح به غير واحد من كون الاعتبار في الارسال بعدد البيض من الاناث فيجب لكل بيضة انثى واما الفحل
فلا بأس بتعدده بل لعله احوط واولى نعم يشترط صلاحيته للانثى للحمل بل في ك لا يكفي مجرد الارسال حتى يشاهد كل واحدة قد طرقت من الفحل ولا بأس به ولا فرق بين
كون منفصلا وبنائه كما سمعت التصريح به في الجميل في التصابل في الحدائق نسبته الى الاصحاب والاظهر ان مصرف هذا الهدي كغيره من جزاء الصيد مساكين الحرم لا طلاق
اسلم الذي عليه في الكتاب وفحوى ابداله باطعام المساكين وغير ذلك لا يجب تحديده للاصل وغيره بل يصرفه في ذلك لو وقف لكن في المسالك ظاهر الاخبار والفتوى
انه يصرف في مصالح الكعبة لا للمساكين في عبارة الكتاب اطلاق كونه هديا وهو لا يقتضي كونه للكعبة بل ظاهره جواز تفرقته على المساكين ويمكن جواز ذلك
بناء على ان ما وجب للكعبة يجوز صرفه لمعونة الحاج والزائرين كما يحقق ان شاء الله في باب النذر وفيه ما لا يخفى ضرورة كونه كغيره والله العالم الخامس في كسر بيض
القطاة والقبج بسكون الباء الحجل اذا تحرك الفرخ فيه من صغار الغنم كما في نافع وعد ومحكي الجامع وان زاد فيهما الدراج بل ومحكي ف وان اقتصر على القطاة
وذكر البكارة من الغنم لكن الظاهر ارادة الصغار فيها للمماثلة في الآية وما سمعته من صحيح سليمان بن خالد بناء على ارادة الصغار من البكارة فيه بل وصحيحه
الآخر في بيض القطاة كفارة كما في بيض النعام وان اقتصر فيهما على بيض القطاة الا انه يمكن ارادة المثالية منه للحجل والدراج للمشابهة وكذا مرسل ابن رباط عن
ابي عبد الله ع سألته عن بيض القطاة قال يصنع فيه في الغنم كما يصنع في بيض النعام في الابل وقد عرفت الحكم في المشبه به وما ستسمعه من ان فيها حملا و
لكن مع ذلك فيك والقائل الشيخ وابنا حمزة وادريس عن البيضة مخاض من الغنم بل قيل نوافقها كره وهي بر والنخ وذو والدروس وهو كما في ن عدد ما من
شانه ان يكون حاملا لا الحامل لمضمر سليمان بن خالد سئلته عن رجل وطئ بيض قطاة فشدخه قال يرسل الفحل في عدد البيض من الغنم كما يرسل الفحل في عدد
البيض من الابل ومن اصاب بيضة فعليه مخاض من الغنم وهو مع اضماره وعدم ذكر تحرك الفرخ فيه وظهوره في الفرق بين الوطي والاصابة المفسرة بالاكل وكون
المذكور فيه بيضة لا بيض قطاة فيحتمل بيضة النعام كما يحتمل في المخاض ارادة بنت المخاض من الابل لانها فرخا يتحرك بناء على انها من البكارة واستبعاد
كون الجزاء في البائض حملا فطيما وفي البيض مخاضا ومن بما سمعته من صحيحه وغيره وفي كشف اللثام لا تعارض لان المخاض تكون بكرة ولذا استدل الفاضل
في كره وهي والنخ عليها بخبر البكارة فلولا ان في نص القطاة حملا لحملنا البكارة على المخاض والان نحمل المخاض على الفصل ولو تباينا كليا جاز الحمل على الفصل
فكيف اذا تباينا جزئيا واحتمل الشهيدان يراد بالمخاض بنت المخاض انتهى وان كان قد يناقش بانه ان لم يرد بالبكرة ما يشمل الحمل بل ما دونه من الصغار
لم يكن دليل على الحكم الاول لاختصاصه بما عرفت بل لو اريد من البكرة الاكبر من الحمل لزم ان يكون فداء البيض اعظم من البائض نحو ما عرفته سابقا في قول

الخصم فالمنجح ارادة الصغار من البكارة فيه وان شملت الحمل ايضا اذ فيه ما اتحاد الفداء للبيض والبائض ولا بأس به على ان الحمل كما ستعرف في القطا الذي يرعى
الشجر والصغير اعم منه ثم لا يبعد ارادة الصغار فيما عدا على خبر سليمان الخاص فيكون ذلك افضل الافراد نحو ما سمعته فيما ورد في بيض النعام من ان فيه البعير
على بعض الوجوه هذا وعن المهذب والاصباح ان في بيضة الحجلة شاة وقد عرفت انا لم نعثر على بيض الحجلة في شيء من النصوص وانما الحقناه ببيض القطاة الذي
قد سمعت ما ورد فيه من بكارة الغنم وخبر المخاض فيها ويمكن ارادتهما اما يرجع الى ذلك بعد ارادة ذات الفرخ المتحرك من البيضة ثم ان المنجه هنا بدلية الطعام
ثم الصيام بعد تعذر ذلك لانهما اذا صارا بدلا عن الاعلى قيمة فصيرورتهما بدلا عن الاقل بالاولى او اولى من ذلك لو قلنا بان الواجب مخاض ضرورة كونها حينئذ شاة
فما دل على بدليتهما عنها شامل للمقام كما هو واضح هذا كله في البيض ذي الفرخ المتحرك واما حكمه قبل التحرك لعدم فرخ فيه او كان فيه ولم يتحرك بعد فارسال
فحولة الغنم في الاناث منها بعدد البيض فما نتج فهو هدي نحو ما سمعته في بيض النعام الذي سمعته تشبيه كفارته به بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه كما اعترف به
غير واحد لصحيح سليمان بن خالد ومنصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال اسئلنا عن محرم وطئ بيض القطاة فشدخه فقال يرسل الفحل في مثل عدة البيض من الغنم كما يرسل
الفحل في عدة البيض من الابل المحمول على غير ذي الفرخ المتحرك بقرينة ما سمعته في بيض النعام وما تقدم انفا في مرسل ابن رباط بل وذيل خبر محمد بن الفضيل المتقدم
فان وطئ بيض قطاة فشدخه فعليه ان يرسل فحولة من الغنم على عددها من الاناث بقدر عدد البيض فما سلم فهو هدي لبيت الله الحرام ومنه يعلم ما في كشف اللثام
من خلو النصوص عن ذكر كونه هديا لبيت الله كما انه مما قدمناه سابقا في بيض النعام يعلم الوجه فيمن اطلق هنا كاطلاق هذه النصوص وهو الصدوق والمفيد
وسلار والحلبيان ويمكن ارادتهم كسر البيض من حيث كونه بيضا الاصل فرخ وكذا النصوص ومن هنا صح نفي الخلاف المعتد به نعم عن علي بن بابويه تقييد ذلك
بما اذا تحرك الفرخ وبالمعرفة ان لم يتحرك فالقيمة ولعله للفقه المنسوب الى الرضا ع في بيض القطاة اذا اصبته قيمته فان وطئتها وفيها فرخ يتحرك فعليك ان ترسل
الذكران في المعز على عددها من الاناث على قدر عدد البيض فما نتج كان هديا لبيت الله وقد ذكرنا غير مرة عدم ثبوت نسبة الكتاب المذكور واما احتمال الجمع بين
النصوص بالفرق بين الاصابة باليد او الاكل ففيه البكارة وبين الوطي ففيه الارسال فهو مع انه لا شاهد له لا قائل به بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه وان مال
اليه في الحدائق تبعا للكاشاني لكنه في غير محله ثم لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرناه في بيض النعام جريان جملة ما سمعته هناك هنا ضرورة اتحاد الحكم بين
المقامين ان كان ذلك في الابل وهذه في الغنم كما سمعت التصريح به في النصوص ولعله لذلك قال المص هنا فان عجز كان كمن كسر بيض النعام كما في محكي ير وقال ابن ادريس
هكذا اورده شيخنا في نهايته وقد وردت بذلك اخبار ومعناه ان النعام اذا كسر بيضه فتعذر الارسال وجب في كل بيضة شاة والقطاة اذا كسر بيضه فتعذر
ارسال الغنم وجب في كل بيضة شاة فهذا وجه المشابهة بينهما فصار حكمه حكمه ولا يمنع ذلك اذا قام الدليل عليه وحكي عن المفيد ايضا انه ان عجز عنه ذبح عن كل بيضة
شاة فان لم يجد اطعم عن كل بيضة عشرة مساكين فان عجز صام عن كل بيضة ثلثة ايام وظاهر المص في فع والفاضل في عد متابعته على هذا التعبير لتصريحهما بوجوب
الشاة مع العجز بل حكاه في كشف اللثام عن يه وط وان كان فيه ان عبارة يه الحكية ما سمعته بل هو المناسب لما تسمعه من الفاضل في تعبيرها لكن عن المص في النكت
ان يتجو الشاة عن كل بيضة اذا تعذر الارسال شيء ذكره المفيد في المقنعة وتابعه عليه الشيخ ولم ينقل به رواية على الصورة بل رواية سليمان بن خالد في كتاب علي ع
في بيض القطاة كفارة مثل ما في بيض النعام وهذا فيه احتمال قيل وكذا اقول الصادق ع في مرسل ابن رباط وان كان فيه ابعد فيه تصريح في غير ذلك قال في محكي
هي عندي في ذلك تردد فان الشاة تجب مع تحرك الفرخ لا غير بل لا تجب شاة كاملة بل صغيرة على ما بيناه فكيف تجب الشاة الكاملة مع عدم التحرك وامكان فساد
وعدم خروج الفرخ فيه قال والاقرب ان مقصود الشيخ مساواته لبيض النعام في وجوب الصدقة على عشرة مساكين والصيام ثلثة ايام اذا لم يتمكن من الاطعام ونحوه
محكي ير وكره والمخ وفيه القطع بانه لا يجوز المصير الى ما ذكره ابن ادريس وكيف يتوهم ايجاب الاقوى وهو الشاة التي لا تجب مع المكنة حال العجز فان ذلك غير
معقول ثم لما كان ظاهر كلام ابن ادريس ان الاخبار وردت به رده بانها لم ترد بما قاله نعم روى سليمان بن خالد ذكر ما في النكت وقال ولكن ايجاب الكفارة
كما يجب في بيض النعام لا تقتضي المساواة في القدر وتبعه على ذلك غيره من تاخر عنه وحاصله منع تناول التشبيه لذلك مع الاستبعاد المزبور وفيه منع واضح ان اراد
منع الظهور الكافي في المقام وامثاله وان اراد الصراحة فهو كذلك لكن من المعلوم في اغلب الاحكام عدم اعتبار الصراحة في حجية ادلتها على انه ان لم يفهم من هذا
ونحوه المساواة الشاملة للفرض فلا دليل على ما ذكره من الانتقال مع العجز الى الاطعام ثم الى الصيام ضرورة ظهور ما في النصوص في المساواة لبيض النعام بالنسبة
الى خصوص البدل من الانعام ففي المتحرك البكارة فيهما لكن في النعام من الابل وفي القطاة ونحوه من الغنم وفي غير المتحرك الارسال فلا محيص عن ارادة مساواتهما في
الابدال التي منها وجوب الشاة مع العجز واما الاستبعاد فانه غير حجة يمكن منعه ولا ينافي ذلك فان الشاة وان كانت اقوى في الغنيمة ولكن الارسال اشق منها على
الحاج لانه يتوقف على تحصيل الفحل الكثير والانتظار حتى تلد ثم هديه بخلاف ذبح الشاة وتفريقها على فقراء الحرم فانه سهل غالبا من ذلك ينقدح عدم اجزاء
اي الشاة عنه مع التمكن وان احتمله في ك بل جزم به في ضه جاعلا له افضل افراد الواجب والا فالشاة مجزية عنه بعد ما عرفت من اشقية الارسال منها لان المراد
من الفداء ان يذوق وبال امره ومع الاغضاء عن ذلك يتجه ما يحكى عن ابن حمزة من انه ان عجز عن الارسال تصدق عن كل بيضة بدرهم بل في المخ ما احسنه ان ساعده
النقل بل قيل ربما استند الى خبر سليمان مع ما يأتي انشاء الله من صحيح ابي عبيدة في محل اشترى لمحرم بيض نعام فاكله ان على المحل قيمة البيض لكل بيضة درهما وحمله على
بيض الحمام الذي ستعرف ان فيه درهما اذ الظاهر انه وجه مع فرض خلو النصوص عن هذه المرتبة الرجوع الى القيمة التي هي درهم لهذا الخبر وغيره وح فلا حاجة
الى النقل الذي شرطه الفاضل استحسانه وتبعه في ذلك نعم شذوذ هذا القول بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه مضافا الى ظاهر النص السابق منع من موافقته
فليس ح الا ما عليه الشيخان على الوجه الذي ذكرناه وقد اطنبنا في ذلك ولكن لم يأت بشيء يعتد به وملخصه ما ذكره في ضه فانه بعد ان منع تفسير الفاضل وغيره
لما سمعته من عبارة الشيخ بما تقدم وانهم في المذهب الا لذلك بل لان الشاة يجب ان تكون مجزية هنا بطريق اولى لانها اعلى قيمة واكثر منفعة من النتاج
فيكون كبعض افراد الواجب او الارسال اقل ومتى تعذر الواجب انتقل الى بدله وهو هنا الامران الاخيران يعني الاطعام ثم الصيام من حيث البدل العام الا انه

لعصفور وعن الذكر لان بدليتهما عما هو دونها قيمة بطريق اولى وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه من منع اجزائهما مع التمكن من الارسال الذي قد عرفت انه اشق ولو من حيث لعل البيض وبال امره على ان المعروف في الفتوى الانتقال اليهما بعد تعذر الارسال وبدليته لا اخرين عند المتأخرين مع امكانها الا مع تعذرها الذي هو شرط البدل العام كما هو واضح فمن الغريب نوع ذلك منه ومن هذا وغيره مما قدمنا يظهر ان التحقيق ما صرح به المفيد وغيره من وجوب شاة مع تعذر الارسال والا فالاطعام ثم الصيام على حسب ما سمعته في بيض النعام الذي قد سمعت النص على ان كفارته كفارته والله العالم الضرب الثاني فيما لا بدل له على الخصوص وهو خمسة اقسام ايضا بخلاف الاول الذي لكفارته بدل على الخصوص بالنصوص على كل بدل منها كما عرفت اما هذا الضرب فان للشاة منه بدلها لا بنص عام وهو الاطعام او الصيام ثم لها ولغيرها الاستغفار والتوبة وذلك بدل يعم الكل ومن هنا ذكر بعض القطا والقبج من الاول وبانضمامهما من الثاني نعم ليس القسمان في ان لهما امثالا من النعم بالنصوص والفتاوى بل الظاهر عدم اختصاص هذه الخمسة بذلك كما ستعرف الاول الحمام وهو اسم لكل طائر يهدر ويرجع صوته ويواصله مرددا ويعب الماء ويشربه كرعا اي يضع منقاره في الماء ويشرب وهو واضع له فيه لا بان يأخذ الماء بمنقاره قطرة قطرة ويبلعها بعد اخراجه كالدجاج والعصافير كما في نعم ... ويحكى ... في الاخبار ان العرب تسمي كل مطوق حماما وظاهره ان المراد به هنا ذلك وان لم يكن في اللغة كذلك فما في ... فيه بعد ان حكاه عن الشيخ وجمع من الاصحاب بانه لم اقف عليه فيما وصل الينا من كلام اهل اللغة بل قد يوافقه ما عن الازهري من انه اخبرني عبد الملك عن الربيع عن الشافعي انه قال كلما عب وهدر فهو حمام يدخل فيه القماري والدباسي والفواخت سواء كانت مطوقة او غير مطوقة الفة او وحشية بل عن الكركي انه عرف بين اهل اللغة بل عن الرافعي الاكتفاء بالاقتصار على العب لكنه نص عليه الشافعي في عنوان المسائل قال وما عب في الماء عبا فهو حمام وما شرب قطرة قطرة فليس بحمام في غير محله ولعله الى ذلك اشار في عك بعطف العب على الهدير باو على معنى الاكتفاء باحدهما وان كان فيه انه خلاف المعروف بين من ذكر ذلك بل قد سمعت ما عن الشافعي من الضابط فيمكن ان يكون ما ذكره في العنوان اتكالا عليه بل ربما اورد عليه بقول الشاعر على صوتي نغر هكت اذا نزفت نزفت بعب فانه وصف النغر بالعب مع انه لا يهدر والا كان حماما وهو نوع من العصفور وان كان قد يدفع بعد تسليم كون الواقع ان النغر الذي هو نوع من العصفور يعب بانه على ضرب من التجوز بل عن المحكم انه انما يقال في الطائر عب ولا يقال شرب فالعب حينئذ معنى اخر وهو شرب الطائر وكيف كان فقد قيل كما في الصحاح والقاموس ومحكي فقه اللغة للثعالبي وشمس العلوم والسامي والمصباح المنير وغيرها ان الحمام كل مطوق من الطيور بل عن الازهري عن ابي عبيد عن الاصمعي قال مثل القمري والفاختة واشباه ذلك نحو ما عن الجوهري من انه نحو الفواخت والقماري وساق حر والقطا والوراشين واشباه ذلك ثم قال وعند العامة انها الدواجن فقط قال قال حميد بن ثور الهلالي وما هاج هذا الشوق الا حمامة دعت ساق حر ترحة وترنما والحمامة هنا القمرية وقال الاصمعي في قول النابغة واحكم كحكم فتاة الحي اذ نظرت الى حمام سراع وارد الثمد قالت الا ليتما هذا الحمام لنا الى حمامتنا او نصفه فقد فحسبوه فالفوه كما حسبت تسعا وتسعين لم تنقص ولم تزد هذه زرقاء اليمامة نظرت الى قطا فقالت ذلك وقال الاموي والدواجن التي تستفرخ في البيوت حمام ايضا وانشد قواطنا مكة من ورق الحمى يريد الحمام انتهى كلام الجوهري وعن الازهري ابو عبيد عن الكسائي الحمام هو البري الذي لا يالف البيوت وهذه التي تكون في البيوت هي اليمام قال وقال الاصمعي اليمام ضرب من الحمام بري ونحوه عن الصحاح وعن ادب الكاتب انما الحمام ذوات الاطواق وما اشبهها مثل الفواخت والقماري والقطا قال ذلك الاصمعي ووافقه عليه الكسائي ثم قال واما الدواجن التي تستفرخ في البيوت فانها وما شاكلها من طير الصحراء اليمام تلك لا ريب انها من الحمام وان سميت مع ذلك باليمام وعن الدميري في حيوة الحيوان عن كتاب الطير لابي حاتم ان اسفل ذنب الحمامة مما يلي ظهرها بياض واسفل ذنب اليمامة لا بياض فيه ثم عن الدميري المراد بالطوق الخضرة او الحمرة او السواد المحيط بعنق الحمامة قلت وبياض كذلك وفي المصباح المنير الحمام عند العرب كل ذي طوق من الفواخت والقماري والقطا والدواجن والوراشين واشباه ذلك ويقال للواحدة حمامة وتقع على الذكر والانثى والعامة تخص الحمام بالدواجن وكان الكسائي يقول الحمام هو البري واليمام هو الذي يالف البيوت وقال الاصمعي اليمام حمام الوحش وهو ضرب من طير الصحراء وكيف كان فلا ريب في ان المعروف في اللغة تفسير الحمام بذي الطوق واختاره الشهيد في شرح لك وعند الفقهاء بما يهدر ويعب الماء ولكن في اللمعة الحمامة هي المطوقة او ما تعب وفي جنة الظان التفاوت بينهما قليل او منتف وهو يصلح لجعل المص كلا منهما معرفا قلت وكذا عد قال الحمام كل مطوق او ما يهدر اي يرجع صوته او يعب اي يشرب كرعا ولكن قد يناقش بمنع عدم التفاوت ضرورة ان جملة مما يهدر ويعب لا طوق له والعكس فيمكن ان يراد بالواو التقسيم جمعا بين ما سمعته من الفقهاء واللغة والترديد باعتبار ما سمعته من الاختلاف وفي الرياض يحتمل ان يكون الترديد اشارة الى ثبوت الحكم الاتي للحمامة بايهما فسرت وذلك لعدم اختصاص ما دل عليه من الاخبار فيما تضمن لفظها خاصة بل فيها ما تضمن لفظ الطير بقول مطلق او الفرخ او البيض كذلك وجميع هذه يعم الحمامة بالتفسيرين فلا يحتاج هنا الى الدقة في تعيين احدهما ولا تعارض بين الاخبار فيحتاج الى حمل مطلقها على مقيدها والحمد لله وفيه ان المناسب لذلك جعل العنوان الطير حماما او غيره لا الترديد بين تفسيري الحمام الذين هما على كل حال اخص من مطلق الطير والفرخ والبيض كما هو واضح واحتمال كون المبحث في النصوص لذلك يدفعه ظهور اتفاق الاصحاب على كون العنوان الحمام باحد تفسيريه لا مطلق الطير والفرخ والحمام نعم لا بد من اخراج القطا والحجل من حكم الحمام كما صرح به غير واحد لما ستعرفه من ان لهما كفارة معينة غير كفارة الحمام وان شاركه معه في التعريف فالتحقيق جعل عنوان الحكم ما عند الاصحاب لقوة الظن بذلك ولما سمعته من كون المتبادر منها الشاة التي هي اقرب امثالها من النعم في الكرع ولغير ذلك ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط وعلى كل حال ففي قتلها شاة على المحرم في الحل على المشهور بين الاصحاب بل في التذكرة ومحكي المنتهى الاجماع عليه كما في ظ الاول وبه قال علي ع وعمر وعثمان وابن عمر وروى العامة ان ابن عباس قضى في الحمام حال الاحرام بالشاة ولم يخالفهم احد من الصحابة كل ذلك مضافا الى المعتبرة المستفيضة منها قول الصادق ع في حسن حريز المحرم اذا اصاب حمامة ففيها شاة وان قتل فراخه ففيه حمل وان وطئ البيض فعليه درهم وفي موثق الكناني في الحمام واشباهه ان قتله المحرم شاة وان كان فراخا فعدلها من الحملان وخبر ابي بصير عنه ع ايضا قال سألته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من الحرم قال فقال عليه شاة الى ان قال قلت فمن قتل فرخا من حمام الحرم وهو محرم قال عليه حمل

وخبر عبد الله

وخبر عبد الله بن سنان عنه ع ايضا قال سمعته يقول في حمام مكة الطير الاهلي من غير حمام الحرم من ذبح طيرا منه وهو غير محرم فعليه ان يتصدق بصدقة افضل من ثمنه فان كان محرما فشاة عن كل طير وخبره الاخر عنه ايضا سمعته يقول في حمام مكة الاهلي غير حمام الحرم من ذبح منه طيرا وهو غير محرم فعليه ان يتصدق وان كان محرما فشاة عن كل طير وخبره الثالث عنه ايضا انه قال في محرم ذبح طيرا ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضأن وخبر سليمان بن خالد قلت له ايضا رجل اغلق بابه على طائر فقال ان كان اغلق الباب بعد ما احرم فعليه شاة وان على المحرم ان عليه لكل طائر شاة ولكل فرخ حملا وان لم يكن محرما فدرهم وللبيض نصف درهم الى غير ذلك من النصوص التي لا ريب في ارادة الحمام من الطير في خبري ابن سنان الاولين منها بل لا يبعد ذلك في غيرهما ايضا وان لم يكن تعارض بل لما فيه من عدم العنوان في كلام الاصحاب الا الحمام الا انه مع ذلك كله قال في محكي المقنع ان على المحرم في الحمامة درهما لكن ذكر ان المحرم اذا صاد في الحل كان عليه الفداء واذا صاد في الحرم كان عليه الفداء والقيمة مضاعفة وان في تنفير حمام الحرم شاة بالتفصيل الاتي فيمكن ان لا يكون مخالفا وفي محكي ية ان مما لا دم فيه الحمام ففي كل حمامة درهم ولم يذكر مما فيه الدم الا تنفير حمام الحرم وذكر ان في الصيد على المحرم في الحرم الفداء والقيمة وعلى المحرم في الحل الفداء وعلى المحل في الحرم القيمة وعن جمل العلم والعمل ان على المحرم في الحمامة وشبهها درهما وعن المهذب والاصباح ان مما فيه شاة ان يصيب طائرا من حمام الحرم او يخرجه من الحرم وينفره ثم في الاخير في صلة على المحرم في الحرم دما والقيمة وفي ب ان على المحرم في الحرم في كل صيد الجمع بين الجزاء والقيمة وفي محكي لة ان على المحرم في صيد حمامة في الحرم دما مطلقا وكذا في قتل المحل الصيد في الحرم وعلى المحل في اصابة حمامة في الحرم درهما وان الشاة على من اغلق الباب على حمام الحرم حتى يموت واطارها عن الحرم وعن ف والغنية والاشارة في حمامة الحرم شاة وفي حمامة الحل درهم وعن الحسن على المحرم في الحرم شاة ولا يخفى عليك ان ما امكن من هذه العبارات وغيرها رجوعه الى المختار ولو بحملها على ما ستسمع انشاء الله فذاك والا فهو محجوج بما عرفت والله العالم ويجب على المحل في قتلها في الحرم درهم وفاقا للمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا لقول الرضا ع في صحيح صفوان من اصاب طيرا في الحرم وهو محل فعليه القيمة درهم يشتري به علفا لحمام الحرم وخبر محمد بن الفضيل عن ابي الحسن ع سألته عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري به طعاما لحمام الحرم وان قتلها وهو محرم في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة وصحيح منصور بن حازم قال حدثني صاحب لنا ثقة قال كنت امشي في بعض طرق مكة فلقيني انسان فقال لي اذبح لنا هذين الطيرين فذبحتهما ناسيا وانا حلال ثم سألت ابا عبد الله ع قال عليك الثمن وصحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في حمام مكة من ذبح منه طيرا وهو غير محرم فعليه ان يتصدق بصدقة افضل من ثمنه بل وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل اغلق باب بيت على طير من حمام الحرم فمات قال يتصدق بدرهم او يطعم به حمام الحرم وخبر حماد بن عثمن قلت لابي عبد الله ع رجل اصاب طيرين واحدا من حمام الحرم والاخر من غير حمام الحرم قال يشتري بقيمة الذي من حمام الحرم قمحا فيطعمه حمام الحرم ويتصدق بجزاء الاخر وصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل اهدي له حمام اهلي جيء به وهو في الحرم فقال ان اصاب منه شيئا فليتصدق بثمنه نحوا مما كان يسوى في القيمة ورواه في الفقيه فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه وصحيح صفوان عن ابي الحسن الرضا ع من اصاب طيرا في الحرم وهو محل فعليه القيمة درهم يشتري به علفا لحمام الحرم وصحيح محمد بن مسلم سأل ابا عبد الله ع عن رجل اهدي له حمام اهلي وجيء به وهو في الحرم محل قال ان هو اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه وصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل اهدي له حمام اهلي وهو في الحرم فقال ان اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه من ثمنه نحوا مما كان يسوى في القيمة وصحيحه الاخر عنه ايضا سألته عن طائر اهلي ادخل الحرم حيا فقال لا يمس ان الله تعالى يقول ومن دخله كان امنا الى غير ذلك من النصوص التي تقدم بعضها وتسمع الاخر انشاء الله وهي بين ناص على الدرهم وناص على القيمة مفسر لها به وغير مفسر وناص على الدرهم وشبهه وعلى الثمن وعلى مثل الثمن وعلى افضل من الثمن وفي محكي كره لو كانت القيمة ازيد من درهم او انقص فالاقرب العزم عملا بالنصوص والاحوط وجوب الازيد من الدرهم والقيمة وكذا عن هي مع احتمال كون الدراهم قيمته وقت السؤال في الاخبار واستشكل في وجوب الازيد مع اطلاق الاصحاب وجوب الدرهم من غير التفات الى القيمة السوقية وفي ك ان المتجه اعتبار القيمة مط قلت لكنه مخالف لكلام الاصحاب المقطوع فيه بعدم ارادة كون ذلك قيمة سوقية ضرورة اختلافها باختلاف الازمنة والطيور وغيرهما من الاحوال بل لعله كذلك في النصوص خصوصا مع ملاحظة سؤال السائل لهم عن ذلك وجوابهم عليهم السلام له مع ان مرجع ذلك الى غيرهم فلا يبعد كون ذلك قيمة شرعية لها بل ربما كان قرائن في النصوص تشهد له كما انه يمكن اجتماع النصوص عليه فيتفق النص والفتوى ح وكيف كان فعن الكركي ان اجزاء الدرهم في الحمام مطلقا في غاية الاشكال لان المحل اذا قتل المملوك في غير الحرم تلزمه قيمته السوقية بالغة ما بلغت فكيف يجزي الانقص في الحرم وفيه ان هذا انما يتم اذا قلنا بكون فداء المملوك لمالكه لكن سيجيء انشاء الله ان الاظهر كون الفداء لله تعالى وللمالك القيمة السوقية فلا بعد في ان يجب لله تعالى في حمام الحرم اقل من القيمة مع وجوبها للمالك والله العالم ويجب في قتل فرخها المحرم اي عليه في الحل حمل بالتحريك وفاقا للمشهور ايضا لما سمعته من حسن حريز او صحيحه وخبر ابي بصير وصحيح الكناني وغيرها من النصوص نعم في صحيح ابن سنان منها فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضأن ومن هنا اجتزئ به سيد ك الا اني لم اجد له موافقا والمعروف بين الاصحاب كالنصوص تعين الحمل نعم عن ف والغنية في فرخ حمام الحرم حمل وفي فرخ حمام غيره نصف درهم وعن سلار اطلاق ان في فرخ الحمامة نصف درهم وعن المفيد والمرتضى ذلك ايضا في فرخ الحمامة وشبهها ولعلهم لا يريدون ما نحن فيه والا كانوا محجوجين بالنصوص المعتضدة بالفتاوى هذا وعن ابني بابويه وحمزة والبراج والفاضل وصف الحمل بان يكون فطم ورعى الشجر كما تسمعه انشاء الله في القطا وعن جماعة الاطلاق ولعله لكون الحمل لا يكون الا كذلك ففي محكي كره وهي وقيل ان حده ان يكمل له اربعة اشهر قال فان اهل اللغة بعد اربعة اشهر يسمون ولد الضأن حملا وكذا عن ثر وعن ابن قتيبة في ادب الكاتب فاذا بلغ اربعة اشهر وفصل عن امه فهو حمل وخروف والانثى خروفة ورخل وبمعناه ما عن الثعالبي في فقه اللغة فاذا فصل عن امه فهو حمل وخروف وعن المبتدى في السامي موافقة ابن قتيبة على الاختصاص بالذكر بل قيل انه بمعناه ما في العين والمحيط وتهذيب اللغة من ان الخروف وان الخروف هو الحمل الذكر فما عن المطرزي من ان الحمل ولد الضأن في السنة الاولى وعن الدميري الحمل الخروف اذا بلغ ستة اشهر وقيل هو ولد الضأن الجذع

فادونه موهوم بالنسبة الى ما عرفت وعن الراغب ان الحمل سمى به لكونه محمولا لعجزه او لقربه من حمل امه به والله العالم وللمحلّ اى عليه فى الحرم نصف درهم وفاقا للشيخ
ايضا للنصوص التى منها صحيح ابن الحجاج سألت ابا عبد الله ع عن فرخين مسرولين ذبحتهما وانا بمكة محلّ فقال لى لم ذبحتهما قلت جاءتنى بهما جارية من اهل مكة
فسألتنى ان اذبحهما فظننت انى بالكوفة ولم اذكر الحرم فقال عليك قيمتهما قلت كم قيمتهما قال درهم وهو خير منهما المنزل عليه صحيحه الاخر عنه ايضا فى قيمة الحمامة
درهم وفى الفرخ نصف درهم وفى البيض ربع درهم وصحيح حفص عنه ايضا فى الحمامة درهم وفى الفرخ نصف درهم وفى البيض ربع درهم والله العالم ولو كان
محرما وقتل شيئا من ذلك فى الحرم اجتمع عليه الامران وفاقا للشيخ ايضا بل عن شرح الجمل للقاضى الاجماع عليه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب فانه قد هتك حرمة
الحرم والاحرام فيجمع عليه فى قتل الحمامة فى الحرم شاة ودرهم او قيمتها وفى الفرخ حمل ونصف درهم بل يجب عليه مع ذلك القيمة للمالك لو كان مملوكا ولم ياذن
المالك فى احد القولين كما ستعرف انشاء الله مضافا الى ما سمعته من قول الصادق ع فى حسن الحلبى وصحيحه ان قتل المحرم حمامة فى الحرم فعليه شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه
يتصدق به او يطعمه حمام الحرم وكقوله فى خبر يحيى الفضل وان قتلها وهو محرم فى الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة وقول ابى جعفر ع فى صحيح زرارة اذا اصاب المحرم فى الحرم حمامة
وقول ابى جعفر ع فى صحيح زرارة اذا اصاب المحرم فى الحرم حمامة الى ان بلغ الظبى فعليه دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه وان اصاب منه وهو حلال فعليه ان يتصدق
بمثل ثمنه وخبر ابى بصير عن ابى عبد الله ع عن رجل قتل طيرا من طيور الحرم وهو محرم فى الحرم فقال عليه شاة وقيمة الحمامة درهم يعلف به حمام الحرم وان كان فرخا
فعليه حمل ايضا وقيمة الفرخ نصف درهم يعلف به حمام الحرم وموثقه الاخر عنه ايضا سألته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من الحرم قال عليه شاة قلت فان
قتلها فى جوف الحرم قال عليه شاة وقيمة الحمامة قلت فان قتلها فى الحرم وهو حلال قال عليه شاة قلت فان قتلها فى الحرم وهو حلال قال عليه ثمنها ليس عليه غيره قلت
فمن قتل فرخا من فراخ الحمام وهو محرم قال فعليه حمل الى غير ذلك من النصوص فما عن ظاهر العمانى من وجوب الشاة خاصة واضح الضعف بل لم اجد له دليلا الا الاطلاق
المقيد بما سمعت كالمحكى عن المرتضى من احد قوليه من وجوب الفداء او القيمة مضاعفة نعم قوله الاخر بوجوب تضاعف الفداء وهو المحكى عن الاسكافى قد يستدل
له بقول الصادق ع فى الحسن او الصحيح ان اصبت الصيد وانت حرام فى الحرم فالفداء مضاعف عليك وان اصبته وانت حلال فى الحرم فقيمة واحدة وان اصبته وانت
حرام فى الحل فانما عليك فداء واحد وقوله فى الموثق وان اصبته وانت محرم فى الحرم فعليك الفداء مضاعفا ولكن يمكن تنزيلهما على ما عرفت بارادته من المضاعفة
ولو مجازا او على غير المقام فان المحكى عن الشيخ فى يه وط ويب وجوب تضاعف الفداء فيه المحرم فى الحرم ما لم يبلغ بدنة فلا يجب عليه غيرها لخبر الحسن بن على بن فضال
عن رجل سماه عن ابى عبد الله ع فى الصيد مضاعفة ما بينه وبين البدنة فاذا بلغ البدنة فليس عليه التضعيف ومرسله الاخر عنه ايضا انما يكون الجزاء مضاعفا
ما دون البدنة حتى يبلغ البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون قال الله عز وجل ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب خلافا للمحكى عن
ابن ادريس فاوجبه مطلقا بل قال ان ما فى اصحابنا اطلق التضعيف لعله لاطلاق الخبرين وتقييدهما بما سمعته من الخبرين الاخيرين لو صلحا للتقييد الموافق للاصل جيد
لكنهما مرسلان فلا ريب ان الاحوط ما ذكره ابن ادريس والله العالم ويجب فى بيضها اذا تحرك الفرخ حمل لانه داخل فى نصوص الفرخ الشامل الخارج عنها والحاصل
منها ولو بشهادة صحيح على بن جعفر سئل اخاه ع عن رجل كسر بيض الحمام وفى البيض فراخ قد تحرك قال عليه ان يتصدق عن كل فرخ قد تحرك بشاة ويتصدق بلحومها
ان كان محرما وان كان الفراخ لم تتحرك تصدق بقيمته ورقا يشترى به علفا يطرحه لحمام الحرم بارادة الحمل من الشاة وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن رجل
اغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض قال ان كان اغلق عليها بعد ما احرم فان عليه لكل طائر شاة ولكل فرخ حملا وان لم يتحرك فدرهم والبيض نصف درهم
بل وصحيح الحلبى عنه ايضا قال حرك الغلام مكتلا فكسر بيضتين فى الحرم فسألت ابا عبد الله ع فقال جديين او حملين بناء على ارادة تحرك الفرخ فيهما انما الاشكال
فى ان ظاهر المص وغيره عدم الفرق فى ذلك بين المحرم والمحل خصوصا بملاحظة تفصيله بينهما فى غير ذى الفرخ وكذا عن هى وكره وفى محكى ما اليه سيد المدارك قال وعبارة
المص كالصريحة فى التعميم حيث اطلق وجوب الشاة بعد تحرك الفرخ وفصل الحكم قبله وصرح الشهيدان بان حكم البيض بعد تحرك الفرخ حكم الفرخ ومقتضاه اختصاص
هذا الحكم بالمحرم فى الحل ويجب على المحل فى الحرم نصف درهم ويجتمع الامران على المحرم فى الحرم وهو غير واضح لاختصاص الرواية الثانية اى صحيح الحلبى بحمام الحرم وظهور
الرواية الاولى اى صحيح على بن جعفر فى التعميم ويمكن ذلك يقتضى زيادة فداء البيض فى الفرخ المتحرك فى الحرم على فداء الفرخ نفسه فيه الذى قد عرفت وجوب نصف
درهم له وهو مستبعد نحو ما سمعته فى بيض القطاة على انه يمكن حمل الشرط فى الخبر الاول الحكم بالحمل فيكون مفهومه عدم كون حكمه كذلك فليس الا بقاؤه ح على حكمه
فى الفرخ وكذا الكلام فى خبر يونس مضافا الى ما فى قتل الفرخ الذى قد عرفت ما دل على التفصيل بين المحرم فى الحل والمحرم فى الحرم بالنسبة الى وجوب الحمل
والدم فالمتجه الجمع بين النصوص بحمل المطلق منها على المقيد ومنه يعلم ان الاقوى ح ما سمعته من الشهيد هذا كله مع التحرك واما قبل التحرك سواء كان
قد تصور او لا فعلى المحرم فى الحل درهم لما سمعته من قول الصادق ع فى حسن حريز المتقدم فى اصل المسألة المحمول عليه هنا ما سمعته فى صحيح على بن جعفر المتقدم
بعد القول بالفصل المحمول على اخر من نصف الدرهم على كسر الحل لما اذا كان فيه فرخ قد تحرك وان كان بعيدا جمعا بين النصوص التى منها ما سمعته فى صحيح حفص
وابن الحجاج المراد منها المحل فى الحرم ولو تعرف فيه غيرهما ايضا فيستفاد منها ما ذكره المص وغيره من ان على المحل فى الحرم فى كسر البيض ان لم يكن فيه فرخ قد تحرك ربع درهم
كما ان ما قد منا يعلم الوجه فى قوله ولو كان محرما فى الحرم لزمه درهم وربع ضرورة كونه كقتل المحرم الحمامة او الفرخ فى الحرم الموجبين الشاة ودرهم والحمل نصف درهم بالنصوص
وقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب خلافا عن سلار من اطلاق ربع درهم فى البيضة والمفيد والمرتضى فى بيض الحمامة وشبهها وابى الصلاح وابن زهرة فى بيضة من حمام الحرم
درهم ومن غيره نصف درهم لا يخفى عليك ما فيه ان لم يرتد الى ما ذكرناه والله العالم ويستوى الاهلى والوحشى من حمام الحرم فى القيمة التى هى الفداء بسبب
الجناية اذا قتل فى الحرم كما يستويان فى الحل ايضا فى الفداء لكن يشترى بقيمة الحرمى علفا لحمامه كما فى عبد وغيرها بل لا خلاف فيه كما عن هى وكره الاعتراف به
من ارادة الاجزاء لصيد الحرم ويمكن القطع بمقتضاه بملاحظة النصوص السابقة المقتضية الاجماعات نعم فى بعضها التخيير بين التصدق به وبين علفه لحمام
الحرم كصحيح الحلبى وخبر حماد الفضل وغيرهما وعليه يحمل الامر بالعلف فى غيرهما حتى خبر حماد المشتمل على التفصيل قال قلت لابى عبد الله ع رجل اصاب طيرين واحدا

من حمام الحرم والاخر من غير حمام الحرم قال يشترى بقيمة الذى من حمام الحرم قمحا فيطعمه حمام الحرم ويتصدق بجزاء الاخر لقصوره عن افادة الوجوب التعيينى سندا وعددا عن
معارضة غيره كقصوره عن ثبوت وجوب كونه قمحا اى حنطة على جهة تقييد اطلاق غيره فلا باس بحمل ذلك فيه على الندب بحمل الامر فيه على افضل فردى الواجب
التخييرى اما غير الحرمى فالنص والفتوى متوافقان على التصدق بثمنه وفى كشف اللثام بعد ان ذكر اخبار حماد وابى بصير وصفوان وعلى بن جعفر دليلا
للعلف بحمامه قال وما خلا خبر حماد مطلقة وهو المفصل المخصص ذلك بالحرمى والعلف بالغير وفى حسن الحلبى عن الصادق ع ان الدرهم وشبهه يتصدق به او يطعمه
حمام مكة فيحتمل التفصيل بالحرمى وغيره والتخيير مطلقا قلت لا يخفى عليك التحقيق فى ذلك بعد الاحاطة بما ذكرناه بقى الكلام فيما ذكره المص وغيره من التعبير بالاهلى
المشعر بكونه مملوكا وقد صرح الكركى بعدم تصور ملك لصيد الحرم الا فى القمارى والدباسى لجواز شرائهما واخراجهما وتبعه فى ذلك وفى ك وغيرها هو مبنى
على ما هو المشهور من عدم دخول الصيد ان كان اهليا فى الملك اذا كان فى الحرم كما تقدم سابقا واما على ما ذهب اليه المص فى نعم من دخوله فى الملك وان وجب عليه
ارساله فلا قلت يمكن القول بعدم اعتبار الملك فى الاهلى منه ضرورة صدقه على اليمام الذى يسكن الدور وان لم يتولد فى الحرم والحكم المزبور لا يعتبر فيه الملكية
كما انه يمكن تملكه بتملك بيض خارج من الحرم فيضعه تحت حمام الحرم ويكون فرخا وبغير ذلك ومن هنا قال فى كشف اللثام ما حاصله عبارة عد يستوى الاهلى
اى اليمام او المملوك من حمام الحرم تولد منه واتاه من الحل وهو لا ينافى الملك وان لم يكن فرخا او دبسيا كما يأتى ولا باس ان نافاه هنا ايضا ومرجعه الى ما
ذكرنا وكيف كان نفى الك ان المراد بالقيمة هيهنا ما يعم الدرهم والفداء لنص حكم ببيضه فرخه وغيرهما وهو منع واضح ثم قال وانما يستويان فى ذلك مع اذن
المالك فى الاتلاف للاهلى وكان المتلف هو المالك اما لو كان غيرها افترق الحكم على الاقوى اذ يجتمع على المتلف فى الاهلى القيمة للمالك والفداء كما سيجيئ الى
ان قال واما الاهلى فمن اطلقوا وجوب التصدق بقيمته على المساكين وينبغى ان يكون ذلك فى موضع لا يضمنه للمالك الا كان فداؤه للمساكين وقيمته للمالك
والا كان فداؤه للمساكين وقيمته للمالك فينبغى تامل ذلك فان النص والفتوى متطابقان قلت لا ريب ان ما ذكره احوط وان كان الاصل وظاهر النص والفتوى
خلافه اللهم الا ان يدعى انسياقهما الى غير المملوك وان عبروا عنه بالاهلى ونحوه المراد منه كما عرفت الذى يالف البيوت ويسكنها فى مقابل الوحشى والله العالم
هذا وفى الرياض هل يختص الاستواء المزبور بالمحل ام يعمه والمحرم حتى لو قتل المحرم الحمام الاهلى فى الحرم لم يكن عليه غير القيمة على الثانى ومع الفداء على
الاول اشكال من اطلاق النص والفتوى باجتماع الامرين اذا جنى على الحمامة فى الحرم من غير فرق بين الاهلى منها والحرمى ومن ان ظاهر تعليلهم الاجتماع المزبور
بهتكه حرمة الحرم والاحرام فيلزمه الامران كل بسببه وهذا انما يتوجه فى الحرمى خاصة لكونه صيدا يمنع عنه المحرم واما الاهلى منها فلا منع فيه الا من جهة الحرم لان
من دخله كان امنا ولم ار من الاصحاب من تعرض لهذا الفرض فضلا عن الحكم فيه باحد الطرفين والتوقف فيه والاشكال والاقرب من وجهى الاشكال الاول لقوة
دليله الخ قلت لا اشكال فى وجوب الشاة على المحرم فى قتل الحمامة من غير فرق بين الاهلى منها وغيره وبين اصطيادها وعدمه وبين الحرم وغيره وان زاد الاول مع ذلك
قيمتها التى هى الدرهم الواجب على المحل بل الظاهر جريان ما سمعته من الشراء بها علفا لطيور الحرم او التخيير بين ذلك والصدقة بها وقد سمعت التصريح به فى خبر عبد الله
ابن سنان عن الصادق ع بالفرق بين المحرم وغيره فى حمام مكة فى الطير الاهلى غير حمام الحرم بوجوب الشاة على الاول والقيمة على الثانى فلاحظ نعم لم يذكر وجوب
القيمة فيه مع الشاة لو كان القتل فى الحرم اتكالا على ما ذكره فى غير الخبر المزبور الذى لم يسق لبيان ذلك وبالجملة فالمسئلة من الواضحات التى لا تحتاج الى بيان
بعد اطلاق النص والفتوى حكم الحمام الذى قد سمعت الحال فيه بل لا يبعد ارادة المص وغيره من الاستواء هنا ما يشملها ايضا على معنى وجوب القيمة من حيث
الحرم ولكن يشترى بقيمة الحرمى علفا لحمامه او يتخير بخلاف غيره فانه يتصدق بها والله العالم الثانى فى كل واحد من القطاة والحجل والدراج حمل قد فطم ورعى الشجر
بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد لصحيح سليمان بن خالد عن ابى عبد الله ع وجدنا فى كتاب على ع فى القطاة اذا اصابها المحرم حمل قد فطم من اللبن واكل
من الشجر وخبر المفضل بن صالح عنه ع ايضا اذا قتل المحرم قطاة فعليه حمل قد فطم من اللبن واكل من الشجر وخبر المفضل بن صالح عنه ع ايضا اذا قتل المحرم
قطاة فعليه حمل قد فطم من اللبن ورعى من الشجر متممين بعدم القول بالفصل بينها وبين الاخيرين وبخبر سليمان بن خالد عن ابى جعفر ع قال فى كتاب على ع
من اصاب قطاة او حجلة او دراجة او نظيرهن فعليه دم بعد حمل الدم فيه على الحمل ولو لقاعدة التقييد فلا وجه للاشكال فى الاستدلال بالنصوص المزبورة
التى قد عرفت صفة الحمل فيها بما سمعت لكن فى ك كون المراد انه قد ان وقت فطامه ورعيه وان لم يكونا قد حصلا بالفعل ولا داعى له كما انه قد تقدم الكلام
مفصلا فى المراد بالحمل الغير بل وفى الاشكال بوجوب ذلك فيها ووجوب المخاض لبعضها اذى الفرخ وان كان قد يدفع بان الشرع مبنى على اختلاف المتماثلات
واتفاق المختلفات فجاز ان يثبت فى الصغير ازيد مما يثبت فى الكبير او بان المراد من المخاض ما بلغ حد المخاض بل بما نعم ايضا بالتزام وجوبها فيهما دون الحمل او
بالتخيير بين الامرين ولكن يمكن تحصيل الاجماع على خلاف الاولين منها فليس ح الا ما سمعته سابقا من وجوب الحمل فيه واقتضاء مساوات الكبير والصغير فى
الفداء ولا باس به فلاحظ وتامل هذا وظاهر المص وغيره الاقتصار على الثلثة ولكن قد سمعت ما فى الخبر الاخير من الحاق نظيرهن بهن والاحتياط لا ينبغى تركه
الثالث فى قتل كل واحد من القنفذ والضب واليربوع جدى على المشهور بين الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا بين المتاخرين الا الحلبيين فاوجبوا فيها حملا قد فطم
ورعى من الشجر بل عن ابن زهرة الاجماع عليه ان كان فيه ندلم نجد موافقا له على ذلك لا سابقا ولا لاحقا عدا من عرفت بل صريح كلام من عثرنا عليه ممن تقدم
خلافه ومن هنا كان الاقوى الاول لحسن مسمع وصحيحه عن ابى عبد الله ع فى اليربوع والقنفذ والضب اذا اصابه المحرم فعليه جدى والجدى خير منه وانما جعل
عليه هذا لكى ينكل عن قتل غيره من الصيد المعتضد بما عن كره وهى من الاستدلال عليه بالمماثلة وبما فى المخ من انه قول اكثر اصحابنا فيكون راجحا على قول
الاقل فيتعين العمل به اذ ترك المتنافيين والعمل بهما او بالمرجوح محال فتعين ما قلناه وعن نسخة اخرى ولا لزم العمل بالمتنافيين او تركهما او العمل بالمرجوح والكل
محال وان كان فيه ما لا يخفى فلعله ما عرفت ثم ان ظاهر المص وغيره كالخبر الاقتصار عليها لكن عن السيد والشيخين وبنى ادريس وحمزة وسعيد وغيرهم الحاق اشباهها
بها ولعله لما سمعته فى الخبر من ثبوت ذلك فى الثلثة وكونه جزاء منه وانما جعل لكى ينكل به عن صيد غيره بل فى الرياض لا يخلو من قوة لذا مال اليه من المتاخرين المحقق الثانى

فی شرح عد بل فی بعض بجا ولکن لا یخفی علیک ما فیه من عدم صلاحیته مثل ذلک لاثبات حکم شرعی کما هو واضح والجدی الذکر من ولاد المعز فی السنة الاولی کما عن المغرب
العجم وعن ادب الکاتب انه جدی من حین ما تضعه امه الی ان یرعی ویقوی لعل العرف یساعده ولکن عن السامی انه جدی من اربعة اشهر الی ان یرعی بل قیل ویظهر من بعض
العبارات انه ابن ستة اشهر او سبعة وعن المصباح المنیر احتمال عدم اختصاصه بالسنة الاولی مستندا الی بعض ولکن الجمیع علی خلاف العرف والله العالم الرابع فی کل واحد
من العصفور والقبرة بضم القاف وتشدید الباء والصعوة التی هی علی ما قیل عصفور صغیر له ذنب طویل یرمح به مد من طعام وفاقا للشیخ لمرسل صفوان المنجبر بالشهرة
ان لم نقل باعتباره فی نفسه عن ابی عبد الله ع القبرة والصعوة والعصفور اذا قتله المحرم فعلیه مد من طعام خلافا للصدوقین فاوجبا لکل طائر عدا النعامة شاة
لصحیح ابن سنان عنه ایضا انه قال فی محرم ذبح طیرا ان علیه دم شاة یهریقه فان کان فرخا فجدی او حمل صغیر من الضأن الذی هو مع انه عموم بترک الاستفصال
مخصص بالمرسل الاول المنجبر بما عرفت والمحکی عن الفقه المنسوب الی الرضا ع الذی لم تثبت نسبته عندنا وللاسکافی فاوجب فی العصفور والقمری وما جری
مجریهما قیمته وفی الحرم قیمتین لخبر سلیمان بن خالد سألت ابا عبد الله ع عما فی القمری والدبسی والسمانی والعصفور والبلبل قال قیمته فان اصابه وهو محرم فقیمتان
لیس علیه فیه دم شاة وفی طریق آخر والدبسی مکان الدبسی وهو قاصر سندا فلا یصلح للعمل فضلا عن المعارضة والله العالم الخامس فی قتل الجرادة تمرة کما عن المقنعة
والمقنع ... والمهذب والنزهة والجامع ورسالة علی بن بابویه وان عبر فی الجرادة تمرة لصحیح زرارة عن ابی عبد الله ع فی محرم قتل جرادة قال یطعم تمرة وتمرة خیر من
جرادة وصحیح معاویة عنه ایضا انه قال فی رجل قتل جرادة وهو محرم قال تمرة خیر من جرادة ومرسل حریز عنه ایضا فی محرم قتل جرادة قال یطعم تمرة والتمرة خیر من جرادة
ولکن مع ذلک الاظهر عند المص کف من طعام کما فی النافع وعن ... ویحکی عن المقنعة هنا والغنیة بل وسم وان عبر بما هو اعم من القتل فقال فی الجرادة وجمل العلم والعمل مع ...
قتل العلة لما قیل من صحیح ابن مسلم عن ابی جعفر ع سألته عن محرم قتل جرادة قال کف من طعام وان کان کثیرا فعلیه شاة وجمع غیر واحد بینهما بالتخییر کما عن ...
... وکره مع احتمالها التردد ولا باس به لو کان الخبر صحیحا لکن هو خبر ضعیف کما اعترف به فی کشف اللثام نعم فی خبر البصیر قتل جرادا بل عن بعض النسخ مثل جراد
کثیرا ومن هنا یشکل العمل به ولو علی التخییر کما انه یشکل العمل بخبر الحناط عن الصادق ع فی رجل اصاب جرادة فاکلها قال علیه دم لضعف سنده واحتمال ارادة
الجنس من الوحدة فیه وفی المحکی عن علی بن بابویه ان علی کل من اکل جرادة شاة قال فی المختلف والذی وصل الینا من کلام ابن بابویه فی رسالته وان قتلت جرادة تصدقت
بتمرة وتمرة خیر من جرادة فان کان الجراد کثیرا ذبحت شاة وان اکلت منه فعلیک دم شاة وهذا اللفظ لیس صریحا فی الواحد قال وقال ابن الجنید فی اکل الجراد عمدا
دم کذا روی عن ابن یحیی عن عروة الحناط عن ابی عبد الله ع ومعناه اذا کان علی الرفض لاحرامه فذهب الی ذلک ابن عمر فان قتلها خطأ کان فیها کف من طعام کذا
روی ابن سعید عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر وابی عبد الله ع قال ان قتل کثیرا فشاة قال وحدیث ابن الجنید فی طریقه صالح بن عقبة وهو کذاب غال لا یلتفت الیه وعروة
لا یحضرنی الآن حاله قلت کما ... یتجه صلاحیة الخبر المزبور للعمل به وان حکی عن الفقه المنسوب الی الرضا ع ما یوافقه ایضا الا انه لم یثبت لنسبته عندنا فالمتجه
الحاق اکل الجرادة بقتلها فی التصدق بتمرة خصوصا بعد قوله وتمرة خیر من جرادة الظاهر فی العموم وعن کفارات المقنعة فان قتل جرادا کثیرا کفر بمد من تمر فان کان
قلیلا کفر بکف من تمر ولو واحدة ما یشهد له اللهم الا ان یراد من الکف من الطعام الکف من التمر وعن ابن حمزة وان اصاب جرادا وامکنه التحرز منها تصدق لکل
واحدة بتمرة وهذا مع قوله فی الکثیر شاة یدل علی انه یرید بالکثیر ما لا یحصیه والکثیر عرفا وکذا یجب الکف من الطعام فی القملة یلقیها من جسده کما فی المقنعة
والنافع وعن ... ویحکی عن الغنیة وجمل العلم والعمل مع زیادة قتلها ایضا کقوله فی محکی المهذب فی القملة یرمیها او یقتلها لخبر حماد بن عیسی وصحیحه سئل الصادق ع عن المحرم
یبین القملة عن جسده فیلقیها قال یطعم مکانها طعاما ونحوه خبر ابن مسلم عنه ایضا بناء علی ارادة الکف من اطعام الطعام مکانها وهو اقل مقدر منه او لقول الصادق ع
فی صحیح الحسین بن ابی العلاء المحرم لا ینزع القملة من جسده ولا من ثوبه متعمدا وان قتل شیئا من ذلک خطاء فلیطعم مکانها طعاما قبضة بیده ولکن فی القتل ...
منه بذلک خبر ابن مسکان عن الحلبی قال حککت رأسی وانا محرم فوقع منه قملات فاردت ردهن فنهانی وقال تصدق بکف من طعام لکن صحیح ابن عمار سئل الصادق ع ...
عن المحرم یحک رأسه فیسقط عنه القملة والثنتان فقال لا شیء علیه ولا یعود ظاهر فی عدم الکفارة اللهم الا ان یخصص بما عدا الکف ویحمل علی غیر التعمد بل ...
انه ظاهره وانه یعضده قوله ع فی صحیحه ایضا لا شیء فی القملة ولا ینبغی ان یتعمد قتلها بل ربما احتمل ارادة عدم العقاب علیه عدم الکفارة المعینة کما ان
خبر مرة مولی خالد انه سئله عن المحرم یلقی القملة فقال القوها ابعدها الله غیر محمودة ولا مفقودة لا ینافی التکفیر لانه نص الرخصة فی القائها مع
ایذائها وان وجبت الکفارة ح وقد یجمع بین النصوص بکون الکفارة فی ذلک علی الندب خصوصا مع صحة سند الثانی لها وضعف المثبت لها فلا یصلح لاثبات
الوجوب ولکنه مناف للاحتیاط خصوصا بعد العمل بظاهر الامر ممن عرفت بل فی ... وحکم قتلها حکم القائها علی المشهور خلافا للشیخ فی ط حیث جوز قتلها واوجب
الفداء فی القائها دون قتلها والله العالم وکیف کان ففی قتل الکثیر من الجراد دم شاة کما صرح به غیر واحد بل لا اجد فیه خلافا محققا عدا ما سمعته من المحکی
عن کفارات المقنعة مع قوله فیها هنا بما فی المتن بل عن ... الاجماع علیه وهو الحجة بعد صحیحی ابن مسلم وخبره عن الباقر ع والصادق ع المتقدمین بل ظاهر الخبر او
الصحیح تحقق الکثرة بالزیادة علی الواحد لکنه خلاف ظاهر الاصحاب بل صریح جملة منهم کالشهیدین والمحققین فلا ان المرجع فی الکثرة الی العرف ویحتمل اللغة
فتکون الثلاثة کثیرا وکیف کان فیجب فیما دونه فی کل واحدة تمرة او کف طعام وهو حسن للاصل مضافا الی ما عرفته من اختلاف نسخة الخبر المزبور فالتحقیق الرجوع
فی الکثرة الی العرف هذا کله مع امکان التحرز وح فان لم یمکنه التحرز من قتله بان کان فی طریقه علی وجه یشق او یتعسر عدم قتله فلا اثم ولا کفارة لقول الصادق ع
فی صحیح حریز علی المحرم ان یتنکب الجراد اذا کان علی طریقه فان لم یجد بدا فقتل فلا باس وقال معاویة له ایضا فی الصحیح الجراد یکون علی ظهر الطریق والقوم محرمون
فکیف یصنعون قال یتنکبونه ما استطاعوا قلت فان قتلوا منه شیئا ما علیهم قال لا شیء علیهم والله العالم وکلما لا تقدیر لفدیته ففی قتله قیمته بلا خلاف
اجده فیه کما اعترف به غیر واحد لقاعدة الضمان مع عدم ما یخالفها من نص ونحوه ولقول الصادق ع فی صحیح سلیمان بن خالد فی الظبی شاة وفی البقرة بقرة وفی
الحمار بدنة وفی النعامة بدنة وفیما سوی ذلک قیمته وکذا القول فی البیوض التی لا تقدیر لفدیتها کما عرفت نعم قد عرفت سابقا ان هذا ونحوه حکم المحرم فی الحل

والحرم

والمحل فی الحرم اما المحرم فی الحرم فیتضاعف علیه القیمة ما لم تبلغ البدنة کما صرح به فی ذلک هنا وقد تقدم بعض الکلام فی ذلک وربما یاتی له تتمة انشاء الله وقیل کما
عن ط ولته والاصباح فی البطة والاوزة والکرکی شاة ولعله لما تقدم من صحیح ابن سنان عن ابی عبد الله ع انه قال فی محرم ذبح طیرا ان علیه دم شاة یهریقه
فان کان فرخا فجدی او حمل من صغیر الضأن ولوجوبها فی الحمام وهو اصغر منها والغالب ان قیمتها اقل من الشاة لکن لا یخفی علیک ما فی الاخیر من عدم موافقته
لقواعد الامامیة کما ان مقتضی الاول عدم الفرق فی الطیور ولعله لذا قال المص وهو تحکم فان تخصیصها من بین الطیور بذلک کذلک بل قیل انه خاص بالذبح مع
انه لا فرق بینه وبین غیره وان کان قد یدفع الاخیر بانه تم بعدم القول بالفصل وعلی کل حال فما عن ابن حمزة من دعوی الروایة فی الکرکی خاصة لم نعثر علیها
نعم عن ابن بابویه العمل بمضمون الصحیح المزبور حیث لم یستثن الا النعامة ولکنه لسنده قاصر عن معارضة ما سمعت فانی لنا مع انه ینبغی العمل به فیما لم یتم دلیل من
خارج علی خلافه وح یکون الطیر بانواعه من المنصوص فی غیر محله الا ان الاحتیاط حیث لا تکون القیمة ازید من ذلک لا ینبغی ترکه والظاهر ان التقویم هنا کغیره من
المقامات یجری فیه اجزاء العدل الواحد لکونه من باب الاخبار ولا بد من التعدد لکونه من باب الشهادة لکن فی عد وغیرها یجب ان یحکم فی التقویم عدلان عارفان
ولو کان احدهما القاتل وکلاهما فان کان عمدا لم یجز وبالاجزاء واستدل له بظاهر الآیة التی هی فی المماثل من النعم دون التقویم ولعدم الاجزاء فی حال العمد لفسق
المخرج عن العدالة الا ان تعرض التوبة واما الاشکال بعدم جواز حکم الانسان لنفسه کما عن التحریر فیدفعه انه لا مانع منه بعد عموم الآیة وبعد کونه مما لا یجر
فی حق الله فیجوز ان یکون من وجب علیه مباشرة کالزکوة ولو حکم عدلان بان له مثلا من النعم وآخران بخلافه ففی کشف اللثام امکن ترجیح حکم نفسه قال وان لم یحکم
بشیء ولا وجد الترجیح احدهما فالظاهر التخییر وفی کره عن بعض العامة ان الاخذ بالاول اولی قلت قد سمعت سابقا المراد بالعدل فی الآیة وان منه یعلم خروج هذا
الکلام من اصله عن الصواب کما انه علم ایضا مما ذکرناه سابقا الوجه فی ان هذه الخمسة لا بدل لکفاراتها علی الخصوص اختیارا ولا اضطرارا وانما ورد فی بدل الشاة عموما
اطعام عشرة او صیام ثلثة قال الصادق ع فی صحیح ابن عمار من کان علیه شاة فلم یجد فلیطعم عشرة مساکین فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام وفی غیرها الاستغفار والتوبة والله
العالم فروع خمسة الاول اذا قتل صیدا معیبا کالمکسور والاعور فداه بصحیح علی الافضل کما فی عد ومحکی ... والاولی کما عن ... والاحوط کما عن کره وفیه
وعلی کل حال فلو فداه بمثله جاز بلا خلاف اجده الا من ابی علی لظاهر الآیة نعم ینبغی مراعاة المماثلة فی العیب فیفدی الاعور بالیمنی بمثله والاعرج بها کذلک لکن فی
عد یجزی عور الیمنی عن عور الیسار ولعله لاتحاد نوع العیب وکون الاختلاف یسیرا لا یخرجه عن المماثلة ولا باس به وکذا یجزی المریض عن مثله اذا کان مریضا بعین
مرضه لا بغیره لمثل ما عرفت اما مع اختلاف نوع العیب کالعور والعرج فلا یجزی احدهما عن الآخر کما صرح به غیر واحد لعدم صدق المماثلة وکذا الحکم فی مختلف نوع
المرض وعلی کل حال فلا ریب فی ان الصحیح افضل واولی لانه زیادة فی الخیر وفی تعظیم الشعائر ومن ذلک یعلم اجزاء الکبیر عن الصغیر الذی لا خلاف عندنا فی اجزاء الصغیر من
الغنم الذی هو مماثل له عند للآیة وخصوص الحمل والجدی ونحوهما خلافا لمالک والله العالم ویفدی الذکر بمثله وبالانثی وکذا الانثی کما فی عد ومحکی ط وف لصدق
المماثلة المراد منها فی الخلقة لا فی جمیع الصفات حتی اللون ونحوه وعن بعض الشافعیة عدم الاجزاء بالذکر عن الانثی بل عن ظ یر وهی وکره التوقف فیه والقطع بالعکس
قال لان لحمها اطیب وارطب قال لو فدی الانثی بالذکر فقد قیل انه یجوز لان لحمه اوفر فتساویا وقیل لا یجوز لان زیادته لیست من جنس زیادتها فاشبه بدل
المعیب بنوع آخر ولعله لذا قال المص وبالمماثل احوط وان کان الاقوی ما عرفت للآیة وما تقدم من النصوص فی البدنة والشاة والحمل وغیرها والله العالم الثانی
الاعتبار بتقویم الجزاء وقت الاخراج لانه ح ینتقل الی القیمة فیجب الواجب اصالة هو الجزاء وفیما لا تقدیر لفدیته وقت الاتلاف لانه وقت الوجوب والعبرة فی قیمة
الصید الذی لا تقدیر لفدیته وقت الاتلاف لانه محل الوجوب وفی قیمة البدل من النعم بمنی ان کانت الجنایة فی احرام الحج وبمکة ان کانت فی احرام العمرة لانهما محل الذبح
وربما کان المسألة ضمان المثلی بمثله فان تعذر فقیمته وضمان القیمی بقیمته وقت الاتلاف او وقت الاداء او غیر ذلک مما حل فی المحل لما هنا والله العالم الثالث
اذا قتل ماخضا مما له مثل من النعم یخرج ماخضا بلا خلاف اجده فیه بین من تعرض له کالشیخ والفاضلین والشهیدین وغیرهم لشمول معنی المماثلة لذلک نعم عن الشافعی
لا یذبح الحامل من الفداء لان فضیلتها لتوقع الولد قال فیضمنها بقیمة مثلها الا ان قیمة المثل اکثر من قیمة اللحم وفیه انه عدول عن المثل مع امکانه ولا وجه له کما لا وجه
بالقیمة مع امکان المثل وربما اشعر بنسبة ذلک الی الشیخ فی محکی ... وهی بنوع توقف فیه بل فی ... احتمال اجزاء غیر الماخض فیه بالعکس تاثیر هذه الصفة فی زیادة
اللحم بل ربما اقتضت نقصه فلا یعتبر وجودها کاللون واکتفی فی غیر محله ولو تعذر تقویم الجزاء ماخضا لان المثل المتعذر والذی یتعذر ح ینتقل الی قیمته هذا
ولکن فی ... وکره وهی انه لو اخرج عن الحامل حاملا ففی الاجزاء نظر لانتفاء المماثلة ومن ان الحمل لا یزید فی اللحم بل ینقص منه غالبا فلا یشترط کاللون والعیب
وکان هذا التوقف مبنی علی التوقف فی اصل وجوب فداء الماخض بمثلها الذی قد عرفت انی لم اجد فیه خلافا بیننا والا فلا وجه له وفی ... لو لم تزد قیمة
الشاة حاملا عن قیمتها حائلا ففی سقوط اعتبار الحمل هنا نظر ومن ان البحث عدم اعتباره حیث یراد القیمة بخلاف ما لو ارید المثل المفروض توقف صدقه
علیه فیها ایضا لو زاد جزاء الحامل عن اطعام المقدر کالعشرة فی شاة الظبی فالاقرب وجوب الزیادة بسبب الحمل الا ان یبلغ العشرین فلا یجب الزائد وفی کشف
اللثام یبتنی علی العشرین ذلا یزید قیمة الحمل علی قیمة امه ویحتمل وجوبه لان الحمل انما یقوم وحده اذا انفرد والان فانما المعتبر قیمة الحامل ویحتمل ان لا یعتبر
الزائد عن العشرة بسبب الحمل الا للاصل والعدم ... ولو کانت حاملا باثنین فالاحوط ان لم یکن اقوی اعتباره فی الفداء اذا امکن قال فی ... لو تبین انها حامل
باثنین فضاعف اتعدد الجزاء والقیمة لو کان محرما فی الحرم وهو موافق لما ذکرناه نعم لا شبهة فی اعتباره فی القیمة وفی کشف اللثام اذا لم یزد علی العشرة فی
الشاة والثلثین فی البقرة والستین فی البدنة وفیه ان ذلک لا مدخلیة له فی اصل التقویم والله العالم الرابع اذا اصاب صیدا حاملا فالقت جنینا
حیا ثم ماتا بالاصابة فدی الام بمثلها والصغیر بصغیر بلا خلاف اجده فیه بیننا بل فی ... نفیه بین العلماء بل ولا اشکال لوجوب الامر بالفداء ملاحظا للذکورة
والانوثة والصحة والعیب علی حسب ما عرفت او عاشا معا اثم ولکن لم یکن علیه فداء لاحدهما اذا لم یعب المضروب ولو عاب کل منهما او احدهما وقد عاش
ضمن الارش لما عرفته من عموم الضمان التی لا تفاوت فیها بین الکل والجزء والصفة وغیر ذلک مما یتعلق به الضمان ولو مات احدهما فداه لتحقق الموجب دون

الاخر

الاخر ولو القت جنينا ظهر انه كان ميتا قبل الضرب لام حينه كما في كشف اللثام لزمه الارش وهو تفاوت ما بين قيمتها حاملا او مجهضا قيل كما يضمن ما ينقصه من عضو كالقرن والرجل على ما يأتي ولا يضمن الجنين لكون المفروض موته بغير الجناية بل في كشف اللثام قيل ولا يضمنه ما لم يعلم انه كان حيا فمات بالضرب لاصل البراءة ثم قال ولا باس به وان عارضه اصل الحيوة وكانه اشار بذلك الى ما في اللثام انه لا يعتبر الولد هنا للشك في حيوته والحكم انما يتعلق بالحي بعد الولادة حتى لو علم تحركه قبلها لم يعتد به لعدم تمييز حيوانا واستعنته في ذلك ولعله كذلك واصالة الحيوة لا محل لها هنا ضرورة ان مقتضى الاصل عدمها نعم قد يستفاد من نصوص البيض الضمان للمستعد فضلا عن مجهول الحال بالنسبة الى الحيوة وعدمها زيادة على استعداده للحياة الا ان يقال ان ذلك كله داخل في الارش الذي هو التفاوت المزبور فتامل جيدا ولو ضرب ظبيا فنقص عشر قيمته احتمل وجوب عشر الشاة كما عن المبسوط والتهذيب والمزني لوجوبها في الجميع فهو يقتضي التقسيط ويحتمل وجوب عشر ثمنها كما عن الشافعي للحرج المفضي الى العجز عن الاداء غالبا والاقرب وجوب الجزء مع الامكان ولو بوجود مشارك ومع التعذر فالقيمة ولو ازمن صيدا وابطل امتناعه وجب كمال الجزاء عند ابي حنيفة بل والشافعي في وجه كالفاضل في عد لانه كالهالك ولذا لو ازمن عبدا لزمه تمام القيمة بل هو المحكي عن ط ومنه انه انما يضمن ما نقص لا ما ينقص لعله لذا لم يستجوده في هي فيتجه ضمان الارش كما يشهد له انه لو قتله محرم اخر ضمن قيمته المعيب الزمن ولو ابطل احد امتناعي مثل النعامة والدراج ضمن الارش قطعا لانه لبقاء امتناعه الاخر ليس كالهالك **الحادي عشر** ان قتل المحرم حيوانا وشك في كونه صيدا لم يضمن للاصل وكذا لو شك في قتله في الحرم لانتفاء علمه عليه لفقد ان كان محرما او يتعلق به الحكم ان كان محلا بل وكذا لو شك في الاصابة وعدمها بلا خلاف اجده فيه الا ما عن المنتهى من ضمان الجزاء لدعوى ان الاصل الاصابة الواقع منها وكذا اذا شك في كونه صيدا لكن هذا اذا اشتبه عليه المقتول بان احتمل ان يكون شيئا من النعم والحيوان مثلا اذا علم عين المقتول وشك في كونه صيدا او صيد البر ففي كشف اللثام عليه الاستعلام كما قد يرشد اليه قوله في الجراد ارمسوه في الماء وفيه نظر لاصالة البراءة والخبر انما هو في مقابل من قال انه صيد بحري لا في مثل الفرض واما الشك في تاثير الاصابة بعد العلم بحصولها فستعرف البحث فيه انشاء الله

الفصل الثاني

في موجبات الضمان وهي ثلثة مباشرة الاتلاف واليد والسبب وفي جملة من كتب الفاضل اهمال اليد والاقتصار على المباشرة والتسبيب بل نص في بعضها على دخول اليد في التسبيب وفيه توسع والامر سهل اما الاول اي المباشرة فنقول قتل الصيد موجب لفدائه بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال بعد تطابق الكتاب والسنة والاجماع بقسميه عليه فان اكله او شيئا منه لزمه فداء اخر عند الشيخ والحلي والفاضل والشهيد على ما حكي عن بعضهم بل نسب الى الاكثر بل الى المشهور وقيل والقائل الشيخ في محكي ف والفاضل في عد ومحكي ير يفدي ما قتل ويضمن قيمة ما اكل وهو الوجه عند المص وفاقا لمن عرفت بل للاصل وقول الصادق ع في موثق ابن عمار واي قوم اجتمعوا على صيد فاكلوا منه فان على كل انسان منهم قيمته فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك وحسن منصور بن حازم او صحيحه عنه ايضا قال اهدي لنا طائر مذبوح بمكة فاكله اهلنا فقال لا يرى به اهل مكة باسا قال فاي شيء تقول انت قال عليهم ثمنه ولكن فيه ان الاصل لا موقع له بعد العلم بوجوب شيء عليه بدل الاكل اما الفداء او القيمة وربما زادت القيمة على الفداء او ساوت او نقصت ومع التسليم يجب الخروج عنه بما دل على الاول من النصوص المعتضدة بما سمعت من الشهرة منها المعتبرة المستفيضة التي منها الصحيح والموثق وغيرهما الاتية في مسئلة اضطرار المحرم الى الميتة والصيد انه ياكل ويفديه ومنها صحيح ابي عبيدة الاتي ايضا في مسئلة ما لو اشترى محل لمحرم بيض نعام فاكله المحرم فانه سئله عن محل اشترى لمحرم بيض نعام فاكله المحرم فقال على الذي اشتراه للمحرم فداء وعلى المحرم فداء قال وما عليهما قال على المحل جزاء قيمة البيض لكل بيضة درهم وعلى المحرم الجزاء لكل بيضة شاة ومنها صحيح زرارة عن ابي جعفر ع من اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم متعمدا فعليه دم شاة ومرفوع محمد بن يحيى عن رجل اكل من لحم صيد لا يدري ما هو وهو محرم عليه دم شاة وصحيح علي بن جعفر سئل اخاه ع عن قوم اشتروا ظبيا فاكلوا منه جميعا وهم حرم ما عليهم فقال على كل من اكل منهم فداء صيد على كل انسان منهم على حدته وخبر يوسف الطاطري قال قلت لابي عبد الله ع صيد اكله قوم محرمون قال عليهم شاة شاة وليس على الذابح الا شاة بل ربما استدل بالنصوص الدالة على تضاعف الفداء بالجناية والاكل منها مرسلة ابن ابي عمير التي هي كالصحيح عن ابي عبد الله ع قلت له المحرم يصيد الصيد فيفديه ايطعمه ويطرحه قال اذا يكون عليه فداء اخر قلت فما يصنع به قال يدفنه ونحوه هاد وابنه الاخرى فيها قلنا ياكله قال لا قلت فيطرحه قال اذا طرحه فعليه فداء اخر قلت فما يصنع به قال يدفنه ومنها خبر الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع عن رجل اكل من بيض حمام الحرم وهو محرم قال عليه لكل بيضة دم وعليه ثمنها او سدسها الى ان قال ان الدم لزمه لاكله والجزاء لزمه لاخذ بيض حمام الحرم وان كان لا يخلو من نظر نعم قد يستدل بصحيح ابان بن تغلب سئلته عن محرمين اصابوا افراخ نعام فذبحوها واكلوها فقال عليهم مكان كل فرخ اصابوه واكلوه بدنة يشتركون فيهن فيشترون على عدد الفراخ وعدد الرجال قال فان منهم من لا يقدر على شيء فقال يقوم بحساب ما يصيبه من البدن ويصوم لكل بدنة ثمانية عشر يوما لكن ظاهره الاكتفاء بجزاء واحد ولم نعرف به قائلا كما اعترف به غير واحد بل عن ظاهر المنتهى الاجماع على خلافه وعن فخر الاسلام لو تضاعف الفداء لكان عليهم اي على كل واحد منهم عن كل جزء اكله من كل فرخ بدنة كاملة فلو اكل جزئين من فرخين من كل فرخ جزء كان عليه بدنتان وفيه انه يمكن دعوى ظهور قوله ع على عدد الفراخ والرجال في ذلك بل وقوله يصوم لكل بدنة ثمانية عشر يوما فيكون معنى قوله عليهم مكان كل فرخ اصابوه واكلوه بدنتان على كل منهم مكان كل فرخ اصابوا منه واكلوا منه بدنة وعلى كل [illegible] فهو دال على المطلوب الذي هو وجوب الفداء بالاكل لا القيمة خصوصا مع روايته بمتن اخر وهو في قوم حجاج محرمين اصابوا افراخ نعام فاكلوا جميعا فقال عليهم مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها فيشترونها على عدد الفراخ وعدد الرجال وهو كالصريح في انهم لم يصيبوها وانما اكلوها خاصة فيكون مما نحن فيه وبذلك كله او بعضه يخرج عن الاصل المزبور بعد تسليم جريانه بل ينبغي حمل الموثق المذكور على ارادة الفداء من القيمة فيه كما اريد منها في اخره بل وربما كان في قوله مثل ذلك اشارة الى الفداء من الاول حتى يقع التشبيه اذ من المعلوم ارادة الفداء في المشبه لكونه صيدا لا اكلا بل قد يشهد له ان الموثق المزبور مروي بطريق صحيح هكذا اذا اجتمع قوم محرمون على صيد صيدا واكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته ولا ينبغي ارادة الفداء من القيمة في القتل [illegible] الاكل بل [illegible] والفرق بينه وبين الموثق ارادة الجزاء في الصيد لا الاكل هنا بلفظ الفداء ولا كذلك الموثق لذكر الفداء في خصوص الصيد بلفظه وفي الاكل بالاشارة بلفظ مثل ذلك

الصحيحة

المحتملة لارادة المماثلة في نفس الجزاء لا خصوص الفداء فيحتمل ارادة القيمة وهو وان بعد ايضا فان الظاهر من المماثلة ثبوتها في الامرين الا انها ليست نصا فيه بخلاف الصحيح فانه نص فيه وبعد ضمه الى الموثق يجعله كالنص فان اخبارهم ع سيما مع اتحاد الراوي والمروي عنه كما هنا يكشف بعضها عن بعض وح فيقبل هذه الخبر في سبيل الاخبار المتقدمة المختار بلزوم الفداء بالاكل فهي لنا لا علينا انتهى وان كان لا يخلو من نظر بظاهر بادي تامل الا انه على كل حال يتفق الاخبار جميعا على وجوب الفداء بالاكل لا القيمة واما الحسن او الصحيح فالظاهر خروجه عما نحن فيه من اكل المحرم خصوصا بعد ملاحظة الصحيح الاخر بهذا المضمون المصرح فيه بكون الاكل محلا قال فيه عن رجل اهدى اليه حمام اهلي جيء به وهو في الحرم محل قال ان اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه بل لعل المراد من قوله ع ان اهل مكة الخ اذا كانوا محلين بل ربما قيل هو الظاهر ولعله لذلك لم يستدل الاكثر لما في المتن بالاخبار بل اعترف في ك بعدما اقوى فيه على دليل يعتد به وانما ذكروا له بعض الوجوه الاعتبارية ومن الغريب ما في ك فانه بعد ان ذكر القولين وذكر بعض النصوص دليلا للاول واستضعفه واعترف بعدم دليل للثاني قال ولولا تخيل الاجماع على ثبوت احد الامرين لامكن القول بالاكتفاء بفداء القتل تمسكا بمقتضى الاصل ويؤيده صحيح ابان لانه ع قد سمعه باعتبار عدم ذكره شيئا غير الفداء في مقام البيان وقد سبقه الى هذا استاده الاردبيلي بل منع الاجماع ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه مضافا الى قاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب بل وافقنا عليه من العامة عطا وابو حنيفة وان فرق الثاني منهما بين الاكل بعد الفداء وقبله فيضمن القيمة في الاول ولا يضمن في الثاني وعن الشافعي ومالك وابي يوسف ومحمد عدم الضمان اصلا والجميع كما ترى ليعلم ان موضوع المسئلة على ما صرح به بعض كون القتل والاكل المحرم في الحل لا في الحرم والا تضاعف الجزاء لو كان في الحرم وهو محرم ومنافاة على قول المص اذا قتل في الحرم واكل وهو محرم فداء وقيمتان وان كان في الحل فداء وقيمة وعن له الطلاق ان على المحرم في الحل قيمتين والله العالم ثم ان الظاهر ما صرح به بعض متاخري المتاخرين كون الفداء شاة على كل حال للاكل وصحيح البدنة في البيض محمول كما في كشف اللثام ان يكون لتضاعف الجزاء والله العالم ولو رمى المحرم صيدا بلا شريك معه في الرمي فاصابه ولكن علم انه لم يؤثر فيه اثر الجرح ولا كسر ولا غيرهما فلا فدية ولكن يستغفر الله تعالى بلا خلاف اجده فيه بل عن ظ جماعة الاجماع عليه بل ولا اشكال للاصل السالم عن معارض المعتضد بخبر ابي بصير عن الصادق ع سئلته عن محرم رمى صيدا فاصاب يده فعرج فقال ان كان مشى عليها ورعى وهو ينظر اليه فلا شيء عليه وان كان الظبي ذهب على وجهه وهو رافعها فلا يدري ما صنع فعليه فداؤه لانه لا يدري لعله قد هلك وعن بعض نسخ يب فجرح فعرج وفي بعض اخر كالاستبصار الاقتصار على قوله فعرج ولعلها الصواب ولعل في قوله وهو ينظر اليه اشارة الى ما ذكرناه من التقييد بالعلم بعدم التاثير لما ستعرفه من الحكم في صورة الشك كما ان الظاهر من المتن وغيره بل والنص كون الرامي متحدا فلا يحتاج الى استثناء حكم الراميين اذا اخطا احدهما واصاب الاخر الذي ستعرفه انشاء الله ولو جرحه ثم راه سويا صحيحا بلا عيب ومط ضمن ارشه زمن الجرح كما في عد لانها اصابة مضمونة دون الاتلاف ولا مقدر لها شرعا وقيل كما عن يه وط والمهذب والاصباح وئر والجامع ربع القيمة بل في هي ربع الفداء لصحيح علي بن جعفر ع عن اخيه موسى ع سئلته عن رجل رمى صيدا وهو محرم فكسر يده او رجله فمضى الصيد على وجهه فلم يدر الرجل ما صنع الصيد قال عليه الفداء كاملا اذا لم يدر ما صنع الصيد فان راه بعد انكسر يده او رجله وقد رعى وانصلح فعليه ربع قيمته وخبره الاخر عنه ايضا سئلته عن رجل رمى صيدا فكسر يده او رجله وتركه فرعى الصيد قال عليه ربع الفداء وخبر ابي بصير قلت لابي عبد الله ع رجل رمى ظبيا وهو محرم فكسر يده او رجله فذهب الظبي على وجهه فلم يدر ما صنع فقال عليه فداؤه قلت فانه راه بعد ذلك مشى قال عليه ربع ثمنه الا انها كما ترى في كسر اليد او الرجل خاصة ولا صراحة فيها على البرائة فضلا عن انتفاء التعيب على ان في الاول والاخير ربع القيمة والثمن وفي الثاني ربع الفداء لكن يمكن ردها عن الها كارجاع ما في هي من التعبير بذلك اليه ايضا بل في الرياض ان الفداء بنفسه لا يوجب ربعه بل قيمته فلعل هذا المراد ربع قيمة الفداء لا ربع قيمة الصيد كما ربما يتوهم من نحو الصحيح لان مرجع الضمير المجرور فيها انما هو الفداء المذكور فيها بعد الصيد قبل الضمير لا الصيد ان احتمله لبعده وقرب المرجع الاول لكن ظ بعض الاخبار الاخر الرجوع الى الصيد لكنه قاصر السند وان كان فيه ما لا يخفى من انسياق ربع قيمة الصيد من النص والفتوى بل كاد يكون صريح ما حكاه في هي عن الشيخ وقصور سند بعض الاخبار المزبورة لا ينافي تاكد الظن بارادة ذلك من الضمير على وجه يكون من الظن بالمراد من اللفظ وعلى كل حال فقد عرفت عدم نص في الجرح ولعله لذا كان المحكي عن والد الصدوق والمفيد والحلي والديلمي وابن حمزة التصدق بشيء بل عن الفاضل في المخ اختياره في الادماء قال لانه جناية لا تقدير فيها وفيه ان المتجه الارش ان اوجبنا الضمان في اجزاء الصيد كما حكى عليه الاجماع في هي لا التصدق بشيء واحتمال ارادة الارش من الشيء في العبارات المزبورة مع انه خلاف الظاهر يدفعه تصريح المفيد منهم بالتصدق بشيء مع انتفاء العيب والا فالارش كما ان دعوى الاجماع المركب على عدم الفرق بين الجرح والكسر وان اختلفوا في الفداء او ربع القيمة كما عساه يظهر من ك وغيرها فلابد اما من العمل بها في الارش وطرح النصوص المزبورة او العمل بالنصوص وتخصيص القاعدة بها في الكسر والجرح واضحة المنع بعد ظهور كثير من العبارات كما في الرياض في اختصاص الحاق الجرح بالكسر بالشيخ فالتحقيق الاقتصار على مضمونها وابقاء الجرح على قاعدة الارش بل ربما ايد ذلك بما عن الفقه المنسوب الى الرضا ع فان رميت ظبيا فكسرت يده او رجله فذهب على وجهه لا يدري ما صنع فعليك فداؤه فان رايته بعد ذلك يرعى ويمشي فعليك ربع قيمته وان كسرت قرنه او جرحته تصدقت بشيء من طعام بناء على ارادة الارش من الشيء فيه جمعا بينه وبين القاعدة المزبورة وان كان هو كما ترى نعم قد يقال بالتصدق بشيء يحتمل انطباقه على الارش في حال عدم العلم بالارش كما هو الغالب بعد العلم بنقصانه ضرورة اصالة براءة الذمة من التكليف بالزائد كما حققناه في كتاب الدين وغيره من نظائر المقام والله العالم هذا كله مع علمه بحاله بعد جرحه اياه وان كان لم يعلم حاله بعد جرحه فضلا عن كسر يده او رجله لزمه الفداء كما صرح به الصدوق والسيد والشيخان وابنا حمزة والبراج وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل لا اجد فيه خلافا بينهم بل في هي نسبته الى علمائنا بل عن الانتصار والجواهر الاجماع عليه وهو الحجة بعد ما سمعته من النصوص وغيرها المشتملة على التعليل بانه لا يدري لعله هلك الذي فيه مضافا الى الاجماع المزبور يظهر عدم الباس في اختصاص موردها بالكسر هنا على انه في هي روى خبر ابي بصير السابق فاصاب يده وجرح بل في قوي السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع

عن علي عليهم السلام في المحرم يصيب الصيد فيدميه ثم يرسله قال عليه جزاؤه بناء على ان المنساق من الجزاء والفداء الكامل فما وقع من بعض متأخري المتأخرين
من الوسوسة في هذا الحكم بالخصوص الروايات من الدمى في غير محله كالمحكي عن العامة من القول بان الجراح ان كانت موجبة لا يعيش معها المجروح غالبا ضمن جميعه
والا ضمن ما نقص والله العالم وكذا يضمن الفداء كاملا لو اصابه ولم يعلم انه اثر فيه اولا كما في عد وغيرها بل يحكى به وثر والجامع ومحتمل كلام الحلبيين الذي منه ما عن
الغنية من الاجماع على انه اذا اصاب فغاب الصيد لم يعلم حاله ضمن فداءه وما عن الجواهر من الاجماع على انه يضمن الجزاء بل عن ابن فهد في المهذب ما يفهم منه الاجماع على
ذلك بل ربما يفهم من غيره ايضا ولعله لما سمعته من التعليل في النصوص المزبورة المعتضد بما قيل من غلبة التأثير مع فرض حصولها بخلاف الشك فيها فانه لا غلبة
في الاصابة اللهم الا ان يفرض كون الرمي كك وعلى كل حال فاذا بنى على التأثير رجع الى المسألة الاولى وان كان قد يناقش بان غاية ذلك بعد تسليمه حصول
الظن واعتباره في نحو المقام من موضوعات الاحكام يحتاج الى دليل وليس موضوع المسألة الاولى في ظاهر النصوص والفتاوى صورة القطع بل الظن ولعله
لهذا اغراه المص في نع والفاضل في بر الى الميل الى شعر من بيمر بضمه الاصل البرائة وعدم التأثير مع انتفاء نص فيه بخلاف المسألة الاولى التي لولا النص لكان المتجه فيها
عدم الضمان ايضا ولكن فيه ان التعليل المزبور المعتضد بما سمعته من محتمل الاجماع المحكي وغيره بل بما يفهم من الادلة من شدة الاحتياط في مراعاة الحرم والاحرام
كاف في اثبات الحكم المزبور وما ذكرناه ظاهر انه الحال في الصور الخمسة والله العالم ولا خلاف اجده فيما بيننا في ضمان ابعاض الصيد كجميعه بل قد سمعت ما يقام من بجى
دعوى الوفاق عليه بل هو مقتضى ضمان الجملة بل عنه ايضا وعن كرم وف انه لم يخالف فيه الا اهل الظاهر نعم روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع في كسر قرني الغزال
نصف قيمته وفي كل واحد ربع قيمته وفي عينيه كمال قيمته وفي كسر احدى يديه نصف قيمته وكذا في احدى رجليه قال ما هذا الفظه قلت ما تقول في محرم كسر احدى
قرني الغزال في الحل قال عليه ربع قيمة الغزال قلت فان كسر قرنيه قال عليه نصف قيمته يتصدق به قلت هو فقاء عينيه قال عليه قيمته قلت فان كسر احدى يديه قال
عليه نصف قيمته قلت فان هو كسر احدى رجليه قال عليه نصف قيمته قلت فان هو قتله قال عليه قيمته قلت فان هو فعل به وهو محرم في الحرم قال عليه دم يهريقه وعليه
هذه القيمة اذا كان محرما في الحرم وعمل به في عد وفوائد بع ويحكى عن ط ويه وله والمهذب وثر والجامع ود بل والحج في خصوص العين بل نسبه غير واحد الى الشهرة
الجابرة لما في الخبر من الضعف مضافا الى عمل نحو الحلي الذي لا يعمل باخبار الآحاد المعتبرة فضلا على الضعيف منها الا بعد القرائن القطعية ولكن مع ذلك قال
المص في الرواية ضعف وهو وان كان كك لما في سندها من في طريقها عدة من الضعفاء منهم ابو جميلة المفضل بن صالح وقيل انه كان كذابا يضع الحديث وتبعه
على ذلك غيره فاختار والارش كالمحكي عن خ ف بل في كشف اللثام وبه قال المفيد وسلار وكذا الحلبيان في الكسر بل ربما عورض بخبر ابي بصير وصحيح علي بن جعفر
المتقدمة الا انك قد عرفت انجبارها الضعف بما سمعت وخبر ابي بصير احدهما في العرج والاخر في الكسر وصحيح علي بن جعفر في الكسر الذي قد برئ منه لان المفروض
منها انه قد صلح وداه برعي فلا منافي جمع بين النصوص لذا حكى عن بر وط والمهذب وثر انه ان ادماها او كسر يديه او رجله ثم رآه صح فعليه ربع الفداء بل عن الغنية
في الخ موافقتهم على ذلك وان قال انا لم نقف على حجة على التسوية بين الادماء والكسر ولكن قد سمعت ما رواه السكوني في القوي عن امير المؤمنين ع من
سلا ادان فقاء عين الصيد او كسر قرنه نصف بصدقه تمر وفي كشف اللثام لكنه حكم بالارش في الجرح مط اذا بقي معيبا فيجوز ان يريد بالصدقة الارش كما صرح به
المفيد ان كان هو كما نرى من ذلك يظهر لك ان دعوى معارضته ما سمعته في ترجيح الاول بالمثل باعتبار دعوى جماعة كون ذلك خلاف مذهب الكثر من تعيين
الارش كما هو مقتضى الاصل بناء على ما ظاهرهم الاتفاق عليه من ثبوت ضمان اجزاء الصيد في غير محلها وان قال ذلك في ك والحدائق لان التتبع يشهد بخلافها
وكذا دعوى زيادة وهن الرواية بفتوى من عرفت من الحلي وغيره ممن لا يعمل بالاحاد بخلافها مع انها بمنظر منهم بل واهيا في الغنية بعد الفتوى بالارش
هذا ما بوه منها زيادة على ما بها من الضعف لا يخفى عليك ان اعراض هؤلاء عنها لعله قرائن ادلتهم على صحتها بناء منهم على عدم جواز العمل بخبر الواحد
وعلى كل حال فالمتجه العمل بها ولكن ينبغي الاقتصار على مضمونها في غيرها الارش في خبر اخر لابي بصير عن ابي عبد الله ع سئلته عن محرم كسر قرن ظبي قال يجب عليه الفداء
قال قلت فان كسر يده ولم يرع فعليه شاة ولعل المراد بالفداء فيه الربع الذي في خبر السالف بوجوب الشاة باعتبار انه لم يرع ولعله هلك كما عرفت
الكلام فيه سابقا وح يكون مؤيدا للمختار بل لعل صحيح الحلبي وخبر عبد الغفار الجازي عن ابي عبد الله ع ايضا كك قال في الاول اذا كنت حلالا فقتلت
الصيد في الحل ما بين البريد الى الحرم فان عليك جزاؤه فان فقأت عينه او كسرت قرنه او جرحته تصدقت بصدقة وقال في الثاني سالت ابا عبد الله ع
عن المحرم اذا اضطر الى ميتة الى ان قال وذكر انك اذا كنت حلالا وقتلت الصيد ما بين البريد الى الحرم فان عليك جزاؤه فان فقأت عينه او كسرت قرنه او جرحته
تصدقت بصدقة فيحمل الصدقة فيه بالنسبة الى القرن والعين على ما ذكر في الخبر السابق وبالنسبة الى غيره على الارش والله العالم ولو اشترك جماعة في قتل صيد ضمن
كل واحد منهم فداء بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه صريحا وظاهرا مستفيض كالنصوص منها صحيح عبد الرحمن سالت ابا الحسن ع عن
رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد قلت ان بعض اصحابنا سالني عن
ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا وصحيح زرارة وبكير عن احدهما عليهما السلام في محرمين
اصابا صيدا فقال على كل واحد منهما الفداء الى غير ذلك من النصوص الدالة على الحكم المزبور ومثله الاجماع في الاكل الذي تقدم من النصوص ما يدل
عليه مضافا الى خبر ابي بصير الذي رواه المشايخ الثلاثة سئلت ابا عبد الله ع عن قوم محرمين اشتروا صيدا فاشتركوا فيه فقالت رفيقة لهم اجعلوا لي
فيه بدرهم فجعلوا لها فقال على كل انسان منهم فداء وفي محكي الغنية ثبت شاة بل صرح الفاضل والشهيد بعدم الفرق في ذلك بين المحرمين والمحلين و
المختلفين فيلزم كل منهم حكمه لو كان منفردا فيجتمع على المحرم منهم في الحرم الفداء والقيمة وعلى المحل القيمة ولو اشتركا فيه في الحل لم يكن على المحل شيء وعلى
المحرم الفداء بل في الرياض ان مورد النصوص وان كان جماعة محرمين الا ان اطلاق الفتاوى يشملهم وغيرهم من المحلين في الحرم والمتفرقين وبه صرح جماعة
ومنهم الشهيد في الروضة تبعا للعلامة في برومي وظاهرهم سيما الاخير انه لا خلاف فيه بيننا الا من الشيخ في بيت الحل والمحرم اذا اشتركا في صيد حرمي

فاوجب على المحرم الفداء كاملا وعلى المحل نصف الفداء وعن بعض العامة فيه ايضا فاوجب فداء واحدا عليهما وان كان قد يناقش بمنع شمول اطلاق الفتاوى لمثل
الفرض بعد ان كان المذكور فيها الفداء الذي هو خاص بالمحرمين احتمال ارادة ما يشمل القيمة منه ابعد بل اولى من ارادة خصوص المحرمين بل هو اولى باعتبار
غلبة تعبير الاصحاب بعموم النصوص ورجحان التخصيص على المجاز مع التعارض خصوصا مع الانصراف الاطلاق في كلامهم المساق في بيان ما يجب على المحرم من
الكفارات اليه دون المحل ولو في الحرم وما ذكرنا سابقا به الدعوى ثبوت الحكم بالاطلاق بثبوت ما دل في كل منهما يدفعها انصراف الاطلاق المزبور الى ان
كل منهما بالقتل الا في صورة استناد القتل اليهما على وجه الشركة المقتضية خلاف ذلك ولعله لذا توقف في التعميم بعض متاخري المتاخرين اللهم الا ان يقال
انه يستفاد من نصوص المقام ترتب الفداء بالاشتراك المزبور الذي مقتضاه ان الجزء المنضم من المحرم كاف لا فرق فيه بين كون الشريك محرما او محلا كما انه
يستفاد ولو بمعونة ما سمعت من التصريح من جماعة من الاساطين ان الجزء المنضم من المحل كك وح فاذا قتل المحلون في الحرم كان على كل منهم قيمته واذا
اشترك المحرم والمحل ترتب على كل منهم حكمه كما لو كان مستقلا اما اذا كان محلا ومحرما في غير الحرم لم يكن على المحل شيء وكيف كان فما سمعته من الشيخ شاذ
وان كان قد يشهد له خبر اسمعيل ابي زياد او قويه عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع قال كان علي ع يقول في محرم ومحل قتلا صيدا فقال على المحرم الفداء كاملا وعلى المحل
نصف الفداء لكن يمكن ارادة القيمة من نصف الفداء فيه والا كان شاذا الا انه يعلم منه عدم هدر جناية المحل بغرامة المحرم الفداء كاملا وليس الا القيمة او
احتمال نصفها وان كان لا يخلو من وجه لانه مقتضى التوزيع في جنايته بل يمكن ارادته من نصف الفداء على معنى نصف قيمته لانه لا قائل به اللهم الا ان يكون
هو المراد من منع التعميم من متاخري المتاخرين ولا ريب ان الاحوط ان لم يكن اقوى وجوب تمام القيمة على المحل والله العالم ومن كان محرما في الحرم فضرب بطير
على الارض فقتله بعد ان اصطاده فيه كان عليه دم وقيمتان احديهما للحرم والاخرى لاستصغاره كما في عد وغيرها ويحكى به وط وثر والجامع وغيرها والاصل فيه
خبر معوية بن عمار سمعت ابا عبد الله ع يقول في محرم اصطاد طيرا في الحرم فضرب به الارض فقتله قال عليه ثلث قيمات قيمة لاحرامه وقيمة للحرم وقيمة لا
ياه المنجبر بالشهرة بل عدم الخلاف وان اختلفوا في التعبير عن ذلك فمنه ما عرفت وفي نع التعبير بلفظه وفي محكي ثر والمهذب التعبير بالجزاء وقيمتين ولعله اولى
من غيره اذ يشكل الاخذ بظاهره مع ما عرفت من ثبوت الدم في بعض الطيور التي يمكن دعوى انصراف الحمام من مفرده هاهنا وقد تقدم ان فيه شاة ومن هنا عبر
من عرفت بالدم وقيمتين حاملا للقيمة الاولى على الدم خصوصا بعد ملاحظة التعليل في الخبر باحدى القيم للاحرام الذي قد سمعت ايجابه في الحمام او في مطلق
الطير الدم الا انه بعد منع دعوى انصراف خصوص الحمام وجب ارادة الجزاء منها الشامل الدم والقيمة وح فالدم في عبارة من سمعت مثال ولا استبعاد في ارادة
الجزاء من القيمة بل ربما ادعي شيوعه في ذلك اما قوله فيه لاستصغاره اياه فيحتمل عود الضمير فيه للحرم من حيث الاستخفاف بجاره وللطير وح فيختص بما اذا فعله
في الحل وعن الشهيد في بعض تحقيقاته ان استصغاره يرجع الى قصده فان قصد استصغاره بالحرم لزمه دم وقيمتان ان كان الفعل بالحرم وان كان في غير الحرم فعليه
القيمة لا غير وان قصد الاستصغار بالصيد لزمه مط القيمتان سواء كان في الحل او الحرم ولكن لا يخفى عليك ما فيه من الخروج عن النص بغير دليل اذ من الجائز
ان تكون العلة استصغار الطير بالحرم فلا يتعدى الحكم الى غير محل الفرض بل لعل قوله قد قصد الاستصغار بالصيد احداث قول ثالث خارج عن مدلول النص ومن
الاصحاب على انه لم يذكر حكم ما لو قصد شيئا من الامرين مع انه اشكل الاقسام بل لعل الظاهر من النص ان القصد غير معتد به عنه والاستصغار جاز ان يكون نشأ في الفعل
لزوما وان لم يقصده بل لعل الاقوى اختصاص الحكم بموضع اليقين وهو قتل الصيد بالضرب في الارض في الحرم سواء قصد الاستصغار ام لم يقصد ورجوع
ما عداه الى الاحكام المقررة ثم ان ظ النص والفتوى القتل بالضرب وربما احتمل انه ضرب به ثم قتله بذبح او غيره ولكنه كما ترى نعم ربما كان مقتضى التعليل المزبور
وجوب الكفارة ايضا في غير هذا الفرد من الاستصغار الا انه لا جابر له بالنسبة الى ذلك ومن هنا يتجه الجمود على ما فيه من خصوص الطير وخصوص هذا الفرد
من الاستصغار بل الظاهر عدم اندراج الجراد سيما الدبا منه في المنساق من الطير وان قلنا باللحوق فرخ الطير في الحكم به على اشكال وبالجملة ينبغي الاقتصار
على مدلول الخبر ملاحظا فيه لا يتجاوزها فلا يلحق غير الطير لو ضرب به الارض فقتله وان احتمل لكنه في غير محله نعم قد زاد الاكثر التعزير مع ذلك ولعله لثبوته على كل
معصية مضافا الى فائدة بخبر حمران قال لابي جعفر ع محرم قتل طيرا فيما بين الصفا والمروة عمدا قال عليه الفداء والجزاء ويعزر قال قلت فانه قتله في الكعبة عمدا
قال عليه الفداء والجزاء ويضرب دون الحد ويقام للناس كي ينكل غيره والله العالم ومن كان محرما وشرب لبن ظبية في الحرم بعد ان اجتلبها واحتلبها لزمه
شاة وقيمة اللبن لخبر يزيد بن عبد الملك عن الصادق ع في رجل مر وهو محرم في الحرم فاخذ عنز ظبية فاحتلبها وشرب لبنها قال عليه دم وجزاء للحرم عن اللبن و
ضعفه منجبر بعمل الاصحاب لا الحلي فانه افتى به ايضا ولكن قال على ما روي في بعض الاخبار نعم وقع اختلاف بينهم في التعبير عنه لانه اشترط فيه الاحرام والحرم جميعا و
اغفل المص والفاضل الاحرام والمحقق اعتبار الجميع للقطع ح بحصول الاجتناب بل في محكي كره وهي زيادة الاسئلة لا انه شرب ما لا يحل شربه اذ اللبن كالجزء من الصيد
فكان ممنوعا منه فيكون كالاكل لما لا يحل اكله فيدخل في قول الباقر ع من نتف ابطه الى ان قال واكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او
جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة اذ لا فرق بين الاكل والشرب ثم قال واما وجوب قيمة اللبن فلانه جزء صيد فكان عليه قيمته ان كان ما ذكره
لا يخلو من نظر او منع كقوله في عد ونستحب الحكم في غيرها اي الظبية من بقرة ونحوها بالتقريب الذي سمعته منه فان الحكم مخالف للاصل فينبغي الاقتصار على منصوص
في محل الاتفاق وكذا ما عن الشهيد من احتمال وجوب القيمة على المحل في الحرم والدم على المحرم في الحل واحتمال القول بان قوله وجزاء الحرم عن اللبن يرشد الى
ذلك بل ضعفه ولا عدم الجابر له بالنسبة الى ذلك وثانيا احتمال ان المقتضي لوجوب كل من الامرين اجتماع الوصفين الاحرام والوقوع ولا يتجه الحكم فيمن حلب فشرب
غيره او تلف اللبن لما عرفت انه احتمل ايضا ان يكون عليه احد الامرين من الدم او القيمة بل وكذا اذا حلب فاتلف اللبن لكون الاتلاف كذلك في المذبوح ويمكن
كونه كالشرب ولا يخفى عليك ما في الجميع بعد ما عرفت والله العالم ولو رمى الصيد وهو حلال فاصابه وهو محرم لم يضمنه بلا خلاف اجده بين من تعرض له كالشيخ
والفاضل وغيره بل ولا اشكال لانتساخ الجناية على عدم الضمان فيتبعها ما نولد منها كما حررناه في كتاب القصاص والديات ولا ينافي ذلك حكمهم بوجوب الفداء

فيما لو رماه في الحل فمات في الحرم انه هو وان سلم فالدليل المخرج له عما يقتضيه الاصل المزبور وكذا الكلام لو جعل في رأسه ما يقتل القمل ثم احرم فقتله كما صرح به من عرفت
ثم قيده الكركي بما اذا لم يتمكن من الازالة حال الاحرام والا ضمن ولا بأس به كما اعترف به في كشف اللثام ضرورة عدم كونه مع التمكن من التولية الذي يتبع الابتداء ومع ذلك
هو احوط وكذا الكلام لو نصب شبكة للصيد محلا فاصطاد محرما او احتفر بئرا لذلك ولو لم يقصد الصيد بها لم يضمن للاصل وغيره والله العالم الموجب الثاني
اليد التي اثباتها على الصيد حرام على المحرم اجماعا ونصا بل هي سبب الضمان اذا تلف قبل الارسال ولو حتف انفه كالغصب فان اخذه ضمنه بالاخذ وان كان معه
باهمال الارسال وكيف كان فمن كان معه صيد فاحرم زال ملكه عنه كما صرح به الشيخ والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل ظاهر غير واحد منهم
الفاضل في محكي المنتهى اتفاق الاصحاب عليه بل عن ق والجواهر الاجماع عليه صريحا ولعله العمدة في ثبات ذلك لا ما قيل من انه لا يملكه ابتداء فكذا استدامة وعموم
الاية فان صيد البر فيها ليس مصدرا ولانه وجب عليه ارساله كما في نع وعد وغيرهما ومحكي ط والغنية والاصباح بل عن ظ الغنية الاجماع عليه ولو كان باقيا على
ملكه كان له التصرف في املاكهم ولقول الصادق ع في خبر ابي سعيد المكاري لا يحرم احد ومعه شيء من الصيد حتى يخرجه من ملكه فان ادخله الحرم وجب عليه
ان يخليه فان لم يفعل حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء وخبر بكير بن اعين سألت ابا جعفر ع عن رجل اصاب ظبيا فادخله الحرم فمات الظبي في الحرم فقال ان كان حين ادخله
الحرم خلى سبيله فلا شيء عليه وان امسكه حتى مات فعليه الفداء لوضوح منع التلازم في الاول بعد تسليم الحكم في الابتداء الذي يمكن منعه ان لم يكن اجماعا لاطلاق الادلة
وخصوص النصوص الآتية في مسألة الاضطرار الى اكل الميتة او الصيد المصرحة بانه يأكل الصيد لانه ماله بخلاف الميتة فلاحظ وعدم دلالة الاية بعد تسليم ارادة غير
المصدر من الصيد فيها الا على حرمة الابقاء فيبقى فلا يبعد مفاده الا اذا اقتضاء النهي وكان ذاكرا ويمكن منع الاقتضاء المزبور ولو سلم فالدليل اخص من الدعوى فانه قد يدعى
على ان المنافي منه حرمة الاكل ونحوه من التصرفات لا ما يشمل بقاء الملكية ووضوح بطلان كل من الملازمة واللازم مضافا الى ضعف الخبر وعدم الجابر خصوصا بعد ما
قيل من عدم ظهور ما في الغنية ظهورا يعتد به ان مفاد الخبر الاول وجوب الارسال بعد دخول الحرم لا بعد الاحرام وعدم دلالة الخبر الثاني على المطلوب بوجه لانها فيه لفداء و
عدمه ومن هنا مال غير واحد من متأخري المتأخرين الى المحكي عن الاسكافي والشيخ من عدم الخروج عن الملك للاصل الذي عرفت انقطاعه بالاجماع المعتضد بالشهرة
الاخبار المؤيد بما سمعته من الامور المزبورة بل يمكن دفع هذه المناقشات كلها ولو بملاحظة الاجماع المزبور كما تسمع ان شاء الله فيما يأتي ما يستفاد منه ذلك وتظهر الفائدة
فيما لو اخذه احد وجنى عليه جان فعلى الجاني لا ضمان بخلاف القول الاخر ولعل الامر بالارسال مشعر بالحجر بالوجوب والله العالم وكيف كان فلو مات حتف انفه
فضلا عما لو اتلفه قبل ارساله الممكن له لزمه ضمانه كما صرح به غير واحد بل في محكي الاجماع عليه منا ومن القائلين بوجوب الارسال قال لكونه مضمونا بالدخول
تحت اليد العادية فكان كالمغصوب بل ظاهر اطلاقه كالمتن وغيره عدم الفرق في ذلك بين الحرم وغيره لكن الخبر السابق بين لا على ذلك في الحرم بل ظاهر او ظاهر اختصاص
الحكم به الا انه ضعيف لا يصلح معارضا للاجماع المحكي المعتضد باطلاق الاصحاب نعم لو لم يمكنه الارسال حتى تلف فلا ضمان كما صرح به جماعة بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف
به في الرياض ولعله للاصل السالم عن معارضة الخبر بعد انسياقه الى صورة الامكان بل والاجماع المحكي بعد اعتراف حاكيه بعدم الضمان في الفرض وان كان مقتضى
تعليله الضمان كما هو المحكي عن العامة بل عن كره ان فيه وجهين بل قد يدعى تناول اطلاق المتن ونحوه له لا ينبغي انه الاحوط وان كان الاقوى الاول ولو لم يرسله
حتى حل ولم يكن قد ادخله الحرم فلا شيء عليه سوى الاثم للاصل وغيره ويكن في وجوب ارساله بعد الاحلال قولان احوطهما ان لم يكن اقواهما ذلك اذا كان قد وجب عليه حال
الاحرام بان كان متذكرا فاهمل بل الاحوط ذلك مطلقا بل عن ظ الشهيد وجوبه وان كان القول بالعدم فيه لا يخلو من قوة وعلى القول بعدم الوجوب كما جزم به الفاضل في عدا
له ذبحه كما عن هي وكره التصريح به لكن قال في الاخير وفي الضمان اشكال من حيث الاستيلاء عن هي الوجه لزوم الضمان لذلك وفيه انه لا دليل على الضمان ولو ارسله ثم
اصطاده لم يضمن قطعا وعن هي وكره انه لما زال ملكه عنه فلا يعود اليه بعد الاحلال الا بسبب اخر ومراده اما انه يرسله ثم يصطاده او يأخذه ممن يصطاده او يأخذه من
يصطاده او يكتفي بنية التملك ثانيا والله العالم ولو ارسله من يده مرسل فلا ضمان عليه خلافا لابي حنيفة لانه فعل ما يلزمه فعله فكان كمن دفع المغصوب الى مالكه من يد
الغاصب ولو ادخله الحرم ثم اخرجه ففي المسالك وجب اعادته اليه للرواية فان تلف قبل ذلك ضمنه نوقش بمنع كونه من صيد الحرم بمجرد الادخال على ان النصوص مختصة بالطير
كما ستسمع ان شاء الله ولو كان الصيد ببلده ونحوه او غائبا او شبهها وتعذر المالك ففي المسالك ايضا دفعه الى وليه هو الحاكم او وكيله فان تعذر ارسله وضمن ولا يخ
من نظر هذا كله اذا كان الصيد معه ولو كان الصيد نائيا عنه لم يزل ملكه عنه كما في نع وعد وغيرهما بل محكي ط وف وان قالا في منزله تبعا لما تسمعه من النص كالمحكي
عن الجامع من عدم وجوب التخلية اذا كان في منزله للاصل وصحيح جميل سأل الصادق ع عن الصيد يكون عند الرجل من الوحش في اهله او من الطير يحرم وهو في منزله قال
وما به بأس لا يضره وصحيح بن مسلم سأله عن الرجل يحرم وعنده في اهله صيد اما وحش واما طير قال لا بأس وح فله البيع والهبة وغيرهما كما عن هي وكره التصريح به بل في
وغيرهما وكما لا يمنع الاحرام استدامة ملك البعيد كذا لا يمنع ابتداء شراء البعيد فلو اشترى صيدا او اتهبه او ورثه انتقل الى ملكه ايضا ولعله للاصل والاطلاق الا
لكن عن بعض المنع في الاول وعن ظ الشيخ المنع في الثاني ولعله لتحريم الصيد بناء على ارادة غير المصدر منه ومنه منع خصوصا مع ملاحظة قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ثم سأل ابو الربيع الصادق ع عن رجل خرج الى مكة وله في منزله حمام طيارة فالفها طير من الصيد وكان مع حمامه قال فلينظر اهله في المقدار اي الوقت الذي يظنون
انه يحرم فيه ولا يعرضون لذلك الطير ولا يفزعونه ويطعمونه حتى يوم النحر ويحل صاحبهم من احرامه لكن لضعف سنده حمله غير واحد على الاستحباب على انه ليس من
الصيد المحرم مع صيد اهله له وطعمه ليست له صيدا له كما هو واضح والله العالم ولو امسك المحرم صيدا في الحل فذبحه محرم آخر ضمن كل منهما فداء كاملا بلا خلاف
اجده فيه بيننا بل عن ف وكره الاجماع عليه بل ولا اشكال قطعا في الثاني بل والاول لاولويته من الضمان بالدلالة والمشاركة في الرمي بدونها وصابه فما عن الشافعية من
ان فيه وجهين احدهما ان الفداء على القاتل ولا اثر لليد فيها في غير محله ولو كانا في الحرم تضاعف الفداء بوجوب القيمة معه ما لم يكن يبلغ بدنة كما ستعرفه ان شاء الله
ولو كانا محلين في الحرم لم يتضاعف لعدم هتكه غير حرمة الحرم ولو كان احدهما اي الذابح او الممسك محرما والاخر محلا تضاعف الفداء في حقه لوجود سببيه دون
الاخر لعدم هتكه حرمة الاحرام كما هو واضح ومن هنا لو امسك المحرم الصيد في الحل فذبحه المحل فيه ضمنه المحرم خاصة دون المحل ولو نقل المحرم او المحل في الحرم بيضا عن موضعه ففسد

بالنقل و

بالنقل ونحوه ضمنه كما صرح به غير واحد بل عن الشيخ نسبته الى الاخبار ولعله يريد اخبار الكسر بل في ذلك الاقوى ضمانه ما لم يتحقق علم خروج الفرخ منه سليما ولو
جهل الحال ضمنه ايضا وهو ظاهر كلامهم قلت لعله يومي اليه ما سمعته فيمن رمى صيدا فاصابه فغاب فلم يعرف حاله وغير ذلك مما تقدم في نصوص بيض النعام
ولو احضنه طيرا اخر فخرج الفرخ سليما لم يضمنه كما صرح به غير واحد للاصل وكذا لو كسره فخرج فاسدا على الاقوى وربما احتمل الضمان لعموم اخبار الكسر وكونه جناية
محرم وعليه فيحتمل ضمان قيمة القشر كما عن بعض العامة او ما ورد من الفداء وهما معا كما ترى واذا ذبح المحرم صيدا مختارا كان ميتة ويحرم على المحل كما تقدم
الكلام فيه سابقا وكذا لو اصطاده المحرم وذبحه محل فانه ليس ميتة قطعا بل هو حلال للمحل بلا خلاف ولا اشكال بل هو موضع وفاق كما في ك للاصل والصحاح
المستفيضة بل ربما يستفاد منها اباحته له مطلقا وان كان ذبحه محرما في الحل ولكن قد عرفت الحال فيه والله العالم الموجب الثالث السبب وهو يشتمل على مسائل الاولى
من اغلق على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض ضمن بالاغلاق الذي يتعقبه هلاك للتسبيب القائم مقام المباشرة في صدق الاتلاف فان زال السبب بنفسه او بغيره
وارسلها سليمة سقط الضمان وفاقا للشيخ للاصل وفحوى ما سمعته من عدم الضمان بالاخذ ثم الارسال نعم لو هلك ضمن الحمامة بشاة والفرخ بحمل والبيضة بدرهم ان
كان محرما وان كان محلا ففي الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيضة ربع درهم كما صرح بذلك كله غير واحد لما سمعته من صدق الاتلاف المحرم الذي يترتب
عليه ذلك بالنسبة للمحرم والمحل في الحرم مضافا الى خبر يونس وموثقه سألت ابا عبد الله ع عن رجل اغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض فقال ان كان اغلق
عليها قبل ان يحرم فان عليه لكل طير درهما ولكل فرخ نصف درهم ولكل بيضة ربع درهم وان كان اغلق عليها بعد ما احرم فان عليه لكل طائر شاة ولكل فرخ حملا
وان لم يكن تحرك فدرهم وللبيض نصف درهم والصحيح عن ابرهيم بن عمر اليماني وسليمان بن خالد قالا قلنا لابي عبد الله ع رجل اغلق بابه على طائر فقال ان كان اغلق
الباب بعد ما احرم فعليه شاة وان كان اغلق الباب قبل ان يحرم فعليه ثمنه رواه الصدوق بزيادة فما في السؤال وخبر الواسطي عن ابي ابرهيم سألته عن قوم
اغلقوا على طير من حمام الحرم الباب فمات قال عليهم قيمة كل طير درهم يعلف به حمام الحرم المنزل على المحل كصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل اغلق باب بيت على طير من حمام
الحرم فمات قال يتصدق بدرهم او يطعم به حمام الحرم ولكن قيل وان كنا لم نعرفه لمن تقدم على المص وان نسبه في الحدائق الى الشيخ الا انا لم نتحققه بل المتحقق خلافه
يستقر الضمان بنفس الاغلاق ولو مع السلامة ثم هو ظاهر المص في نع وصريح المحكي عن التلخيص لظاهر الرواية المزبورة والمؤيدة بانه لو اريد منه الموت لا يجب وجوب الفداء و
والقيمة كما صرح به في هي وير ومحكي ت كالاول خاصة كما هو ظاهرها وظاهر الفتاوى حملها على غير المحرم بعيد انه لا شيء فيجب على المحل اللهم الا ان يكون
ذلك حكم حمام الحرم وان لم يكن في الحرم ولكن يصح وجوبها ايضا عليه لحصول السببين كالمحرم اللهم الا ان يدعى وجوبها عليه في هذا القسم من الاتلاف فيبقى الخبر
على ظهوره في الحرم وان كان فيه منع واضح ضرورة صدق اجتماع السببين فيه الموجب للفداء ايضا ولكن فيه ما عرفت من ان الاغلاق مع السلامة اولى بعدم
الضمان من الرمي مع عدم الاصابة ومن الاخذ ثم الارسال فلا بد من حمل الخبر على حال الهلاك خصوصا بعد ما سمعته في صحيح سليمان في الفقيه وخبر الواسطي وصحيح
الحلبي في المحل مضافا الى المشهور بين الاصحاب قديما وحديثا او الاعم منه ومن حال عدم العلم بالحال الذي هو الظاهر من الاطلاق وعدم ذكر القيمة لكون المراد بيان
الحكم من حيث الاحرام كما في غيره من النصوص ولعله لذا قال المص الاول اشبه باصول المذهب وقواعده التي منها اصالة البراءة من الضمان وان كان الاحوط الاطلاق
والله العالم المسألة الثانية قيل والقائل الشيخان وبنو بابويه والبراج وحمزة وادريس وسلار فيما حكي عنهم اذا نفر حمام الحرم فان عاد فعليه شاة واحدة
وان لم يعد فعن كل حمامة شاة بل في كشف اللثام ذكره اكثر الاصحاب في ذلك اشتهر بينهم حتى كاد يكون اجماعا وبه صرح الفاضل وغيره لكن في يب في شرح عبارة
المقنعة المتضمنة للحكم المزبور ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه في رسالته ولم اجد به حديثا مسندا ولعله لذا نسبه المص الى القيل هنا وفي نع مشعرا بتمريضه لكن قد يفهم
من عبارة يب ان فيه خبرا غير مسند فيكون منجبرا بفتوى الاكثر الذين فيهم من لا يعمل الا بالعلم كابن ادريس مضافا الى ما هو المعروف من ان الاصحاب كانوا اذا اعوزتهم
النصوص رجعوا الى رسالة علي بن بابويه قال في ك ولقد كان المتقدمون يرجعون الى فتوى هذا الصدوق عند عدم النص فانه لها مقامه بناء على انه لا
يحكم الا بما دل عليه النص الصحيح عنده بل في الحدائق ان ما فيها ماخوذ من الفقه الرضوي وان نفرت حمام الحرم فرجعت فعليك في كلها شاة وان لم تر ما رجعت
فعليك لكل طير دم شاة وان كان قد ترتفع غير مرة عدم ثبوت كتسبه اليه عندنا والى احتمال التلف في حال عدم الرجوع فهو كمن رمى صيدا ولم يعلم حاله بل في هي
الاستدلال عليه بان التنفير حرام لانه سبب للاتلاف غالبا ولعدم العود فكان عليه مع الرجوع دم لفعل المحرم ومع عدم الرجوع لكل طير شاة لما تقدم ان
من اخرج طيرا من الحرم وجب عليه ان يعيده فان لم يفعل ضمنه بنحو عن كره وعلى كل حال فما عن ابن الجنيد من ان من نفر طيور الحرم كان عليه لكل طائر ربع قيمته
لم نعرف له مستندا وان كان الظاهر منه كما اعترف به في ك حال الرجوع لا عدمه ثم التنفير والعود يحتملان عن الحرم واليه بل هو الظاهر وعن الوكر واليه وعن كل مكان
يكون فيه واليه وعن الشهيد في بعض تحقيقاته وظاهر كره ان المراد منه خروجها عن الحرم الى الحل والمراد بعودها رجوعها الى محلها من الحرم وفي اشتراط الاستقرار
مع ذلك وجه ولا يخفى عليك انه لا نص يرجع اليه في المقام وانما هو مضمون الفتاوى لكن لا اشكال في عدم اعتبار شيء من ذلك فيه الشك في العدد
يبنى على الاقل وفي العود على العدم وهل يختص الحكم بالمحل كما قيل فان كان محرما كان عليه جزاءان وجهان اقواهما التساوي للاصل من غير معارض بل هو
مقتضى اطلاق الفتاوى على ان عدم وجوبهما مع العود واضح بل ومع عدم العود لعدم كون مثل ذلك اتلافا كما هو واضح ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه في ذلك بما لا يعود
الى حاصل معتد به والله العالم والاقرب انه لا شيء في الواحد مع الرجوع للاصل واختصاص الفتاوى بالجميع سواء قلنا ان الحمام جمع ام لا خصوصا بملاحظة
قولهم عن كل حمامة الذي هو قرينة على ارادة الجمع من الحمام وان حكي عن المحققين انه اسم جنس على انه يمكن كونه اسم جنس جمعي ولانه لو وجب به شاة لم يكن فرق بين عوده
وعدمه بل لزمها وربما احتمل التساوي للكثير كما يتساوى ثلثه منها او الف كما يتساوى حمامة وجزؤها في الفداء عند الاكل ليحصل يقين البراءة ومنع اختصاص
الفتاوى بالجمع انما يعطيه ظاهر قولهم عن كل حمامة شاة وهو لا يعينه واما بحسب اللغة فالمحققون على انه اسم جنس لا يبعد تساوي التنفير والاتلاف ولكن
هو كما ترى ولو اشترك في التنفير جماعة فان كان فعل كل واحد منهم موجبا للتنفير لو انفرد ففي تعدد الجزاء عليهم لصدق التنفير على كل واحد مع احتمال

وجوب جزاء واحد عليهم لان العلة مشتركة وخصوصا مع العود اما مع عدمه فالاحتمال ضعيف جدا لان سبب الاتلاف كاف في الوجوب وكذا الشركة وفيه انه لا فرق
بين العود وعدمه مع فرض عدم الصدق باعتبار تركب العلة ودعوى الاكتفاء بالاشتراك يمكن منعها في المقام وان قلنا بها في الاتلاف للدليل بخلاف الفرض لانه
مقتضى الخلاف الفتوى عدم الفرق فيه بين المتحد والمتعدد ومن ذلك يعلم الحال في قولهم ايضا لو كان فعل كل واحد لا يوجب التنفير فان لم يتعدد الحكم كما هو وان غاب ثم
قوي احتمال عدم التعدد لان التنفير يستند الى الجميع لا الى كل واحد لم يتحقق الاتلاف ليثبت الحكم مع الاشتراك ثم ان كانوا جميعا محلين او محرمين في الحرم او في الحل فالحكم
واحد لو اختلفوا فعلى القول بالتعدد لا اشكال فيجب على كل واحد ما اوجبه فعله لو كان منفردا وعلى الاتحاد ففي ذلك يشكل الحال فيحتمل ح ان يجب على كل واحد بنسبته
من التعدد ما وجب عليه فيجب على المحرم في الحل لو كانوا ثلثة ثلث شيئا وعلى المحل في الحرم ثلث القيمة وهكذا ويحتمل هنا عدم وجوب شيء لانه خلاف الحكم المذكور ثلث
ان المسئلة غير منصوصة ولعله فيها الفتاوى التي مقتضاها ترتب الحكم المذكور على المنفرد متحدا ومتعددا محلا او محرما او مختلف نعم قد يقال ان المساق منها كون ذلك
في الحرم ومن هنا يتجه الاقتصار فيه على خصوص طير الحرم دون غيره من الصيد المحرم كالظبا وان احتمله بعضهم لكنه في غير محله ومنه يعلم وضوح منع كون عدم العود
اتلافا ولو عاد البعض خاصة ففي كل واحد لم يعد شاة واما العائد فالمتجه عدم وجوب شيء عليه للاصل بعد عدم النص ويحتمل وجوب جزء من شاة بنسبة الجمع
فلو كان الجمع اربعة مثلا وعاد اثنان فنصف شاة وفي المسالك ان كان العائد زايدا من واحد ففيه شاة واحدة الى ان قال ولو كان العائد واحدا ففي وجوب شاة له او
جزء من شاة او عدم وجوب شيء الاوجه المتقدمة والاولى العدم لو قلنا به ثم وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه ويجب على المنفر السعي في اعادتها مع الامكان حتى
انه لو افتقر الى مؤنة وجبت ايضا ولو لم يخرج عن المحرم لم يبعد كثيرا عن محلها الذي نفرها منه وقلنا بايجابه الجزاء ففي وجوب اعادتها الى الاول نظر من تحريم
التنفير الموجب لخروجها عن محلها فيجب رده اليه ومن انتفاء الفائدة مع القرب خصوصا لو كان المحل الاول ليس هو موضع امانها والثاني مساو له او اقرب اليه ولعله
الاقوى ومن الغريب ما في المناهل من التفريع في المقام مع انك قد عرفت الكلام في الاصل والله العالم المسئلة الثالثة اذا رمى اثنان صيدا فاصاب احدهما واخطأ
الاخر فعلى المصيب فداء بجنايته وكذا المخطى لاعانته التي هي لا يكون سببا بلا خلاف اجده فيه لا اشكال بل وان لم يتحقق اعانته عدا ما عن الحلي فلا شيء على المخطى للصحيح
ضريس بن اعين سئلت ابا جعفر ع عن رجلين محرمين رميا صيدا فاصابه احدهما قال على كل واحد منهما الفداء وخبر ادريس بن عبد الله سئلت ابا عبد الله ع عن محرمين يرميان
صيدا فاصابه احدهما الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جميعا بقسمة كل واحد منهما على حدة وما عن بعضهم من قصر الحكم على صورة الاعانة منزلا للخبرين عليه لا داعي
له كما ان ما عن ابن ادريس من عدم شيء على المخطى الا ان يدل فيجب لدلالة لا للرمي في غير محله وفي كشف اللثام بعد ان حكى التعليل بالاعانة عن المص والفاضل في
هي وكره قال ولا انهما لا ان يكون دله عليه او رمى واغراء او اغواه فلتتح يكونان موافقين لابن ادريس ولعل المراد بالاعانة ارادة صيد الرامي والاولى التعبير
بمضمون النص لانه هو مدرك الحكم نعم يتجه الاقتصار على مورده والفتوى فلا يجري الحكم على المحلين في الحرم مع فرض عدم السبب من احدهما اما اذا تعدد الرماة
ففي تعدد الحكم وعدمه وجهان اقواهما واحوطهما وجوبه على كل واحد منهم ويحتمل الاجزاء بفداء واحد لجميع المخطئين والله العالم المسئلة الرابعة اذا اوقد جماعة
نارا فوقع صيد فيها لزم كل واحد منهم فداء اذا قصدوا بالايقاد والاصطياد والا لزمهم فداء واحد بلا خلاف اجده بين من تعرض له كالشيخ والفاضلين والشهيدين
وغيرهم لصحيح ابي ولاد الحناط قال خرجنا ستة نفر من اصحابنا الى مكة فاوقدنا نارا عظيمة في بعض المنازل اردنا ان نطرح عليها لحما نكبية وكنا محرمين فمر بنا
طير صاف مثل حمامة او شبهها فاحترق جناحاه فسقط في النار فمات فاغتممنا لذلك فدخلت على ابي عبد الله ع بمكة فاخبرته وسألته فقال عليكم فداء واحد تشتركون
فيه جميعا ان كان ذلك منكم على غير تعمد ولو كان ذلك منكم تعمدا ليقع فيها الصيد فوقع الزم كل رجل منكم دم شاة قال ابو ولاد وكان ذلك منا قبل ان
ندخل الحرم ولكن في المتن الاطلاق بل في المسالك التقييد بالحرم قال ولو اوقدوا نارا في الحرم فوقع فيها صيد تعدد الجزاء ان قصدوا والا فواحد لعله يريد تمثيل
وذكر ما في الخبر لخفائه نعم صرح جماعة بوجوب القيمة على المحل لو فعل ذلك في الحرم وهو متجه مع فرض القصد كما انه يتجه تضاعف الجزاء لو فعله المحرم ح ضرورة
كونه مع القصد بحكم الاشتراك في القتل مباشرة اما مع عدم القصد فقد يشكل وجوب القيمة على المحل في الحرم بعدم الدليل اللهم الا ان يستفاد من فحوى هذا
الصحيح ونصوص التضمين بالدلالة للمحرم والمحل في الحرم التسبيب الذي لا فرق فيه بين المحل والمحرم ولا بين القصد وعدمه فيتجه مضاعفة الجزاء فيتجه ايضا ولو قصد بعضهم
دون الاخر وجب على كل قاصد وعلى مجموع الباقين فداء واحد اذا لم يكن واحدا ولا اشكال بينا وانه لقاصد مع انه اخف حكما منه يمكن الالتزام به ويحتمل كما في س
غيرها مع اختلافهم في القصد ان يجب على من لم يقصد ما كان يلزمه مع عدم قصد الجميع فلو كانا اثنين مختلفين فعلى القاصد شاة وعلى الاخر نصفها لو كان
الواقع كالحمامة نعم لا اشكال في وجوب الشاة على الموقد الواحد قصد ولا والله العالم المسئلة الخامسة اذا رمى صيدا فقتله او جرحه ولم يعلم حاله ولكن
اضطرب فقتل فرخا او صيدا اخر كان عليه فداء الجميع بلا خلاف ولا اشكال في الصيد المرمي بل والاخر لانه سبب الاتلاف كالدلالة ولا فرق في ذلك بين المحرم
في الحل والمحل في الحرم بناء على اتحاد حكمهما في المباشرة والتسبيب فيضمن ح كل منهما ما عليه ومن جمع الوصفين كان ضامنا للامرين كما هو واضح المسئلة السادسة
السائق للدابة يضمن ما تجنيه دابته باي جزء منها لقوة السبب على المباشرة وكذا الراكب اذا وقف بها واما اذا سار ضمن ما تجنيه بيديها ورأسها كالقائد لقوله ع
الرجل جبار اي هدر الا اذا جنت هو غالبا في غير الجراد ونحوه مما لا يمكنه التحرز منه لما تقدم من النصوص وبالجملة فالمقام نحو الجناية في غير الاحرام الذي ذكرنا
الكلام فيه مفصلا في كتاب الديات بل ذكرنا فيه وفي كتاب الغصب ما له مدخل في المقام ضرورة الاتحاد في اسباب الضمان وهي المباشرة واليد والتسبيب فلاحظ
وتأمل لكن في صحيح ابي الصباح الكناني انه قال ابو عبد الله ع ما وطئته او وطئه بعيرك او دابتك وانت محرم فعليك فداؤه ونحوه في حسن معوية بن عمار ايضا وهما
مطلقان في الضمان من غير فرق بين اليدين والرجلين الا اني لم اجد عاملا بهما على اطلاقهما وان كان تحتمل خصوصيته في الاحرام لكن ظ الاصحاب مساواة المقام
لغيره ومنه عدم الضمان لو انفلتت الدابة بلا تفريط من صاحبها للاصل ولقوله ع العجماء جبار فيكون كذلك في المحرم واما المحل ففي انه لم اقف على ذا بدابته يضمنه
بجناية دابته الا ان الاصحاب قاطعون بان ما يضمنه المحرم في الحل يضمنه المحل في الحرم ويتضاعف الجزاء في اجتماع الامرين ولا باس به ان تم اجماعا او استفيد

من النصوص اتحاد حكمها في التسبب لو يعرفونه من الاصحاب كما هو كذلك في الظاهر خصوصا بملاحظة نصوص الضمان بالدلالة للمحرم والمحل في الحرم ولا باس به والله
العالم المسئلة السابعة اذا امسك المحرم صيدا في الحل او في الحرم وكان له طفل في الحل او في الحرم فتلف الطفل بامساكه ضمن الطفل ولو مع مضاعفة
الجزاء بلا خلاف ولا اشكال للتسبيب فضلا عن الام لو فرض تلفها بامساكه الذي هو مباشرة وكذا لو امسك المحل صيدا في الحل له طفل في الحرم فتلف الطفل
بامساكه للتسبيب ايضا بناء على ما سمعت من مساواة المحل والمحرم في الضمان به ايضا لما كان في الحرم نعم لا يضمن الام لو تلفت لكونه محلا اما اذا فرض كونها
في الحرم وتلف بالامساك ضمنها ايضا مع الطفل كالمحرم ولو امسك المحل الام في الحرم فمات الطفل في الحل ضمن الام لو فرض تلفها قطعا واما الطفل ففي عدمه
وغيرها وجهان من كون الاتلاف بسبب في الحرم نصا كما لو رمى من الحرم ففي خبر مسمع عن ابي عبد الله ع في رجل حل في الحرم رمى صيدا خارجا من الحرم فقتله قال
عليه الجزاء لان الافة جاءت الصيد من ناحية الحرم ومن كونه قياسا ولكن لا يخفى عليك ضعف الوجه الثاني خصوصا بعد ما سمعته من العلة المنصوصة
ومن هنا كان خيرة الثاني الشهيد الاول المسئلة الثامنة اذا اغرى المحرم كلبه بصيد فقتله ضمن سواء كان في الحل او في الحرم لكن يتضاعف اذا كان في الحرم
بلا خلاف ولا اشكال ضرورة كون اغراء الكلب نحو رمي السهم بل اغراء المحل في الحل فدخل الصيد الحرم فتبعه الكلب فاخذه فيه ضمنه كما عن هي لذلك ايضا وعن
الشافعي واحمد في رواية لا يضمن وعن مالك واحمد في رواية اخرى ان كان قريبا من الحرم ضمنه والا فلا نعم لا يضمن لو اغرى الكلب بصيد في الحل فدخل الحرم فاخذ غيره
لانه باسترساله بنفسه لا بالاغراء فليس كسهم رمى به صيدا في الحل فاخطأ فاصاب اخر في الحرم مع احتماله للتسبيب خصوصا بعد ما ذكره غير واحد من انه بحكم
الاغراء في الضمان حل الكلب المربوط في الحرم او وهو محرم والصيد حاضر ويقصد الصيد فقتل صيدا ضمن لانه شديد الضراوة بالصيد فيكفي في
حل الرباط وكذا لو حل الصيد المربوط فتسبب ذلك لاخذ الكلب او غيره له على اشكال ان لم يقصد به الاخذ من التسبيب ومن الاحسان خصوصا مع الغفلة
ولو انحل رباط الكلب لتقصيره في الربط فكذلك يضمن لما اداه للتسبيب اذا كان هو المالك او الكلب فبل ولا ضمان لتقصيره في ربط كلب غيره وان امره الغير
بل الامر ح مقصر حيث اكتفى بالامر لا يخ من نظر ولو لم يقصر في ربط كلبه فلا ضمان عليه بمجرد الاستصحاب للاصل والربط المانع من التسبيب مع احتمال نعم
لا يحتمل ان لم يكن هو المستصحب بل تملكه في الحرم او محرما وقد اتى به غيره ولو حفر بئرا في محل عدوانا فتردى فيها صيد ففي عدمه ضمن ولو كان في ملكه او
موات له نضمن ولو حفر في ملكه في الحرم فالاقرب الضمان لان حرمة الحرم شاملة كالمحرم الذي قيل يضمن المحل والمحرم بالحفر فيه ولو للحاجة اليه لمنفعة الناس
او غيرها فان الضمان هنا يترتب على المباح والواجب بل مقتضى ذلك الضمان حتى مع سبق الحل على الاحرام وان كان ذلك كله لا يخ من نظر فان السبب المذكور
في الديات انما هو لدلالة النصوص على الضمان به لا يقتضي ترتب الحكم هنا عليه ضرورة عدم عنوان في النصوص على وجه يشمله مضافا الى الاصل والاباحة بل
عن هي وتر الوجه بعدم الضمان فيما لو حفر في ملكه في الحرم نعم كلما كان نحو الدلالة على الصيد يتجه الحاقه به دون غيره لو ارسل الكلب او حل ربطه ولا صيد فعرض
له صيد ففي عدم ذلك وغيرها ضمن للتسبيب ايضا وفيه النظر السابق ولعله لذا احتمل في محكي كره وهي العدم وان سنوضح ضعفه في كشف اللثام لكنه لا يخ
من وجه وان كان الاحتياط يقتضي الضمان والله العالم المسئلة التاسعة لو نفر صيدا فهلك بمصادفة شيء او اخذه جارح ضمن بلا خلاف بل في ك
نسبته الى القطع به في كلام الاصحاب بل ولا اشكال للتسبيب الذي لا فرق فيه بين من نفره وبين من تلف ايضا بمصادفته من الصيد لو فرض نعم لو عاد الى وكره
او في حجره او فيما نفر عنه وتلف بعد ذلك لا ضمان بل وكذا اذا سكن في غير ذلك اذا لم يستند التلف الى ما سكن فيه لزوال السبب وان استند الضمن كما
انه لو تلف قبل ذلك بآفة سماوية يضمنه ايضا على الاقوى فقال الفاضل وغيره لقول الكاظم ع لاخيه علي في رجل اخرج حمامة من الحرم عليه ان يردها
فان ماتت فعليه ثمنها يتصدق به فيخرج بسبب خروجه عن الضمان في عوده الى السكون وان لم تشتمل يده عليه يحتمل العدم لعدم استناد التلف اليه
مباشرة ولا تسبيبا مع الاصل وفيه انه يمكن ضمانه كضمان المغصوب وان لم يكن في يده لما عرفت من ضمانه بالتسبيب الى ان يعود واحتمال كون المراد من
الخبر الاخراج المشتمل على كونه في يده لا داعي له والله العالم المسئلة العاشرة لو وقع الصيد في شبكة واراد تخليصه فهلك او عاب بالتخليص فالمفروض
ضمن كما في محكي ف وط والجامع وجميع كتب الفاضل الا التبصرة فلم يتعرض فيها له لصدق قتل الصيد لو خطأ لكن عن الشهيد الاشكال فيه من ذلك ومن انه عين
الاحسان ويتفرع على ذلك غيره بل في ك ينبغي القطع بعدم الضمان مع انتفاء التعدي والتفريط لان تخليصه على هذا الوجه مباح بل احسان محض وما على
المحسنين من سبيل مثله ما لو خلص الصيد من فم هرة او سبع او من شق جدار واخذه ليداويه ويتعهده فمات في يده بما ناله من السبع وفيه ان قاعدة الاحسان
لا تنافي الضمان بعد عموم مقتضيه اما الاخذ للتداوي ففي عدم الضمان به ايضا لكن قال على اشكال ولعله من اثبات اليد عليه يضمن بل عن الشهيد ره
القطع به بل والفاضل في غير عد ومن الاصل وقاعدة الاحسان والامر بحفظ ما ينتف ريشه حتى يكمل لكن الجميع كما ترى لا ينافي الضمان بعد فرض عموم محل
الفرض نعم قد يشك في ذلك ضرورة كون المتيقن من الضمان بوضع اليد مع العدوان او غيره فالمتجه عدم الضمان وفرق واضح بين ذلك وبين سابقه و
الله العالم المسئلة الحادية عشرة من دل على صيد من المحرمين في الحل والمحرم او المحلين في الحرم فقتل ضمنه بلا خلاف اجده فيه بل عن ف والغنية الاجماع
عليه وهو الحجة بعد قول الصادق ع في حسن الحلبي وصحيحه لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرام ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده
ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده واحتمال كون الفداء فيه على المستحل لا الدال كما ترى خصوصا بعد ما سمعته من الاجماع المحكي وغيره بل
وقوله ايضا في خبر ابن حازم المحرم لا يدل على الصيد فان دل فقتل فعليه الفداء والظاهر الحاق الجرح بالقتل وكذا الاخذ ايضا نعم لا ضمان مع عدم ترتب اخذ او
جرح او قتل على الدلالة للاصل السالم عن معارضة ما عرفت بعد ظهورها في غير الفرض لكن عن جمل العلم والعمل وشرحه وسم والمهذب اطلاق الفداء بل ربما ادعي
ظهور خبر ابن حازم بحذف قوله فقتل منه ولكن فيه ان القيد موجود في النسخ وبه يعلم ان القيد مراد المطلقين خصوصا مع التصريح بلفظ الضمان والسبب
ضرورة معلومية اعتبار ترتب التلف على ذلك في الضمان وعلى كل حال فما عن الشافعي من عدم الضمان مط وابي حنيفة اذا كان الصيد ظاهرا او احمد من كون

الجزاء بين الدال والمدلول واضح الضعف نعم لا ضمان ان كان يراه المدلول قبل الدلالة لعدم التسبيب الدلالة حقيقة والاصل بحاله وكذا ان فعل ما فطن به غيره ولم يكن قصد به ذلك بحرمة عنها ايضا ومن الغريب ما عن ترددهم من التوقف في ضمان المحل لو دل محرما او محلا على صيد في الحرم مع ما سمعته من خبر الحلبي نعم ان دل المحل محرما على الصيد في الحل لم يضمن كما عن كره لانه لا ضمان عليه بالمباشرة فضلا عن السبب عن هي ابزه دني لك لا تدرعان على محرم فكان كالمشارك وهو كما ترى مع ما ذكرنا يظهر الحال في جميع صور المسئلة المرتقية الى اثنين وثلثين صورة لان الدال والمدلول اما ان يكونا محلين او محرمين او بالتفريق وعلى كل تقدير فاما ان يكونا في الحل او في الحرم او بالتفريق فهذه ست عشرة صورة وعلى كل تقدير فاما ان يكون الصيد في الحل او في الحرم بل لوحظ مع ذلك اتحاد الدال والمدلول وتعدده مازادت على ذلك والله العالم

الفصل الثالث في صيد الحرم

وهو ما احاط بمكة من جميع جوانبها وتسميته بذلك لما ان آدم لما اهبط الى الارض خاف على نفسه من الشيطان فبعث الله ملائكة يحرسونه فوقفوا في مواضع انصاب الحرم فصار ما بينه وبين مواقفهم حرما او لما ان الحجر الاسود لما وضعه الخليل في الكعبة حين بناها اضاء الحجر يمينا وشمالا او شرقا وغربا فحرمه الله من حيث انتهى نوره او غير ذلك عن السيد الفاسي ان له علامات مبنية وهي الانصاب من جميع جوانبه خلا جهة جدة وجهة الجعرانة فانه ليس فيها انصاب واول من وضع الانصاب على حدود الحرم ابراهيم الخليل بدلالة جبرئيل ثم قصي بن كلاب وقيل نصبها اسمعيل بعد ابيه وقيل عدنان وقلعها قريش في زمن النبي فاشتد ذلك عليه فجاءه جبرئيل فاخبره انهم سيعيدونها فرأى رجال منهم في المنام قائلا يقول حرم اعزكم الله به نزعتم انصابه سيخطفكم العرب فاعادوها فقال جبرئيل للنبي يا محمد قد اعادوها فقال هل اصابوا فقال ما وضعوا فيها الا بيد ملك ثم بعث رسول الله عام الفتح تميم بن اسيد فجددها ثم بعث عمر لتجديدها مخرمة بن نوفل وسعيد بن يربوع وحويطب بن عبد العزى وازهر بن عبد مناف فجددوها ثم جددها عثمان ثم معوية ثم الخلفاء والملوك الى عهدنا هذا وكيف كان فلا خلاف بيننا في انه يحرم من الصيد على المحل في الحرم ما يحرم على المحرم منه في الحل والحرم بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي منها ما تقدم انفا من صحيح الحلبي وحسنه بل لعله كذلك عند العامة الا ما يحكى عن داود منهم من عدم ضمان المحل اذا قتل صيدا في الحرم ولا ريب في فساده وح من قتل صيدا فيه من المحلين كان عليه فداؤه اي قيمته لما عرفته سابقا من كون لا فيه ذلك عند الصدوق وغيره واما المحرم فيجب عليه مع الفداء اذا كان مما له فداء والا فضاعف القيمة للاحرام والحرم كما تقدم الكلام فيه مفصلا ولو اشترك جماعة من المحلين ايضا في قتله فعلى كل واحد فداء كما في عن وغيرها وعن ظ الخلاف وجامع نحو ما سمعته في المحرمين قبل لصدق القتل والاصابة على كل وللقول الصادق في خبر ابن عمار اي قوم اجتمعوا على صيد فاكلوا منه فان على كل انسان منهم قيمته فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك ولكن مع ذلك فيه تردد مما عرفته من الاصل بعد منع صدق القتل على كل وضعف الخبر سندا ودلالة باحتمال اختصاصه بالمحرمين كاكثر النصوص وكونه ليس باعظم من الاشتراك في قتل مؤمن اذ المؤمن الذنب ولعله لذا قال في محكى ط ان قلنا يلزمهم جزاء واحد كان قويا ولكن قد تقدم سابقا في مسئلة اشتراك المحرمين في القتل ما يستفاد منه قوة القول بمساواة المحلين لهم في ذلك ايضا بل نفي الخلاف فيه بعضهم بل عن محكى في اختصاص الخلاف فيه بالعامة والشيخ في ط قال لو اشترك الحلال والحرام في قتل صيد حرمي وجب على المحل الفيه كاملا وعلى المحرم الجزاء والقيمة معا وخالف فيه بعض الجمهور فاوجب جزاء واحدا عليهما وقال الشيخ في ط على المحرم الفداء كاملا وعلى المحل نصف الفداء لما رواه اسمعيل بن زياد في اخر الخبر الذي ذكرناه في المسئلة السابقة عن الصادق عن ابيه ع قال كان علي ع يقول في محرم ومحل قتلا صيدا على المحرم الفداء كاملا وعلى المحل نصف الفداء وقد ذكرنا هناك احتمال كون المراد بالفداء الكامل هو المضاعف الذي على المحرم في الحرم ونصفه القيمة وبعدها فالخبر شاهد لتساوي المحلين والمحرمين في ذلك ولا ريب في انه الاحوط ان لم يكن اقوى نعم الظاهر عدم الخلاف في جواز قتل المحل في الحرم القمل والبراغيث والبق والنمل بل في ك الاجماع عليه مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية لا باس بقتل البق والنمل في الحرم وقال لا باس بقتل النملة في الحرم كصحيحه الاخر عنه ايضا لا باس بقتل النمل والبق في الحرم وقد تقدم الكلام في حكم ذلك بالنسبة للمحرم بل في ك استثناء قتل القمل والبراغيث من نحو اطلاق المتن كما انه فيها ايضا التساوي بين المحرم والمحل في الحرم في سببا التلف من الدلالة والاعانة وغيرهما كما تقدم لنا بعض الكلام في ذلك والله العالم وهل يحرم على المحل قتل الصيد وهو يؤم الحرم وبقصده قيل والقائل الشيخ في محكى ف ويب وبه وط نعم يحرم بل في ك نسبته الى الشيخ وجمع بل في الاول الاجماع عليه لمرسل ابن ابي عمير عن الصادق كان يكره ان يرمى الصيد وهو يؤم الحرم بناء على ارادة الحرمة من الكراهة فيه وخبر علي بن عقبة عن ابي عبد الله ع ايضا سألته عن رجل قضى حجته ثم اقبل حتى اذا خرج من الحرم استقبله صيد قريبا من الحرم والصيد متوجه نحو الحرم فرماه فقتله ما عليه قال يفديه على نحوه وصحيح الحلبي عنه ايضا قال اذا كنت محلا في الحل فقتلت صيدا فيما بينك وبين البريد الى الحرم فان عليك جزاؤه فان فقأت عينه او كسرت قرنه تصدقت بصدقة وقيل والقائل الصدوق في محكى المقنع والشيخ ايضا في محكى الاستبصار والحلي في محكى سر بل المتاخرون كافة يكره وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها الاصل السالم عن معارضة الخبرين بعد ضعفهما سندا والاجابر بعد تبين وهن الاجماع المحكي بمصير معظم من عرفت الى خلافه بل ودلالة ضرورة اعمية الكراهة من الحرمة ان لم نقل بظهورها في المصطلح وعدم التلازم بين الضمان والحرمة ولذا قال بعض من قال بالكراهة على انه معارض بصحيح ابن الحجاج في العلل وحسنه في الفقيه سألت ابا عبد الله ع عن رجل رمى صيدا في الحل وهو يؤم الحرم فيما بين البريد والمسجد فاصابه في الحل فمضى برميته حتى دخل الحرم فمات فيه برميته هل عليه جزاء فقال ليس عليه جزاء انما مثل ذلك مثل من نصب شركا في الحل الى جانب الحرم فوقع فيه صيد فاضطرب حتى دخل الحرم فمات فليس عليه جزاؤه لانه نصب حيث نصب وهو له حلال ورمى حيث رمى وهو له حلال فليس عليه فيما كان بعد ذلك شيء فقلت هذا القياس عند الناس فقال انما شبهت لك الشيء بالشيء لتعرفه بل وصحيحه الاخر ايضا سئل ابا الحسن ع عن رجل رمى صيدا في الحل فمضى برميته حتى دخل الحرم فمات اعليه جزاؤه قال لا ليس عليه جزاؤه ما لتأمل لما ام المحرم وغيره وخبره ايضا عن الصادق ع في الرجل يرمي الصيد وهو يؤم الحرم فتصيبه الرمية فيتحامل بها حتى يدخل الحرم فيموت فيه قال ليس عليه شيء انما هو بمنزلة رجل نصب شبكة في الحل فوقع فيها صيد فاضطرب حتى دخل الحرم فمات فيه وخبر دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام فيمن رمى صيدا في الحل فاصابه فيه فتحامل الصيد حتى دخل الحرم فمات فيه من رميته فلا شيء عليه فيه فلا ريب ح في ان الاقوى الكراهة لكن في محكى يب ويه والاستبصار والمهذب والاصباح والجامع انه لو اصابه ودخل الحرم فمات ضمنه كما سمعته من صحيح الحلبي وخبر عقبة بن خالد الحلبي عن ذكر لو

في الحرم ولذا الحلي في محكى يب والاستبصار مؤيدا ذلك بما ذكرناه من حرمة اللحم وانه ميتة على القولين ولما سمعته من النصوص المشتملة على الضمان للصيد فيما بين البريد والحرم ولكن مع ذلك فيه تردد واشكال كما في عن ما عرفت ومن صحيح ابن الحجاج وغيره مما تقدم الذي لا يخفى قصور المعارض له بعد الاعتضاد بالاصل والشهرة وصحة السند وكثرة العدد من وجوه ومن الغريب احتمال ارادة عدم العقاب من النفي فيها للكراهة او لكونه ناسيا او جاهلا مع التصريح في الفقيه في نفي الجزاء ومنه بعلم ارادة ذلك من نفي الشيء في رواية يب فالمتجه حمل خبر عقبة وصحيح الحلبي على ضرب من الندب خصوصا بعد خلو خبر عقبة عن الموت في الحرم والقائل بالضمان لا يقول بعمومه لما سمعته من اطلاق يب والاستبصار حرمة اللحم وكونه كالميتة يمكن كونهما لقصد الحسن صحيح عن ابي عبد الله ع في رجل حل رمى صيدا في الحل فتحامل الصيد حتى دخل الحرم فقال لحمه حرام مثل الميتة الذي حكى الفتوى به عن الشيخ في يب ويه وط والقاضي وابن سعيد بل قد سمعت في لك نسبة عود التعلق القولين عليه لا لكونه مضمونا ونصوص ضمان ما بين البريد والحرم سواء مات في الحرم اولا التي منها صحيح الحلبي المزبور وانما هي في مسئلة اخرى نسمع الكلام فيها انه خارجة عما نحن فيه من ضمان مطلق الصيد المضروب في الحل ثم مات في الحرم كما هو واضح ولذا اشار اليه المص بقوله ويكره الاصطياد بين البريد والحرم كما في النافع وعد وغيرهما اي خارج الحرم الى بريد من كل جانب ويسمى حرم الحرم على الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها الاصل وما يفهم من الادلة من اختصاص المانع من الاثم بالحرم والاحرام وفحوى صحيح ابن الحجاج السابق بل والطائفي صحيحه وخبره الاخرين المتقدمين السالمين عن المعارض عدا صحيح الحلبي وخبر عقبة السابقين المتضمنين لثبوت الجزاء الذي هو اعم من الحرمة مع انهما معارضان بنفيه في النصوص السابقة فيتجه حملهما على الندب كما صرح به غير واحد من المتاخرين جمعا بين النصوص فما عن الشيخين وابن حمزة والقاضي من المنع عنه واضح الضعف ومن الغريب ما في ك فانه لما حكى عن المتاخرين الحمل على الندب قال وهو مشكل لانتفاء المعارض مع انه نفسه قد ذكر الصحيح المزبور وافتى به فليس الا الغفلة عنه والا فالعمل بهما مما لا يمكن بل لا بد من صرف هذا الى الندب او الاخر الى ما سمعته سابقا من الشيخ او غيره ولا وجه ح لاولويته ما ذكرناه من وجوه خصوصا بعد اعتضاده بمفهوم قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما المقتضي عدم الحرمة ما دمتم محلين كقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا واخرج منه صيد الحرم للاجماع والنصوص فبقي الباقي ومنه ما نحن فيه وح فلو اصاب صيدا فيه ففقأ عينه او كسر قرنه كان عليه صدقة استحبابا للامر بها في الصحيح المزبور بين المحمول على ذلك بل وعلى استحباب الفداء والجزاء لو قتله وان لم يذكره المص مكتفيا بذكر الصدقة المزبورة وبالحكم بالكراهة خلافا لمن عرفت فاوجبوا الفداء بل عن الشيخ في ف ما سمعته من الاجماع على ذلك وفيه ما عرفته سابقا في الصيد الذي ام الحرم وان كان في البريد نعم لا تعرض في المتن وغيره لغير الجناية المزبورة ولعله لعدم النص واصالة البراءة المقتضية لعدم ترتب الكفارة في غير ذلك وان قلنا بحرمة الجناية اذ لا تلازم بينها وبين لزوم الكفارة اللهم الا ان يقال باستفادة معاملته معاملة صيد الحرم ولو استحبابا من فحوى الصحيح والخبر المزبورين خصوصا بعد التسامح في ادلة السنن هذا وقد عرفت ان البريد المزبور خارج الحرم يحيط به من كل جانب والحرم في داخله وفي لك انه بريد في بريد فيكون مكسرا ستة عشر فرسخا الان البريد اربعة فراسخ فاذا ضرب في اربعة بلغت ذلك والا فالواحد اذا ضرب في مثله لا يتعدد ومعنى الاصطياد بين البريد والحرم الاصطياد في منتهى البريد غايته وطرفه الحرم ولا فلا واسطة بين نفس البريد الحرم حتى يتعلق به حكم ففي العبارة ح تجوز قلت قد صرح غيره ايضا بان الحرم بريد في بريد قال في هي وحد الحرم الذي لا يجوز قتل صيده ولا قطع شجره بريد في بريد رواه الشيخ في الموثق عن زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه ويعضد شجره الا الاذخر او يصاد طيره وحرم رسول الله ص من المدينة ما بين لابتيها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها ويعضد شجرها الا عودي الناضح اذا ثبت هذا فصيد وج وشجره مباح وهو واد بالطائف قال علماؤنا واختاره احمد قال اصحاب الشافعي هو محرم الخ وعلى كل حال فالظاهر ان التحديد المزبور هو المروي عن ائمة الهدى عليهم السلم وافتى به علماؤنا ولكن في كتب العامة اختلاف فيه فعن الفاسي والطبري ضبط الحرم بالذراع فان المسافة من باب الشبيكة الى اعلام العمرة التي هناك عشرة الاف ذراع واثنى عشر ذراعا فهي على ثلثة اميال ثلثماة ذراع واثنى عشر ذراعا ومن باب الشبيكة الى باب المسجد المعروف بباب العمرة الف ستماة ذراع وثمانية اذرع ومن جهة اليمن من جدار باب المسجد المعروف بباب ابرهيم الى علامة حد الحرم في تلك الجهة اربعة وعشرون الف ذراع وخمسماة ذراع وستة اذرع بتقديم التاء وبخو نصف ذراع ومن جهة العراق من عتبة باب المعلا الى العلمين اللذين هما حد الحرم خمسة وعشرون الف ذراع ومن جهة عرفة من عتبة باب السلام سبعة بتقديم السين وثلثون الف ذراع الا ذراع وعشرة اذرع وسبعماة ذراع ومن جهة الجعرانة الى شعب عبد الله بن خالد اثنى عشر ميلا ومن جهة جدة الى البئر المعروفة ببئر شميس وبقاعها الحديبية عشرة اميال ومن ذلك عدم كونه بريدا في بريد وعن العلامة الفاسي انه قال لم ار من تعرض لمقدار دور الحرم الا ابن خرداذ فانه قال طوله حول مكة سبعة وثلثون ميلا وهي التي يدور بها انصاب الحرم وعن جمع المناسك الملا اعلم ان معرفة حد الحرم من اهم ما ينبغي ان يعتني به فانه يتعلق به احكام كثيرة وقد اختلفوا في ذلك فقال امام الهند وان مقدار الحرم من المشرق ستة اميال ومن الجانب الثاني اثنى عشر ميلا ومن الجانب الثالث ثمانية عشر ميلا ومن الجانب الرابع اربعة وعشرون ميلا وهذا شيء لا يعرف الا نقلا قال التمهيد فيه نظر فان من الجانب الثاني التنعيم وهو قريب من ثلثة اميال كذا في فتاوى الظهيرية وفي السراجية ان الجانب الثاني قيل ثلثة اميال وهو الاصح وقال السروجي حد الحرم من طريق المدينة دون التنعيم عند بيوت نفار على ثلثة اميال من مكة ومن طريق اليمن على سبعة اميال ومن طريق الجعرانة في شعب ال عبد الله بن خالد على تسعة اميال ومن طريق جدة لمنقطع الاعشاش على عشرة اميال ومن طريق الطائف على عرفات من بطن نمرة على سبعة اميال ومن طريق العراق على ثنية جبل على سبعة اميال ايضا هكذا ذكر هذه الحدود جماعة كثيرة كالازرقي والنووي وغيرهما وانفرد الازرقي فقال حده من طريق الطائف احد عشر ميلا وقال الجمهور سبعة فقط ولم يذكر الطرابلسي فيما نقل عن السروجي حده من طريق العراق وقد ذكره النووي وغيره كما مر قلت الدال على النصب المعلومة الماخوذة يدا عن يد الى اهل بيت الوحي والله العالم ولو ربط صيدا في الحل فدخل بنابه في الحرم لم يجز اخراجه بلا خلاف اجده فيه للعموما التي منها قوله تعالى ومن دخله كان امنا الذي سئل عنه الصادق ع كما سئله محمد بن مسلم عن ظبي دخل في الحرم فقال لا يؤخذ ولا يمس ان الله تعالى يقول ومن دخله كان امنا وخصوص خبر عبد الاعلى بن اعين سئلت ابا عبد الله ع عن رجل

اصاب صيدا في الحل فربطه الى جانب الحرم فمشى الصيد بربطه حتى دخل الحرم والرباط في عنقه فاجره الرجل بحبله حتى اخرجه والرجل في الحل من الحرم فقال ثمنه
ولحمه حرام مثل الميتة بل في ك الاستدلال عليه بانه بعد الدخول يصير من صيد الحرم فيتعلق به حكمه وان كان فيه منع واضح بل مقتضاه وجوب الجزاء بقتله ولم اجد من
صرح بذلك وانما اقتصروا على حرمة الفعل بل لم يذكروا ما في متن الخبر من حرمة الثمن وكونه ميتة اللهم الا ان يقال باستفادة مساواة حكمه لحكم صيد الحرم من الاستدلال
بالاية في خبر ابن مسلم السابق ولا ريب في انه احوط ولو كان في الحل فرمى به مثلا صيدا في الحرم فقتله فعليه فداؤه اي جزاؤه ولو بقيمته بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه
عليه مضافا الى عموم ادلة الجزاء على القاتل في الحرم الذي هو الامان المفيد لحل الصيد سواء كان الرامي في الحل او الحرم قال الصادق ع في صحيح ابن سنان ومن دخل من الوحش
والطير في الحرم كان امنا من ان يهاج ويؤذى حتى يخرج من الحرم وبمعناه ارسال الكلب عليه اما اذا ارسله على صيد في الحل فدخل الكلب بنفسه الى الحرم فقتل صيدا اخر
على وجه لا يكون صاحبه سببا في ذلك فلا ضمان كما لو استرسل من غير ان يرسله صاحبه للاصل بعد انتفاء المباشرة والتسبيب وليد بل ربما احتمل العدم ايضا فيما
لو ارسله على صيد في الحل فدخل الصيد الحرم فتبعه الكلب فقتله في الحرم للاصل لكن عن الفاضل في هي ان الاقرب الضمان لانه قتل صيدا حرميا بارسال كلبه عليه نحو
او قريب منه ما عن كره من انه لو رمى وهو والصيد في الحل ولكن دخل الصيد الحرم ثم اصابه السهم ضمنه ايضا ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى وعلى كل حال فالاعز عدم
الضمان في اصل المسئلة واضح الضعف والله العالم وكذا يجب عليه الجزاء لو كان في الحرم فرمى صيدا في الحل فقتله بلا خلاف اجده فيه بل في ك وغيرها وصريح محكي
هي وكره الاجماع عليه وهو الحجة بعد حسن مسمع وصحيحه السابق عن الصادق ع في رجل حل في الحرم ورمى صيدا خارجا من الحرم فقتله فقال عليه الجزاء لان الافة جاءت
الصيد من ناحية الحرم خلافا للشافعي والنووي وابي ثور وابن المنذر واحمد في رواية فلا ضمان وهو واضح البطلان وربما مال اليه بعض متاخري المتاخرين لضعف
السند المنجبر بعد التسليم بما عرفت بما هو حجة في نفسه والله العالم ولو كان بعض الصيد في الحرم فاصاب ما هو في الحل او في الحرم منه فقتله ضمنه ايضا بلا خلاف
اجده فيه بل عن ف والجواهر الاجماع عليه وهو الحجة بعد تغليب جانب الحرم بل ربما كان في صحيح ابن سنان السابق اشارة اليه ايضا بل وما تسمعه من صحيح الشجرة ولو كان
الصيد على فرع شجرة في الحل فقتله ضمنه اذا كان اصلها في الحرم وبالعكس بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في الرياض بل عن ف والجواهر الاجماع عليه وعن كره ومنتهى
في العكس مضافا الى قوي السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه سئل عن شجرة اصلها في الحرم واغصانها في الحل على غصن منها طير رماه رجل فصرعه قال عليه
جزاؤه اذا كان اصلها في الحرم المؤيد بصحيح معاوية سالت ابا عبد الله ع عن شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل قال حرم فرعها لمكان اصلها قال قلت فان اصلها في الحل
وفرعها في الحرم فقال حرم اصلها لمكان فرعها وظاهره تحريم الاصل الذي هو في الحل لكون الفرع في الحرم وهو مناف لما هو المفهوم من خبر السكوني وفي ك الضابط
ان اصل الشجرة ان كان في الحرم فما كان عليها مضمون مط وان كان في الحل فاغصانها تابعة لهوائها فما كان منها في الحرم بحكمه وما كان في الحل بحكمه والثاني لا اشكال
فيه والاول مروي عن علي ع ومقتضاه اختصاص الحرام بما كان اصله في الحل بما اذا كان الفرع في الحرم دون غيره كما هو مقتضى مفهوم خبر السكوني ولكن قد سمعت
صحيح معاوية الظاهر في تغليب جانب الحرم لمكان كون بعض الفرع فيه وان كان الاصل في الحل بل ظاهر المنتهى الفتوى به بل ربما يستفاد منه عدم الخلاف فيه عندنا
ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى والله العالم ومن دخل بصيد حي الى الحرم وجب عليه ارساله اجماعا بقسميه ونصوصا بل لو اخرجه من الحرم فتلف كان ضمانه عليه
سواء كان التلف بسببه ام بغيره بل ان مات حتف انفه بلا خلاف ايضا اجده فيه لكون يده عادية بحكم يد الغاصب قال بكير بن اعين سالت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب
ظبيا فادخله الحرم فمات الظبي في الحرم فقال ان كان حين ادخله خلى سبيله فلا شيء عليه وان كان امسكه حتى مات فعليه الفداء وقال معاوية ايضا قال الحكم بن
عتيبة سالت ابا جعفر ع ما تقول في رجل اهدي اليه حمام اهلي وهو في الحرم من غير الحرم فقال اما ان كان مستويا خليت سبيله وان كان غير ذلك احسنت اليه حتى
اذا استوى ريشه خليت سبيله وقال الحلبي في الصحيح ايضا سئل ابو عبد الله ع عن الصيد يصاد في الحل ثم يجاء به الى الحرم وهو حي فقال اذا ادخله الحرم فقد حرم عليه اكله وامساكه
فلا تشترين في الحرم الا مذبوحا قد ذبح في الحل ثم جيء به الى الحرم مذبوحا فلا باس به للحلال وفي الصحيح عن شهاب بن عبد ربه قلت لابي عبد الله ع اني اتسحر بفراخ اوتي بها من غير
مكة فتذبح في الحرم فاتسحر بها قال بئس السحور سحورك اما علمت ان ما دخلت به الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه وامساكه الى غير ذلك من النصوص التي منها ما دل على
امان الحرم مضافا الى الاية وان من دخله لا يمس ولا يؤذى ولا يهاج نعم ان سلمه غيره فارسله ثم علم بالارسال ثم مات فلا ضمان كما انه لا ضمان ايضا لو كان سبعا
كالفهد ونحوه اذا اخرجه ففي الصحيح عن ابن ابي عمير ارسل عن الصادق ع انه سئل عن رجل ادخل فهده الى الحرم اله ان يخرجه فقال هو سبع وكلما ادخلت من السبع الحرم اسيرا فلك
ان تخرجه وعن حمزة بن اليسع انه سئل عن الفهد يشترى بمنى ويخرج به من الحرم فقال كل ما ادخل الحرم من السبع ماسورا فعليك اخراجه بل ظاهر الاخير الوجوب وقد تقدم بعض الكلام
في ذلك وكيف كان فقد ظهر لك من بعض النصوص السابقة ما ذكره المص وغيره من انه لو كان طائرا مقصوصا وجب حفظه حتى يكمل ريشه ثم يرسله بل لا اجد
فيه خلافا كما اعترف به بعضهم مضافا الى صحيح حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع فيمن اصاب طيرا في الحرم قال ان كان مستوي الجناح فليخل عنه وان كان غير مستو نتفه
واطعمه واسقاه فاذا استوى جناحاه خلى عنه وصحيح زرارة ان الحكم سال ابا جعفر ع عن رجل اهدي له في الحرم حمامة مقصوصة فقال انتفها واحسن علفها حتى اذا استوى
ريشها فخل سبيلها وخبر مثنى قال خرجنا الى مكة فاصطاد النساء قمرية من قماري امج حيث بلغنا البريد فنتف النساء جناحيها ثم دخلوا بها مكة فدخل ابو بصير على ابي
عبد الله ع فاخبره فقال تنظرون امراة لا باس بها فيعطونها الطير تعلفه وتمسكه حتى اذا استوى جناحاه اخلته وخبر كرب الصيرفي قال كنا جماعة فاشترينا طيرا فقصصناه
ودخلنا به مكة فعاب ذلك علينا اهل مكة فارسل كرب الى ابي عبد الله ع فساله فقال استودعوه رجلا من اهل مكة مسلما او امراة مسلمة فاذا استوى ريشه
خلوا سبيله ومنها يستفاد جواز الاستيداع ولو من امراة لكن عن هي اعتبار العدالة في المودع لقوله ع في خبر مثنى امراة لا باس بها وفيه ما عرفت من ذلك نعم يستفاد
منها ومن غيرها وجوب المؤنة على الممسك زمان بقائه بل الظاهر وجوب المؤنة على الممسك زمان بقائه بل الظاهر وجوب دفع الاجرة لمن لم يقبله الا بها ولو ارسله
قبل ذلك فقد صرح غير واحد بضمانه مع تلفه او اشتباه حاله ولا باس به كما لا باس بالحاق غير الطير به في ذلك مع احتمال بره حتى الفرخ ونحوه مما لا يمتنع فان
ارساله بمنزلة اتلافه وان توقف فيه غير واحد لعدم النص بل قال بعضهم يقوى الاشكال اذا كان زمنا ما يوس من عوده الى الصحة لما في الالزام بحفظه و

ومؤنته

ومؤنته دائما من الحرج وفيه انه اعتبار لا يعارض المستفاد من الادلة ولو كان هو الذي نتف ريش الطير كان عليه الارش ان كونه منه هو فاد كونه صحيحا الا ان ضمان
الكل يوجب ضمان الابعاض مع تحقق النقص في الهيئة ولا يسقط مع ذلك وجوب حفظه الى ان يكمل ريشه خلافا لبعض العامة والله العالم وهل يجوز للمحل
صيد حمام الحرم وهو في الحل قيل والقائل الشيخ في المحكي عن ط وت وكذا الحلي نعم يحل وتبعه بعض متاخري المتاخرين وقيل والقائل هو ايضا في محكي يه وتب
وح ط لا يحل وتبعه الفاضل في محكي ير وهي وكره وثاني الشهيدين وسبطه وغيرهما وهو وان كان هو احوط الا ان الاول اقوى للاصل السالم عن معارضة ما دل على
تحريم صيد الحرم بعد انصرافه الى غير الفرض خصوصا بعد ما في الصحيح عن قول الله عز وجل ومن دخله كان امنا قال من دخل الحرم مستجيرا كان امنا من سخط الله تعالى
ومن دخله من الوحش والطير كان امنا من ان يهاج ويؤذى حتى يخرج من الحرم فان مفهومه كغيره من النصوص جواز الايذاء بعد الخروج مضافا الى العمومات سيما
ما تقدم فيما يؤم الحرم من الصيد الى كونه الموافق لحكم الانسان الملتجي اليه بل والى قول الكاظم ع لاخيه المروي عنه في مسائله وفي قرب الاسناد للحميري سئله عن الرجل
هل يصلح له ان يصيد حمام الحرم في الحل فيذبحه فيدخل الحرم فيأكله قال لا يصلح اكل حمام الحرم على كل حال بعد انسياق الكراهة منه المحمول عليها قوله لاخيه ايضا في الصحيح
لا يصاد حمام الحرم حيث كان اذا علم انه من حمام الحرم وعلى الندب قول الصادق ع في خبر عبد الله بن سنان الطير الاهلي من حمام الحرم من ذبح منه طيرا فعليه ان يتصدق
بصدقة افضل من ثمنه ولا ريب في انه اولى من الجمع بحمل النهي فيه على الحرمة وتخصيص الصحيح وغيره بما عدا الحمام خصوصا مع تضمن الصحيح الطير الغالب فيه الحمام ولو
سلم التساوي فاصل البراءة بان على حاله ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط ومن نتف ريشة من حمام الحرم كان عليه صدقة بلا خلاف اجده فيه بل في ك وغيرها
نسبته الى القطع به في كلام الاصحاب لخبر ابراهيم بن ميمون المنجبر بما عرفت قلت لابي عبد الله ع رجل نتف ريشة من حمام الحرم قال يتصدق بصدقة على مسكين
ويعطي باليد التي نتف بها فانه قد اوجعه ولو تعدد نتف الريشة تكررت الفدية كما عن هي وكره وربما احتمل الارش كغيره من الجنايات وبذ فعن ظهور النص في خلافه
نعم لو نتف لاكثر من ريشة دفعة فعن كره وهي الارش مع انه قد يشكل بانه اذا لم يحصل النقص بذلك فلا ارش ولا صدقة كما هو الفرض مع القطع بانه لو نتفه لا زيد من
نتف الواحدة على ان الخبر في ق والفقيه فيمن نتف حمامة لا ريشة ولعله لذا احتمل الشهيد التكرر مط وهو جيد كالمحكي عنه ايضا من انه لو حدث بالنتف عيب ضمن
الارش مع الصدقة ان وجد منه احتمال كون المراد من الخبر على الطريقين نتف الحمامة ولو ريشة موجب للصدقة اما اذا نتف غير الريش كالوبر والريش من غير
حمام الحرم فالمتجه الارش مع النقص وقد يحتمل الحاق غير حمام الحرم من طيوره به بل عن المقنعة وتم وجمل العلم والعمل نتف ريش من طائر من طيور الحرم وعن الجامع
نتف ريشة من طير الحرم خصوصا مع ملاحظة التعليل بانه قد اوجعه بل منه يستفاد حكم التعدية الى غير النتف ايضا مما يوجعه لا يسقط الصدقة ولا الارش
بالنبات خلافا لبعض العامة وعلى كل حال فلا خلاف ايضا في انه يجب على الناتف ان يسلمها اي الصدقة بتلك اليد الجانية التي نتفها بها ان نتف باليد بل
ظاهر غير واحد الاجماع عليه لما سمعته من النص المنجبر بما عرفت نعم في ش الاقرب عدم وجوب تسليم الارش باليد الجانية ونحوها في غيرها ايضا ولعله للاصل
السالم عن معارضة الخبر المزبور الظاهر في وجوب تسليم الصدقة لا الارش ولا ما يشمله بل ان لم يكن اجماع لامكن القول فيها ايضا بذلك بعد حمل الخبر المزبور
على ضرب من الندب بل لولاه لامكن القول بالندب في اصل الصدقة مع فرض عدم العيب خصوصا بعد اطلاق الصدقة الذي مقتضاه الاكتفاء بمسماها
والله العالم ومن اخرج صيدا من الحرم وجب عليه اعادته اليه بلا خلاف اجده فيه نعم في المدارك الذي سمعت سابقا ولا في انه لو تلف قبل ذلك ولو
حتف انفه ضمنه لصحيح علي بن جعفر سالت اخي موسى ع عن رجل اخرج حمامة من حمام الحرم الى الكوفة او الى غيرها قال عليه ان يردها فان ماتت فعليه ثمنها
يتصدق به ونحوه صحيحه الاخر عنه ايضا وخبر زرارة سئل ابا عبد الله ع عن رجل اخرج طيرا من مكة الى الكوفة قال يرده الى مكة وخبر يونس بن يعقوب قال ارسلت الى
الى ابي الحسن ع ان اخا لي اشترى حماما من المدينة فذهبنا بها معنا الى مكة فاعتمرنا واقمنا الى الحج ثم اخرجنا الحمام معنا من مكة الى الكوفة هل علينا في ذلك
شيء فقال للرسول اظنهن فرهة قال له يذبح عن كل طير شاة وربما جمع بينه وسابقه بارادة الشاة من الثمن وهو بعيد لكن ليس فيه النص على التلف كما
الاول وفي يب ولا يجوز ان يخرج شيئا من طيور الحرم من الحرم ومن اخرج وجب على من اخرجه ان يرده فان مات فعليه قيمته يتصدق بها واستدل عليه بخبر
علي بن جعفر السابق ثم قال واذا ادخل المحرم طير الحرم فليس له اخراجه منه واذا اخرجه فعليه دم واستدل عليه بخبر يونس ومقتضاه كونهما عنوانين ودفق ان مقتضى الجمع
بينهما وجوب الشاة بالاخراج والصدقة بالثمن لو تلف كما انه قد يحتمل وجوب الشاة لعدم امكان الاعادة والاحتياط لا ينبغي تركه وان كان الاقوى الصدقة
بالثمن مع التلف قبل العود والله العالم ولو رمى بسهم في الحل فدخل الحرم ثم خرج الى الحل فقتل صيدا لم يجب الفداء عندنا للاصل السالم عن المعارض حتى خبر
مسمع السابق المشتمل على التعليل بان الافة قد جاءت الى الصيد من قبل الحرم بعد الشك في تناوله لمحل الفرض وعدم الجابر له مضافا الى ما عن هي من الاستدلال
عليه بانه لو عدا نسلك المحرم في طريقه ثم خرج منه وقتل صيدا لا يضمنه اجماعا فالسهم اولى وان كان لا يخ من نظر وان استحسنه في ك خلافا لبعض الشافعية فيضمن
نعم لو قلنا بالضمان في حرم الحرم اتجه ذلك كما صرح به في محكي ط لكن عن كره التوقف في الضمان ولعله لصدق خروج السهم من الحرم المقتضي للضمان كما لو كان اصل
الرمي منه فيشمله التعليل في خبر مسمع وفي ك مثل ما لو ارسل كلبا في الحل الى صيد فيه لكن قطع في مروره اليه جزءا من الحرم قلت لا يخفى عليك انه المتجه عدم الضمان
في الجميع والله العالم ولو ذبح المحل صيدا في الحرم او المحرم صيدا كان ميتة بلا خلاف اجده فيه بل في ك والحدائق الاجماع عليه لخبر وهب ووهب عن جعفر عن
ابيه عن علي عليهم السلام اذا ذبح المحرم الصيد لم ياكله الحرام والحلال وهو كالميتة واذا ذبح الصيد فهو ميتة حلال ذبحه او حرام وخبر اسحق عن جعفر ايضا ان عليا ع
كان يقول اذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا ياكله محل ولا محرم واذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا ياكله محل ولا محرم المنجبرين بما عرفت مضافا
الى غيرهما من النصوص المتقدمة في تروك الاحرام بل تقدم سابقا الكلام في ذبح المحرم ولو في غير الحرم والكلام ايضا في استعمال جلده وغيره من الاستعمالات
بل قد تقدم ايضا انه لو ذبحه المحل في الحل فادخله الحرم لم يحرم على المحل بلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال نعم فيه خبر ان بالتصدق بثمنه ولكن يحرم على المحرم
كذلك ايضا فلاحظ وتامل ولا يدخل في ملكه اي المحل شيء من الصيد في الحرم على الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها اصالة عدم دخوله بعد الشك

في تناول سبب الملك لرواية الصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن طائر اهلي ادخل الحرم حيا فقال لا يمس ان الله عز وجل يقول ومن دخله كان آمنا وصحيحه الأخر قال قال الحكم بن عتيبة سألت ابا جعفر عليه السلام ما تقول في رجل اهدي له حمام اهلي وهو في الحرم فقال اما ان كان مستويا خليت سبيله وغيرهما من النصوص مضافا الى ما دل على وجوب ارساله المتفق عليه نصا وفتوى بل عن بعض دعوى الاجماع وهو مناف للملكية المقتضية لجواز التصرف بجميع انواعه لكن الجميع كما ترى ضرورة عدم اقتضاء النهي عن مسه عدم تملكه بسبب من اسباب التملك كعدم اقتضاء تخلية السبيل ووجوب الارسال ذلك ايضا خصوصا اسباب الملك القهرية كالارث خصوصا في الصيد النائي عنه بل عدم جواز التصرف فيه لو كان معه باعتبار وجوب ارساله عليه لا ينافي تملكه اذ لو من مملوك ولا يجوز التصرف فيه كالمكره وكذا ام الولد والمال المحجور عليه لسفه ونحوه ودعوى الفرق بين المقام وبينها بتصور فائدة للملك في الرهن وفي ام الولد وفي المال المحجور عليه بخلاف الفرض خالية عن الحاصل خصوصا بعد تصور امور كثيرة للملكية في المقام ايضا وان وجب عليه ارساله ومن هنا قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يدخل في ملكه باسبابه الا الصيد لكن عليه ارساله ان كان حاضرا معه واختاره المص في مع بل عن ابي العباس وغيره نسبته الى الشهرة بل لم نعرف قائلا بما ذكره المص هنا على الاطلاق وان حكي عن بعض الناس نسبته الى الاكثر بل ينبغي القطع به في الصيد النائي عنه لدخله في ملكه بارث وشراء وتوكيل او اصطياد او اجارة او مملوك لما سمعته في المحرم وان كان في الحرم فضلا عن المحل وبه نعم قد يشك في تملكه الصيد في الحرم معه باصطياد او شراء او نحو ذلك باعتبار كون الصيد في الحرم اخرجه الله تعالى عن التملك كما ادعى الصافية بقوله لا يمس وبالامر بتخلية السبيل وغير ذلك مما يظهر منه خروجه عن قابلية التملك لمكان حرمة الحرم ويمكن ارادة المص بالاطلاق ذلك بل ربما احتمل رجوع قوله ان كان حاضرا معه الى الاول او ما يشمله وان كان هو كما ترى ظاهر في تحقيق التفصيل بين ما كان في الحرم من الصيد مع المحل وبين غيره فلا يدخل الاول في ملكه بخلاف الثاني بل قد يقوى بزوال ملكه عنه لو كان معه نحو ما سمعته في المحرم نعم جيدا فان المقام لا يخلو من تشويش بالنسبة للمحل والمحرم وبالنسبة الى السبب الاختياري والقهري وقد تقدم سابقا بعض الكلام في بعض ذلك ويأتي ان شاء الله بعض الكلام ايضا في تملك المحرم ومنه يعلم الحال فيما لو اخذه آخذ في الحل لو ارسله المحرم او المحل في الحرم فانه يملكه الآخذ بناء على زوال ملك المرسل له عنه ضرورة صيرورته كغيره من المباحات نعم لو قلنا ببقاء ملك الاول لم يملكه الآخذ والله العالم

الفصل الرابع في التوابع

كلما يلزم المحرم في الحل من كفارة الصيد فداء او بدله او قيمته او المحل في الحرم من القيمة على الاصح يجتمعان على المحرم في الحرم فيجب الفداء والقيمة على المشهور بل عن شرح الجمل للقاضي الاجماع عليه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب وللمعتبرة المستفيضة المتقدمة في الحمام والطير والفرخ والبيض بل هو المراد من المضاعفة في قول الصادق عليه السلام في حسن معوية بن عمار اذا اصبت الصيد وانت حرام في الحرم فالفداء مضاعف عليك وان اصبته وانت حلال في الحرم فقيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فانما عليك فداء واحد لو لم نقل نبه السياق وموثق الانه والاجماع المحكي المعتضد بالشهرة العظيمة ونصوص الحمام والفرخ والبيض بل وخبر ابي بصير عنه ايضا في الغزال فان هو قتله قال عليه قيمته قال فان فعل وهو محرم في الحل فعليه دم يهريقه وعليه هذه القيمة ان كان محرما في الحرم بناء على كون المراد منه ان عليه هذه القيمة ايضا واحتمال الجمع باعتبار المضاعفة في الفداء في غير الحمام ونحوه مما تقدم في النصوص السابقة فان المضاعفة فيها الفداء مع القيمة بعد فقد القائل اذ الاصحاب كما عرفت لا نعرف بين قائل بما ذكرناه وهو المشهور وبين قائل بتضاعف الفداء كما عن الاسكافي والمقنع واحد قولي المرتضى ومجزاه ومرده كما عن المفيد والديلمي وابن زهرة والتخصيص المزبور خارج عن الاقوال كلها فتعين ما ذكرناه وعلى كل حال فما عن ابن ابي عقيل من انه ليس على المحرم في قتل الحمامة في الحرم الا شاة واضح الفساد بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فضلا عن محكيه الذي سمعته عن شرح الجمل وسمعته عن الانتصار والغنية بل قد سمعت النصوص في خصوص الحمام وفرخه وبيضه فضلا عن النصوص العامة وقد تقدم الكلام في ذلك وغيره سابقا كما انه قد تقدم ايضا ما يظهر لك منه ما في المحكي عن ط ومن انه اذا قتل اثنان في الحرم صيدا احدهما محرم والآخر محل فعلى المحل القيمة وعلى المحرم الفداء والقيمة واذا ذبح المحل صيدا في الحرم كان عليه دم لا غير مع ما ذكره من الفرق بين المحل مشتركا ومنفردا مما يدل عليه وربما يتكلف له الاستدلال بخبر الطاطري سئل الصادق عليه السلام عن محرمين اكلوا صيدا قال عليهم شاة وليس على الذي ذبحه الا شاة لكنه كما ترى خال عن الفرق المزبور وكذا ما عن الحلبي ايضا قال فاما الصيد فيلزم من قتله او ذبحه او شارك في ذلك ودل عليه فقتل ان كان حلالا في الحرم او محرما في الحل فداء بمثله من النعم وان كان محرما في الحرم فالفداء والقيمة وروى الفداء مضاعفا اذ فيه اولا وجوب الفداء على المحل وقد عرفت وجوب القيمة عليه ثانيا ايجاب القيمة مع ذلك على المحرم في الحرم وكان المتجه بما ذكره من رواية المضاعفة عاما لكل من السببين عمله وكانه اشار بالرواية الى ما سمعته من حسن ابن عمار واصرح منه قول الجواد عليه السلام في مسئلة يحيى بن اكثم القاضي ان المحرم اذا قتل صيدا في الحل وكان الصيد من ذوات الطير من كبارها فعليه شاة وان اصابه في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا واذا قتل فرخا في الحل فعليه حمل قد فطم من اللبن واذا قتله في الحرم فعليه الحمل وقيمة الفرخ وان كان من الوحش وكان حمار وحش فعليه بقرة وان كان نعامة فعليه بدنة وان كان ظبيا فعليه شاة وان كان قتل من ذلك في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا هديا بالغ الكعبة نصبع الى معنى مضاعفة الجزاء مثل ويجوز ان لا يكون ثم فرق بين الفداء والقيمة الا في الفرخ فلا فرق بينهما فيه دون غيره وفيه بعد الاغماض عن السند عدم المكافئة لما تقدم من وجوه قائل به ولم نجده وكذا يظهر لك ايضا ما في كلام ابن زهرة قال من قتل صيدا له مثل او ذبحه كان حرا كامل العقل محلا في الحرم او محرما في الحل فعليه فداؤه مثله من النعم بدليل الاجماع من الطائفة وطريقة الاحتياط وايضا قوله تعالى فجزاء الخ فاوجب مثلا من النعم وذلك يبطل قول من قال الواجب قيمة الصيد وان كان محرما في الحرم فعليه الفداء والقيمة او الفداء مضاعفا بدليل الاجماع المشار اليه وطريقة الاحتياط واليقين لبراءة الذمة وايضا فالجزاء اذا لزم المحل في الحرم والمحرم في الحل وجب اجتماع الجزائين باجتماع الامرين الاحرام والحرم بل فيه نظر من وجوه واما ما عن المفيد والمرتضى في الجمل من ان المحل اذا قتل صيدا في الحرم فعليه جزاؤه فيمكن ارادة القيمة من الجزاء بنا على المتعارف اطلاقه على ما يشملها والفداء بخلاف الفداء كما عن المحقق القطع به فلا يكون مخالفا للمختار كقول المفيد والمحرم اذا صاد في الحل كان عليه الفداء واذا صاد في الحرم كان عليه الفداء والقيمة مضاعفة بناء على ارادته من المضاعفة اجتماع الفداء والقيمة ونحوه المحكي عن سلار وح يكون موافقا للمختار واظهر منهما في ذلك ما عن المرتضى في الجمل كان عليه الفداء والقيمة مضاعفة وهو نص فيما قلناه ثم عن المفيد في الزيادات وما

في التوابع

وكان الطير ... فان قوله هديا بالغ الكعبة ...

يعني الصادق عليه السلام المحرم لا يأكل الصيد وان صاده الحلال وعلى المحرم في صيده في الحل الفداء وعليه في الحرم القيمة مضاعفة ويحتمل قوله وعلى المحرم الخ ان يكون من كلامه ومن الخبر وعلى كل حال فيجوز ان يراد بالقيمة ما يتم الفداء كما في موثق ابن عمار عن الصادق عليه السلام ليس عليك فداء شيء اتيته وانت محرم جاهلا به اذا كنت محرما في حجك او عمرتك الا الصيد فان عليك الفداء بجهل كان او عمد ولان الله تعالى قد اوجبه عليك فاذا اصبته وانت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام في الحرم فعليك الفداء مضاعفا نعم عن سليمان بن خالد انه سئله عليه السلام عما في القمري والدبسي والسمان والعصفور والبلبل قال قيمته فان اصابه المحرم في الحرم فعليه قيمتان ليس عليه دم ويمكن ان يكون لعدم المثل لها من النعم كما عن كره وهي لا يكون محالفا نعم ظاهر المقنع المضاعفة في الفداء قال ان على المحرم في الحرم الفداء مضاعفا واظهر منه ما عن الانتصار ان عليه فداء شيء للاجماع ولان على المحرم في الحل فدية وعلى المحل في الحرم فدية ويمكن ارادتهما القيمة وان بعد والا كانا محجوجين بما عرفته سابقا من وجوب القيمة على المحل وكذا ما عن خلاف الشيخ ان قتل صيد المحرم ان كان محرما تضاعف الجزاء وان كان محلا لزمه جزاء واحد بل هو ظاهر في الموافقة لما سمعته من اطلاق الجزاء على ما يشمل القيمة نعم من الغريب ما عن ان المحرم اذا قتل في الحل على بريد لزمه القيمة وان قتل في الحرم فالجزاء والقيمة والمحل اذا قتل في الحرم او على بريد لزمه الفداء اذ هو عكس ما سمعته في النصوص واحتمل ذلك من النساخ او من القلم وعن الانتصار والناصريات ان المحرم اذا تعمد الصيد كان عليه جزاءان وزاد في الناصريات فاصدا به نقض الاحرام للاجماع والاحتياط ولان عليه مع النسيان جزاء والعمد اغلظ فيجب له المضاعفة وعن ابن ادريس فان كان ذلك منه في الحرم وهو محرم عامدا اليه تضاعف ما كان يجب عليه في الحل وفيه انه لا فرق في دليل المضاعفة في الحرم بين العمد وغيره كما انه لا يجد لها دليلا في الحل من حيث العمدية بل لم يحضرني الآن موافق له فضلا عن كونه مجمعا عليه فالتحقيق ما عرفته سابقا من وجوب القيمة على المحل في الحرم ووجوب الفداء على المحرم في الحل ان كان له فداء ووجوبه مع القيمة عليه في الحرم والا فقيمتان نعم قد ذكر الشيخ وابنا حمزة والبراج وابن سعيد والفاضلان وغيرهم بل في لك انه المشهور ان ذلك كله حتى ينتهي المضاعفة الى البدنة فلا يتضاعف بمعنى ان ما يجب فيه البدنة لا يجب معها القيمة والبدنتان للاصل وقول الصادق عليه السلام فيما تقدم من مرسل ابن فضال انما يكون الجزاء مضاعفا فيما دون البدنة حتى يبلغ البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون ونحوه مرسله الآخر فيخص او يقيد بذلك ما دل عليها الا انه قد يناقش بانقطاع الاصل بما عرفت وقصور المرسل سندا عن التقييد والتخصيص ومعارضته بخصوص ما سمعته من قول الجواد عليه السلام المروي بعدة طرق المشتمل على قرائن عديدة تدل على صحته ولعله لذا قال غير واحد من متاخري المتاخرين الى ما عن ابن ادريس من التضعيف مطلقا بل هو المحكي عن الاكثر بل عن ابن ادريس نسبته الى ما عدا الشيخ من الاصحاب مؤذنا بالاتفاق عليه وهو مع كونه احوط لا يخلو من قوة وان امكن القول بانجبار المرسلين بما سمعته من الشهرة في لك مضافا الى ثبوت ما في الكتب الاربع فيصلحان للتخصيص والتقييد بل والمعارضة التي يمكن الجمع فيها بالحمل على ضرب من الندب نعم ما في لك من ان المراد ببلوغ البدنة بلوغ نفس البدنة او قيمتها غير واضح ان المستفاد من النص والفتوى تعلق الحكم بنفس البدنة وكذا لا يلحق بها ارشها قطعا والله العالم وكلما تكرر من المحرم من الجناية على الصيد من المحرم نسيانا في الاحرام وجب عليه ضمانه بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض او متواتر وهو الحجة بعد العموم كتابا او سنة وخصوص ما سمعته من النصوص وكذا لو كان خطأ بان اراد قتل غير الصيد فقتله او ضرب من غير قصد للضرب لكنه هو من معقد اجماع ك بل وان كان عن جهل بالحكم الشرعي في اقوى الوجهين او تعمد وجبت الكفارة اولا اجماعا بقسميه كتابا وسنة بل هو كالضرورة ثم لا يتكرر وهو ممن ينتقم الله منه لو فعل عمدا ايضا كما في الفقيه والمقنع ويروى ب والاستبصار والمهذب والجامع وغيرها على ما حكي عن بعضها بل عن كنز العرفان نسبته الى اكثر الاصحاب بل في محكي التبيان انه ظاهر مذهب الاصحاب والمجمع انه الظاهر في روايات والفاضل ابن الجنيد وابن ادريس تسنيخ في كتابه والسيد الحلبي في ظاهرهما على ما حكي عنهم تتكرر والاول اشهر فتوى ورواية بل عرفت نسبته الى كثير من الاخبار للاصل السالم عن معارضة ظاهر النصوص بعد ظهور قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه في ان الجزاء مع العود انتقام الله تعالى في مقابل جزاء الابتداء الفديه ومرجعه الى ان الجزاء للتكفير والتعفو ولا تكفير بالفدية مع العود مضافا الى ما في النصوص من التصريح بكون المراد من الآية ذلك قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين فان عاد فقتل صيدا آخر لم يكن عليه جزاؤه وينتقم الله منه والنقمة في الآخرة وفي حسنه اذا اصاب آخر فليس عليه كفارة قال الله عز وجل ومن عاد فينتقم الله منه ولم يكن عليه كفارة وفي خبر حفص الاعور اذا اصاب المحرم الصيد فقولوا له انا لله منتقم منك حذر النقمة وان قال لا فاحكموا عليه جزاء ذلك الصيد وفي مرسل ابن ابي عمير عن بعض اصحابه الذي هو كالصحيح للاجماع على قبول مراسيله اذا اصاب المحرم الصيد خطأ فعليه ابدا في كل ما اصاب الكفارة فان عاد فاصاب ثانيا متعمدا فليس عليه فيه الكفارة وهو ممن قال الله عز وجل ومن عاد فينتقم الله منه ورواه في عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه غير مسند له الى الصادق عليه السلام وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد انه قال في قول الله عز وجل ومن عاد فينتقم الله منه قال من قتل صيدا وهو محرم يحكم عليه ان يجزي بمثله فان عاد فقتل آخر لم يحكم عليه وينتقم الله منه وفي حديث الجواد مع المأمون المنقول في جملة من الاصول كلما اتى به المحرم بجهالة فلا شيء عليه الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان او بعلم او بخطاء الى ان قال وان كان ممن عاد فهو ممن ينتقم الله منه وليس عليه كفارة والنقمة في الآخرة والمناقشة في الاول بانه متروك الظاهر لكون مقتول المحرم من الصيد لا يتصدق به على المسكين فيحمل على بطلان امتناعه فلا يدل على الاصل المذكور وفيه ايضا وفي مرسل ابن ابي عمير بالحمل على انه ليس عليه الجزاء وحده بل ويعاقب كما ترى لا ينبغي ان تسطر ولا تناسب اهل فقها كالمناقشة بان مقتضى اطلاق بعض النصوص المزبورة عدم الفرق بين العمد وغيره ضرورة انه فاعلها بتحكيم المقيدة عليها مضافا الى ظهور قوله فينتقم الله منه في حال العمد كاطلاق بعض النصوص المزبورة وجوب التكرار محمولا على ذلك ايضا ومنه يعلم ما في الاستدلال للاول بالآية وبنحو قول الصادق عليه السلام في حسن ابن عمار عليه الكفارة في كل ما اصاب وفي صحيحه عليه كلما عاد الكفارة اذ لا نصا تحكيم الخاص على العام بل ان كانت ما موصولة في الاول لخرج عما نحن فيه ضرورة كونه في افراد الصيد الذي لا كلام فيه بل الاجماع منعقد عليه انما الكلام في تكرر الاصابة الذي لم يرد بالعمو وعلى كل حال فلا تنافي بين النصوص واولى من ذلك بذلك ما في صحيح البزنطي سئل الرضا عليه السلام عن المحرم يصيب الصيد بجهالة

قال اصبت قبل هذا وانت محرم فان قال نعم فقل له ...

او خطاء او عمدا هم فيه سواء قال لا قال جعلت فداك ما تقول في رجل اصاب الصيد بجهالة وهو محرم قال عليه الكفارة قال فان اصابه خطاء قال عليه الكفارة قال فان اخذ
ظبيا متعمدا فذبحه وهو محرم قال عليه الكفارة قال جعلت فداك اليس قلت ان الخطاء والجهالة والعمد ليس سواء فباى شيء يفضل المتعمد الجاهل والخاطي قال بانه اثم ولعب
بدينه ثم ظاهرها المعاند لو فصل بغير ذلك لبينه لانه وقت الحاجة فانه يكفي في البيان ما سمعته من النصوص على انه في بيان فضله في المرة الواحدة بل لعل اطلاق جميع
النصوص مضافا الى بيان ذلك لا الى ارادة التكرير واغرب من ذلك الاستدلال بانه يلزم ان يكون من قتل جرادة ثم نعامة عليه كفارة الجرادة دون النعامة وهو
ومما لا يناسب الحكمة وبانه يلزم ان يكون ذنب من قتل جرادة او دبورا عقيب نعامة اعظم من قتله النعامة وليس كذلك اذ هو كما ترى لا يوافق اصول الامامية ضرورة
كونه كالاجتهاد في مقابلة النص ونحو ذلك ما وقع من مثل الفاضل من التاويل في النصوص المزبورة مما هو كالمقطوع بفساده معللا ذلك بانه وان بعد لكن الجمع
بين الادلة اولى اذ هو كما ترى اذ لا اولى من الجمع بينها بما هو مستفاد منها من التفصيل الذي يحمل عليه الاطلاق في كل من الطرفين سيما بعد موافقة هذه النصوص
لظاهر الكتاب ومخالفتها لما عليه العامة التي جعل الله الرشد في خلافها فان المحكي عنهم عدا النادر منهم تكرار الكفارة بتكرار الفعل مطلقا فلا محيص حينئذ عما
بما ذكرناه من القول بالتفصيل نعم الظاهر اختصاص ذلك بالمحرم دون المحل في الحرم كما صرح به ثاني الشهيدين وغيره واحتمال ارادة من في الحرم من المحرم بل ومن قوله تعالى
ما دمتم حرما في غاية البعد ان لم يكن الفساد في الاحرام الواحد دون الاحرامين وان تقارب زمان التكرار فيهما بان كان في اخر الاول واول الثاني فضلا عن مثل
الاحرامين في عامين لكن لا خلاف في تعدد الكفارة فيه ولا فرق ايضا بين ارتباط احدهما بالاخر كحج التمتع وعمرته وعدمه كحج الافراد وعمرته اقتصارا فيما خالف ما يقتضيه
التكرير ولو في قاعدة تعدد المسبب بوجود السبب على المتيقن وهو ما عرفت مما في غاية المراد من خلاف ذلك حيث قال بعد ان اعترف بان ظاهر كلامهم التكرار في احرام
واحد ان تباعد الزمان قال اما لو تكرر في احرامين ربط احدهما بالاخر فلا يحتمل انسحاب الخلاف لصدق التكرار وعدمه لتغايرهما بتحقق الاحلال ويقوى
صدق التكرار لو تقارب الزمان بان يصيد في اخر المتلو واول التالي مع قصر الزمان كالمحكي عن غيره من صدق التكرار اذا ارتبط احدهما بالاخر وعدمه بعدمه
واضح الضعف اذ الجميع كما ترى دعوى ان المرتبطين بمنزلة احرام واحد على انه لا دليل على اعتبار الوحدة في الاحرام الا الاتفاق الذي لم يعلم تحققه في الفرض واضعف
منه المنع بعد انسياق الواحد من قاعدة الاقتصار وغير ذلك نحو المحكي عن احدهما من الفرق بين تخلل التكفير وعدمه ضرورة ظهور الادلة في عدم الفرق وكذا عن بعض من عدم
الفرق في عدم التكفير بالعود بين كونه عقيب عمد او سهو اذ الظاهر من الاية ومرسل ابن ابي عمير ان لم يكن صريحهما وصريح محكي التبيان والمهذب كونه العمد عقيب العمد
اما هو عقيب الخطاء او بالعكس فلا خلاف كما عن بعض بل ولا اشكال في وجوب التكرير نعم في كشف اللثام كان جهل الحكم هنا كالسهو ولعله كذلك لانسياق العالم
المتعمد من الاية والنصوص دون الجاهل الا ان الاول من الشك مبني على مقتضى التكرير والله العالم وكيف كان فلا خلاف في انه اي المحرم بل والمحل في الحرم يضمن الصيد
بقتله عمدا بان يعلم انه صيد فيقتله ذاكرا للاحرام عالما بالحكم او لا مختارا او مضطرا سوى ما تقدم من الجراد الذي يشق التحرز عنه وما صال عليه من السباع وسهوا
بان يكون غافلا عن الاحرام او الحرمة او عن كونه صيدا او خطاء بان قصد شيئا فاخطاه الى الصيد فاصابه بل او قصد تخليصه من سبع ونحوه فادى الى قتله على الاصح
بل الاجماع بقسميه على ذلك كله عدا الاخير بل في كشف اللثام على الجميع خلافا للمحكي عن الحسن البصري ومجاهد فلم يضمنا العامد وهو خلاف نص القران والاجماع بل الضرورة
من المذهب وللاوزاعي فلم يضمن المضطر اليه ولا اخرين فلم يضمنوا الخاطي مضافا الى النصوص كقول الصادق (ع) في صحيح معوية ليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد
فان عليك الفداء فيه بجهل كان او بعمد وفي صحيح مسمع اذا رمى المحرم صيدا فاصاب اثنين فان عليه كفارتين جزاءهما وصحيح البزنطي سأل الرضا (ع) عن المحرم يصيب
الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطاء قال اي شيء الخطاء عندكم قال يرمي هذه النخلة فيصيب نخلة اخرى قال نعم هذا الخطاء وعليه الكفارة وغيرها
من النصوص ولو رمى صيدا فاخطأ السهم فقتل اخر كان عليه فداءان وكذا لو رمى غرضا فاصاب صيدا ضمنه لما عرفت ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى عدم الفرق بين
العامد غير مفسد والكفارة خلافا للمرتضى في محكي الانتصار والناصريات فالتضاعف في العمد اما مطلقا كما في الاخير او مع قصد نقض الاحرام كما في الاول مستدلا
عليه بالاجماع والاحتياط وبان عليه مع النسيان جزاء والعمد اغلظ فيجب له التضاعف وفيه ان الاول موهون بعدم موافق له عليه كما اعترف به في الرياض والمختلف بل
شرعي على الوجوب كما هو محرر في محله والثالث انه اجتهاد في مقابلة النص المصرح بان الفارق بين العمد وغيره ليس الا الاثم الموجب للعقاب به ثبت التغليظ
فلا يحتاج الى تعدد الكفارة كما هو واضح وقد تقدم بعض الكلام في ذلك والله العالم ولو اشترى محل بيض نعام لمحرم فاكله كان على المحرم عن كل بيضة شاة وعلى
المحل عن كل بيضة درهم بلا خلاف اجده فيه بل في المدارك الاتفاق عليه لصحيح ابي عبيدة سألت ابا جعفر (ع) عن رجل محل اشترى لمحرم بيض نعام فاكله المحرم فما على الذي اكله
فقال على الذي اشتراه فداء لكل بيضة درهم وعلى المحرم لكل بيضة شاة وظاهره كالفتاوى ترتب ذلك على المحل وان كان في الحل ولا استبعاد فيه بعد النص والفتوى
وان لم يكن كفارة على المحل لو اشترك مع المحرم في قتل الصيد في الحل لكن في ذلك يمكن وجوب اكثر الامرين عليه من القيمة والدرهم لو كان في الحرم لان حكم البيض لذلك
يقتضي تغليظا فلو اقتصر على الدرهم مع وجوب القيمة في غيره مع فرض زيادتها عليه لكان نقصا منه والواقع خلافه الا انه كما ترى مجرد اعتبار وكذا ما فيها ايضا
من ان الاكل ان كان في الحل فالحكم كما ذكره وان كان في الحرم ففي تضاعف الفداء بحيث يجتمع عليه الشاة والدرهم نظر من اطلاق القاعدة السابقة الدالة على اجتماع
ومن اطلاق النص هنا على وجوب الشاة ويمكن هنا قويا ان يجمع بين النصين المطلقين بالتضاعف لعدم المنافات الا ان الاصحاب هنا لم يصرحوا به قلت قد يدفع
بظهور الفتاوى في عدم وجوب غير الشاة لذكرهم هذه المسئلة مستقلة عن مسئلة المضاعفة بالاجماع على وجه يظهر ذلك النظر ايضا فيما ذكره غير واحد من
ان كسر بيض النعام قبل التحرك موجب للارسال فلا يتم وجوب اطلاق الشاة هنا بل ان كسره ثم اكله ثم وجب الجمع بين الارسال بسبب الكسر والشاة بسبب الاكل نظرا
للنصين وانما يتم وجوب الشاة خاصة اذا اشتراه المحل مكسورا او كسره هو اذ يمكن اخراج هذه المسئلة بالنص والفتوى عن ذلك الاطلاق واولى منه ما لو اشتراه
مطبوخا ثم كسره المحرم فان الواجب الشاة خاصة لزوال منفعة البيض بالنسبة الى الفرخ الذي هو حكمة الارسال ومثله ما لو ظهر البيض بعد الكسر فاسدا وفي ذلك
ويمكن الجمع لصدق الكسر وضعفه واضح ولو طبخه المحرم ثم كسره واكله فالظاهر وجوب الشاة خاصة وان قلنا بوجوب الارسال بالكسر لعدم تناوله وان شاركه في منع

الاستعداد لكن في المسالك الاقوى وجوب الارسال والشاة لمساواة الطبخ للكسر في منع الاستعداد للفرخ ولصدق الكسر بعد ذلك ولا يقصر الامر بها عن الكسر ابتداء وفيه ما لا
يخفى بل اولى منه العكس مما لو طبخه ولم يكسره مثل بيعه بثمنه ونحوه لانتفاء الكسر بعد فرض قيام الطبخ المذهب للاستعداد مقامه فلو كسره المحل بعد ذلك
واكله المحرم وجب الشاة بالاكل وفي الارسال ما عرفت ولا يجب على المحل الكاسر شيء للاصل السالم عن معارضة النص ولو كان الكاسر محرما ففي ك في وجوب الشاة
او القيمة او الدم نظر قلت قد يقال بعدم وجوب شيء عليه للاصل السالم عن معارضة النص بعد فرض ذهاب استعداد البيض للفرخ بالطبخ المفروض عن غيره ولو
فرض شمول تلك النصوص لا يجب الارسال الا مع الثلاثة ولو كان المشتري للمحرم محرما ففي ك احتمل قويا وجوب الدم خاصة لاولويته من المحل بذلك مع اصالة
البراءة من الزيادة ووجوب الشاة لمشاركته للمحرم كما لو باشر احدهما القتل ودل الاخر واستجوده في ك وفي ك ايضا ويقوى الاشكال لو اشتراه جعلهما وكسره
بالاخر واكل حيث يجب الارسال اذ ليس المشتري بكاسر ولا اكل ولكنه سبب فيهما قلت قد يقال بعدم ترتب شيء على المحرم غير الاثم للاصل بعد الخروج عن النص وعن نحو
التسبيب الذي هو نحو الدلالة على الصيد ومنع الاولوية بالنسبة الى الدم فتامل ولو اشترى المحرم لنفسه من محل وباشر الاكل مفسدا ما فيه ففي ك ايضا في وجوب الدم
والشاة والارسال معا نظر من وجوب الاخير عليه بدون الشراء ووجوب الدم على المحل فعلى المحرم اولى ومن خروجه عن صورة النص والاول اقوى لان حكم الاخير
منصوص والاول يدخل بمفهوم الموافقة وبمنع الدخول في المفهوم المزبور كما جزم به في ك نعم يتجه ايجاب ما يستحقه الكسر والاكل لو انتقل الى المحل بغير الشراء
وبذله للمحرم ففي ك في وجوب الدم على المحل وجهان اظهرهما العدم وقوى ابن فهد في المهذب الوجوب لان السبب اعانة المحرم ولا اثر لخصوصية سبب تملك
العين وفي ك لو انتقل الى المحل او المحرم بغير الشراء ففي لحوق الاحكام نظر من المشاركة في الغاية وعدم النص مع مخالفته في المحل للقواعد الدالة على عدم
وجوب شيء في غير هذه الصورة من مسائل الصيد يمكن ان يجب على المحرم ما كان يجب بالشراء ولا يجب على المحل قلت قد يقوى ان يجب وجوب قيمة البيض على المحرم بسبب
الاكل والارسال مع الكسر صحيحا اخذا من القواعد السابقة خاصة كما انه يتجه ايضا عدم ترتب شيء على المحل لو كان المشتري غير البيض وان كان اعظم كالنعامة والظبي
نعم يتجه وجوب القيمة والمنصوص على المحرم ومما ذكرنا يظهر لك ما في كشف اللثام من الموافق والمخالف قال وهل الاخذ بغير الشراء كالشراء احتمال قريب وان كان
المشتري ايضا محرما وكان مكسورا او مطبوخا او فاسدا لم يكن عليه الا درهم لاعانة المحرم على اكله ان كان صحيحا ثم دفعه الى المحرم كان مسببا للكسر فعليه ما عليه
ان باشره وان كسره بنفسه فعليه فداء الكسر وكان الطبخ مثله ثم عليه لدفعه الى الاكل الدم وان اشتراه المحرم لنفسه لم يكن عليه للشراء شيء كما لا شيء على من اشتراه
غير البيض من صيد او غيره وان اثم للاصل وبطلان القياس ومنع الاولوية وان تبعه اكثره في الرياض والله العالم ولا يدخل الصيد في ملك المحرم في الحل وفي الحرم
باصطياد ولا ابتياع ولا هبة ولا ميراث ولا غير ذلك من اسباب التملك كما في قع وعد وغيرهما بل في ك نسبته الى القطع به في كلام الاصحاب بل عن هي الاجماع عليه في
الاصطياد لظهور الكتاب والسنة والفتاوى في التنافي بين الاحرام وتملك الصيد فان قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ظاهر في ارادة حرمة سائر
الانتفاعات المنافية حقيقة للتملك خصوصا اذا لوحظ كون تملكه من جملة الانتفاع كظهور خبر ابي سعيد المكاري عن الصادق (ع) لا يحرم احد ومعه شيء من
الصيد حتى يخرجه عن ملكه فاذا دخله الحرم وجب عليه ان يخليه فان لم يفعل حتى يدخل ومات لزمه الفداء في ذلك ايضا مضافا الى ظهور وجوب ارساله وضمانه
المقتضي لخروجه عن ملكه والا فلا يعقل ضمانه مال نفسه فيه ايضا بل والى ظهور الاجماع المحكي عن ق والجواهر وظاهر هي على زوال ملكه عنه بالاحرام فيه ايضا ضرورة
كون ذلك ليس الا للمنافات بين الاحرام وتملك الصيد التي هي اثر سبب من اسبابه الاختيارية من الاصطياد والابتياع ونحوهما والقهرية كالارث ونحوه فاذا ابطل الاحرام
اثر السبب علم منه عدم تاثير السبب معه اثره لكن ناقش في ذلك كله غير واحد من متاخري المتاخرين حتى قال سيد المدارك منهم الظاهر ما ارسله عن الشيخ من الدخول في الملك ثم
وجوب الارسال وان كنا لم نتحقق ذلك عن الشيخ بل في كشف اللثام عنه انه لا يدخل الا ما في ملكه والملوك ولا يجوز له شيء من الابتياع وغيره من انواع التملك
وان الاقوى انه يملك بالميراث ولكن ان كان معه وجب عليه ارساله والا بقي في ملكه ولا يجب ارساله الذي حكاه عنه في الخ انه قال اذا انتقل الصيد اليه بالميراث لا يملكه
ويكون باقيا على ملك الميت الى ان يحل فاذا احل ملكه قال ويقوى في نفسي انه ان كان حاضرا معه فانه ينتقل اليه ويزول ملكه عنه وان كان في بلده يبقى في ملكه وفي
في الانتقال الذي قواه الشيخ اشكال لنا قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما انتهى ما في الخ وفي كشف اللثام بعد ان حكى عن الشيخ ما سمعت قال وهو قوي لان
الملك هنا ليس بالاختيار ليدخل في عموم الاية بالتحريم فيرثه لعموم ادلة الارث وانما الذي باختياره الاستدامة فلذا وجب الارسال ان كان معه قال وهو معرض
كره ومنها وفي هي ان الشيخ قائل في الجمل الذي في ط يختص بالارث وهو المنقول في الخ والشرحين قلت ظ القائلين بعدم الدخول في الملك عدم الفرق فيه
بين اسبابه القهرية والاختيارية بل لعل وجوب الارسال لكونه غير مالك له كما لو صاده وهو محرم وليس الا التنافي بين الاحرام وملكية الصيد ابتداء واستدامة
بل يمكن ما حكاه في الخ عن الشيخ من انه يملكه ثم يزول عنه وعلى كل حال فليس له القبض من البايع او الواهب ونحوهما بل ولا من التركة لحرمة اثبات اليد على الصيد فان
قبض وتلف في يده فعليه الجزاء لله تعالى والقيمة للمالك الذي هو البايع ونحوه لكونه مقبوضا بالمعاملة الفاسدة وان اذن المالك ضرورة كون القبض عدوانا
باعتبار عدم الشرعية وما في كشف اللثام من التوقف في ذلك في غير محله وان حكى عن ط انه قال لا قيمة عليه للواهب ثم قال وهو الوجه لانه اباحة فلا يضمن اذا
تلف فيه انه يمكن ان يكون ذلك من الشيخ لقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده بناء على تسليمها ولنا فيها نظر ذكرناه في محله ان لم يكن اجماع ضرورة
اقتضاء قاعدة اليد الضمان والاذن الحاصلة من العقد الفاسد لا ترفع الضمان ثم بناء على عدم التملك بالارث اذا كان معه قال في كشف اللثام ايضا
يبقى الموروث على ملك الميت اذا لم يكن وارث غيره فاذا احل دخل الموروث في ملكه ان لم يكن في الحرم وان كان معه مثله في الارث فان احل قبل قسمة التركة
شاركه في الصيد ايضا والا فلا وان لم يكن معه الا وارث ابعد اختص بالصيد هو وغيره انتهى ولا يخفى ما فيه من نظر ولو احرم بعد بيع الصيد ثم افلس المشتري او ظهر عيب
في الثمن او باعه بخيار لم يكن له حالة الاحرام اخذ العين لما عرفت من عدم دخولها في ملكه حالة الاحرام وفي كشف اللثام وللمشتري رده بعيب او غيره من اسباب الخيار
ولكن ليس له الاخذ ويكون بمنزلة الرد بالعيب فانه لم يترتب عليه تملك البايع للعين يمكن منع مشروعيته بل حقيقة الرد رجوع العين الى ملك البايع فلا يتعقل

الارش له او الانتظار الى ان يحل ولو استودع صيداً محلاً ثم اراد الاحرام سلمه الى المالك ثم الى الحاكم ان تعذر المالك فان تعذر الحاكم فالى ثقة محل لما عرفت من حرمة
استيلائه على الصيد حال الاحرام فان تعذر الثقة ففي هذا اشكال قربه لارسال والضمان ولعل وجه الاشكال من تعارض وجوب حفظ الامانات وردها و
وجوب الارسال عند الاحرام كما ان وجه الاقربية الجمع بين الحقين والتغليب للاحرام ويحتمل الحفظ وضمان الفداء ان تلف تغليباً لحق الناس وقد يقوى بعدم جواز
الاحرام له حتى يرده الى صاحبه نعم لو كان عنده الى ان احرم ففي كشف اللثام في كل من الحفظ والتسليم الى المالك والحاكم او ثقة اشكال اقربه الارسال وضمان القيمة
لهذا الدليل فان سلم الى احدهم ضمن الفداء لان يرسله المتسلم كما نص عليه في كره وفيه انه بناء على ترجيح ما دل على وجوب الحفظ والتسليم للمالك او وليه على ما دل على وجوب
الارسال يتجه عدم الفداء الا مع الضرر ثم تخصيص ذلك الادلة بغير الفرض وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرناه ان المحرم حال احرامه لا يدخل ملكه الصيد بسبب من اسباب
لكن هذا كله اذا كان الصيد عنده واما لو كان في بلده او غيرها مما لا يصدق معه كونه عنده او معه ففيه تردد من وجود الاحرام المانع عن الملك بدليل الاية وغيرها
ومن انه يعد الموجب لعدم خروج الصيد فيه عن الملك فيقبل دخوله فيه والاشبه فالفاضل وثاني الشهيدين وغيرهما انه يملك بل لا اجد فيه خلافاً بينهم جازمين به كما كان
ذلك مقتضى اطلاق بعض الفتاوى والمحكي خلافه لما عرفته في الاستدامة التي يظهر هنا من النص والفتوى تلازمها مع الابتداء ويخرج عن عموم الاية فينبغي
عموم التملك باسبابه بحاله ثم ان ظاهر المص وغيره عدم الفرق في ذلك بين كون المحرم في الحرم او في الحل وعن كره وهي والتفصيل بذلك في اصل التملك معللاً
بان الاستدامة الملك فيه كالابتداء وقد يناقش بانه مناف لقطعهم بزوال ملكه عنه بالاحرام واحتاجه له بانه استدامة للامساك كابتدائه ومؤيدهم المحرم
في الحرم وفي الحل بما سمعته سابقاً من تملك المحل في الحرم النائي عنه نعم لو كان الصيد في الحرم زال ملك المالك عنه فلا يدخل في ملك احد فالوجه تملك المحرم في
في الحل والحرم النائي عنه بخلاف ما كان معه وقد تقدم بعض الكلام في المسئلة في الحرم وفي الحل في الحرم والله العالم ولو اضطر المحرم الى اكل الصيد لمخمصة جاز
اكله اجماعاً بقسميه نصوصاً ولكن يضمنه اجماعاً بقسميه ونصوصاً ايضاً ولو كان عنده مع الصيد ميتة اكل الصيد ان امكنه الفداء والا اكل الميتة كما في عكد بل
ويحكى به وط والمهذب الا ان فيهما والاجازة له اكل الميتة لصحيحي ابن بكير و زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل اضطر الى ميتة او صيد وهو محرم قال يأكل الصيد يفدي وصحيح
الحلبي عنه ايضاً سألته عن المحرم يضطر فيجد الميتة والصيد ايهما يأكل قال يأكل من الصيد اما يحب ان يأكل من ماله قلت بلى قال انما عليه الفداء فليأكل وليفده وخبر منصور بن حازم
عنه ايضاً على ما في محكي المقنعة والمصرح به سألته عن محرم اضطر الى اكل الصيد والميتة قال ايهما احب اليك ان تأكل من الصيد او الميتة قلت الميتة لان الصيد محرم
على المحرم فقال ايهما احب اليك ان تأكل من مالك او الميتة قلت لا آكل من مالي قال فكل الصيد وافده وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن المضطر الى الميتة
وهو يجد الصيد قال يأكل الصيد قلت ان الله عز وجل قد احل له الميتة اذا اضطر اليها ولم يحل له الصيد قال تأكل من مالك احب اليك او الميتة قلت من مالي قال
هو مالك وعليك فداؤه قلت فان لم يكن عندي مال قال تقضيه اذا رجعت الى مالك وفي كشف اللثام وكذا قال ع لمنصور بن حازم فيما رواه البرقي في المحاسن عن
ابيه عن صفوان بن يحيى عن منصور ويؤيد ذلك اختصاص الميتة بالحرمة الاصلية وبالخبث وفساد المزاج وافسادها المزاج وبخالفته لما عليه اكثر العامة ودرؤسائهم
ومنهم اصحاب الرأي من اصحاب ابي حنيفة بل في الانتصار الاجماع على اختيار الصيد مع فدائه ولا يأكل الميتة وان كان لم يتعرض لحكم من لا يقدر على الفداء كالخلاف
والغنية والمحكي عن سلار ومقنع الصدوق يأكل الصيد ويفدي وكذا النصوص وظ المص في النافع انه قول مقابل السابق قيل فيه ولو كان عنده مع الصيد ميتة ففيه
روايتان اشهرهما انه يأكل الصيد ويفديه وقيل ان لم يمكن الفداء اكل الميتة ومفهومه انه يأكل الصيد مع الفداء ان امكنه ووجه الفرق بين القولين انه يأكل
الميتة مع عدم التمكن من الفداء على القول الثاني ولا على الاول بل يرجع فيه الى القواعد المقررة كما عن المهذب شرح النافع قال وهي ان الصيد ان كان نعاماً
انتقل الى ابداله حتى ينتهي الى ما يلزم العاجز وهو الصوم وكذا ان كان ظبياً او غيره فانه فرق ما بينهما فاعرفه وحاصله ان الاول الاكل ووجوب الفداء الا الاكل
بشرط التمكن من الفداء الذي هو القول الثاني وفي التنقيح بعد ان حكى القول بالتفصيل بامكان الفداء فلا يضطر الى الميتة وعدمه فيضطر قال وفي هذا الترجيح
نظر فانه على تقدير تمامه ای فارق بينه وبين الوجه الاول وهو الاكل والفداء فان جواز الاكل اذا كان مشروطاً بالمكنة من الفداء لا يكون هناك قول آخر
فيه تفصيل بل يكون القولان قولاً واحداً والذي يظهر من كلام المص وغيره انهما قولان احدهما الاكل مط ولزوم الفداء في الذمة سواء قدر عليه في الحال ولا وثانيهما جواز
الاكل مع امكان الفداء ويمكن ان يجاب بان الفرق ما بين الرخصة والعزيمة فان الاكل في الاول رخصة وفي الثاني عزيمة ولا يخفى عليك ما في السؤال والجواب
والتحقيق ان الفرق بينهما شرطية التمكن في جواز الاكل وعدمها بل الاكل سبب وجوب الفداء بل قد يقوى ان ظاهر الفتاوى عدم اعتبار الابدال وان المتعين
الفداء على معنى وجوبه في ذمة الاكل ولا يتحقق من اجال وفي الرياض بعد ان حكى ما سمعت قال وظاهرهما بل وغيرهما ان المعتبر من التمكن وعدمه انما هو وقت الاضطرار
الى الاكل كما عن الاسكافي الذي هو احد القائلين بالقول الثاني وفيه نظر بل الاظهر انه مع عدم التمكن من الفداء وقت الاضطرار يأكل الصيد يقضي
الفداء اذا رجع الى ماله كما في الموثق ونحوه الصحيح المروي عن المحاسن قلت لا ظهور في كلامهم في ذلك نعم هو ظ الاسكافي لقوله فان كان في الوقت ممن لا يطيق
الجزاء اكل الميتة واما غيره فهو اطلاق الامكان الشامل للحال والحال الرجوع الى ماله وعلى كل حال ففي مقابل النصوص المزبورة خبر عبد الغفار الجازي سألت
ابا عبد الله ع عن المحرم اذا اضطر الى ميتة فوجدها ووجد صيداً قال يأكل الميتة ويترك الصيد وخبر اسحاق عن جعفر عن ابيه ان علياً عليهم السلام كان يقول
اذا اضطر المحرم الى الصيد والميتة فليأكل الميتة التي احل الله له الا انهما قاصران عن المعارضة من وجوه بل لم اجد عاملاً باطلاقهما من اصحابنا فاحسن شيء حملهما على
التقية بل قد يحتمل في ثانيهما ان لا يكون واجداً للصيد ان اضطر اليه كما عن الشيخ بل احتمل فيهما الاضطرار الى ذبح صيد لم يجد مذبوحاً منه فان المحرم اذا
ذبحه كان ميتة ونفي الباس عنه في التحرير بل عن المنتهى وط وتر اختيار ذلك ففرقوا بين ان يجد صيداً مذبوحاً ذبحه محل في حل فيأكله ويفديه وبين ان يفتقر
الى ذبحه وهو محرم او يجده مذبوحاً ذبحه محرم او ذبح في الحرم فيأكل الميتة وعن ابن ادريس انه قواه لانه مضطر اليها ولا عليه في اكلها كفارة ولحم الصيد ممنوع منه
لاجل الاحرام على كل حال لان الاصل براءة الذمة من الكفارة وزاد بعضهم ان تحريم الصيد في الفرض من وجوه تناوله وامساكه وقتله واكله بخلاف الميتة التي ثبت

قال يأكل ع

فداه

بالايجاب بالفداء ح

التحريم فيها من جهة واحدة وربما نوقش بانه يمكن حرمتها من وجوه في بعض الافراد كما لو غصب شاة ونحوها حتى ماتت لا ما قابل بالفضل وبامكان وجه ذا كان الصيد
اذا كان قد ذبحه غيره وهو في محل في حل بل قد يرجح الصيد عليها بان حرمة اكله عارضية بسبب الاحرام والحرم بخلاف الميتة فانها اصلية وبان الصيد له بدل
وهو الفداء الموجب للعفو عن اثمه في غير المقام فضلاً عنه بخلاف الميتة وبان الميتة مشروط اكلها بالضرورة ولا ضرورة مع وجود الصيد الا التزام بالفداء
كما اشارت اليه الروايات وبالشهرة فتوى ورواية وبغير ذلك وعن الصدوق في المقنعة التخيير بين اكل الصيد والفداء واكل الميتة قال الا ان ابا الحسن الثاني
قال يذبح الصيد يأكله احب الي من الميتة وعن ابن سعيد موافقته مصرحاً بانه يذبح الصيد يأكله لكن قال في محكي المقنع يأكل الصيد ويفدي وقد روي في خبر
اخر انه يأكل الميتة لانها قد حلت له ولم يحل له الصيد ظاهره اختيار القول الاول وهو كذلك ضرورة ان الجمع بالتخيير فرع التكافؤ المفقود هنا من وجوه
بل ونحوه الجمع بالامكان وعدمه مع عدم الشاهد له وقد تلخص من ذلك ان الاقوال في المسئلة اذ بعضها خمسة الاول الاكل والفداء والثاني الاكل ان تمكن
من الفداء حال الاكل في قول او ولو مع الرجوع الى ماله كما في اخر والثالث التخيير والرابع التفصيل الذي سمعته عن المنتهى وغيره والخامس ترجيح الميتة مط وتركناه
ابن ادريس الا انا لم نتحققه واقوبها الاول لما عرفته من النصوص المؤيدة بما سمعت المحمول ما خالفها على التقية وغيره من غير فرق بين الصيد المذبوح في الحل
وغيره حتى لو تمكن المحرم من الاصطياد بل وان كان في الحرم فيصيده ويذبحه يأكله مقدماً له على الميتة وان كانت مباحة الاكل بالذكاة فضلاً عن غيرها ولكن
عليه الفداء ولو بعد الرجوع الى ماله ولا يناقش بان ذبح المحرم له وخصوصاً في الحرم لا يفيده تذكية بل هو ميتة ايضاً انه هو كالاجتهاد في مقابلة النص مع
مع امكان منع كونه ميتة هنا وان قلنا به في غير المقام الذي هو حال الضرورة بل قد سمعت احتمال كونه غير ميتة مط والله العالم واذا كان الصيد مملوكاً
ففداؤه لصاحبه كما في نع وعد وغيرها بل في لك هكذا اطلق الاكثر ثم قال والمفهوم من الفداء ما يلزم المحرم بسبب الجناية عن الصيد من مال او صوم
او ارسال وهو شامل ايضاً لما اذا زاد عن قيمة الصيد المملوك او نقص ولما اذا كانت الجناية غير موجبة لضمان الاموال كالدلالة على الصيد مع المباشرة ولما
اذا كانت الجناية من المحرم في الحل او في الحرم او من المحل في الحرم فيشمل ما يجتمع فيه القيمة والجزاء ومقتضاه انه لا يجب لله تعالى سوى ما يجب للمالك مع ان القواعد
المستقرة تقتضي ضمان الاموال بالمثل او القيمة كيف كان وقد يقتضي الحال في هذه المسئلة ضمان ما هو ازيد من ذلك كما اذا زاد الجزاء عن القيمة او اجتمع
عليه الامران وقد يقتضي ضمان ما هو اقل بل ما لا ينتفع به المالك فلا يكون الاحرام موجباً للتغليط زيادة عن الاحلال فيحصل في هذه المسئلة مخالفة
في امور منها لزوم البدنة عوضاً عن النعامة مع ان قيمته والواجب على غاصب المتلف ضمان قيمتها وهي قد تكون ازيد من البدنة وقد تكون اقل ومنها
نقص قيمتها على البر واعطائه للمالك على الوجه الذي سمعته في فضه على المساكين ومنها ان الصيام مع العجز عنه يقتضي ضياع حق المالك المالي ومع ان الصوم من
جملة الفداء الشرعي الجابر لله تعالى وبقاء ضمان الصيد للمالك خروج عن القاعدة المذكورة ومنها لو كان المتلف بيضاً موجباً للارسال فارسل الجاني ولم ينتج
شيئاً يلزم ضياع حق المالك ان اوجبنا القيمة هنا ونفينا الارسال لزم الخروج عن النص المعلوم ولو عجز عن الارسال فالكلام في الصوم بدله كما مر ومنها لو كان
المحرم مثلاً لا ضمن ايضاً مع المباشر ومنها اجتماع الفداء من المباشر المتعدد والتسبيح كذلك واعطائه للمالك وربما يزيد على ماله اضعافاً مضاعفة ومنها انه لو
لو كان المملوك حماماً في الحرم كالقماري ففيه ثم غاد الى المالك الى غير ذلك من المخالفات للاصل المتفق عليه من غير موجب يقتضي المصير اليه وقد ذهب جماعة من
المحققين منهم في كره وتر والشهيد في س والمحقق الشيخ علي الى ان فداء المملوك لله تعالى وعليه القيمة للمالك وهذا هو الاقوى لانه قد اجتمع في الصيد
المملوك حقان لله تعالى باعتبار الاحرام والحرم وللادمي باعتبار الملك والاصل عدم التداخل فح ينزل الجاني منزلة الغاصب والقابض بالسوم ففي كل موضع يلزمه
الضمان يلزمه هنا كيفيته وكميته فيضمن المثل بقيمته المثل بمثله مثله الارش في موضع توجبه للمالك يجب عليه ما نص الشارع عليه هنا لله تعالى ولو كان ولا
ضمن الفداء لله تعالى خاصة وتبعه على ذلك كله غير واحد ممن تأخر عنه ولا ريب في قوة مختاره ان لم نقل بتعارض الادلة من وجه باعتبار الملاق ما دل على ضمان
النعامة مثلاً بالبدنة سواء كانت مباحة او مملوكة ولكن في الاول تكون لله تعالى باعتبار عدم مالك لها غيره بخلاف الثاني الذي كان المالك فيه غيره فيكون ح دفع
البدل له للاصل وحصول الامتثال بما في الكتاب والسنة نعم ما ذكره من ابدال الفداء من الصوم ونحوه مما يمكن القطع بعدم ارادة القائل ما يشمل خصوصاً والقائل
مثل المص والفاضل ونحوهما الذين سامحوا هذا الفن بل هم الذين محضوه ولذا اقتصر الفاضل في عد على زيادة الفداء على القيمة ونقصه فقال وفداء
المملوك لصاحبه ان زاد على القيمة على اشكال وعليه النقص كان وجه الاشكال انه بدل له وان الشارع مثلاً للمتلف فلا عبرة بغيره ولا زيادة حقيقة ومن
انه ليس بدلاً منه مط لانه لو لم يكن محرماً لم يكن عليه سوى القيمة فالزائد انما وجب لحرمة الاحرام فلا يتعلق به ملك المالك كما ان الوجه في جزمه بان عليه النقص
ان الاحرام لا يصلح سبباً للضرر على المالك والتخفيف عن المتلف مع كونه سبباً للتغليط ولان النصوص لا تنفي وجوب الزائد بسبب اخر ولان كلاً من الاحرام
والتعدي على الغير سبب للضمان فلئن لم يتعدد المسبب فلا اقل من دخول الناقص في الزائد وربما قيل بان مراده كون النقص على المالك كما ان الزيادة له
لكنه كما ترى في غاية البعد اما ما ذكره في البيض فقد يمنع انه داخل في نحو العبارة لعدم صدق الصيد عليه وكذا تنفير الحمام ومع التسليم فان لم ينتج شيء اد
نتج ما ينقص عن قيمته فعليه القيمة كما انه يمكن القول بها لو كان التكليف الصيام بعد انه داخل في نحو العبارة لعدم صدق الفداء عليه انما هو بدل الفداء
يتعين الضمان للمالك وكذا الكلام في الاطعام المختص في النصوص كما سمعت بالمساكين ويحتمل الصبر الى القدرة على الفداء او الاصطلاح مع المالك
لعل المتجه في صورة جناية المحرم في الحرم التي يجتمع فيها على الجاني القيمة والفداء تعين الاولى للمالك والفداء لله تعالى كما ان المتجه فيما لو اجتمع دال و
مباشر تعين فداء المباشر للمالك وغيره لله تعالى واذا تعدد مباشرون فالمالك شريك المساكين كما صرح به بعضهم ويحتمل ان يكون له واحد منها
والباقي للمساكين والمراد من ذلك كله نحو ما سمعته من لك مما لا ينبغي التزامه من مثل الفاضلين وان كان الاقوى خلاف ما ذكراه لعموم ما دل على ضمان الاموال
بالمثل او القيمة وظهور الكتاب والسنة في كون الفداء المزبور انما هو من جهة الاحرام والحرم خصوصاً بملاحظة قوله تعالى هدياً بالغ الكعبة ونحوه مما

ختم كتاب الحج

المالك

لصاحبه مثله او قيمته والاطلاق مالك عليه فداء ح

امر فيه بالصدقة به على المساكين ونحو ذلك فينفتح جهة لما لبنه على خلافه في الامضاء كاد كيفا ولا يلحقها شيء من حكم الاحرام والحرم والله العالم وان لم
يكن الصيد مملوكا تصدق به بعد ذبحه ان كان حيوانا بلا خلاف ولا اشكال قال ابو جعفر ع في صحيح زرارة اذا اصاب المحرم في الحرم حمامة الى ان بلغ الظبي فعليه
دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه فان اصاب منه وهو حلال فعليه ان يتصدق بمثل ثمنه وقال الصادق ع في حسنة الحلبي ان قتل المحرم حمامة من حمام الحرم
فعليه شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه الى غير ذلك مما تقدم نعم تضمن بعض النصوص اطعام حمام الحرم في بعض افراد الجزاء والاحوط ما عن المنتهى وغيره من ان
مستحق هذه الصدقة فقراء الحرم ومساكينه كما ان الاحوط اعتبار الايمان فيهم وان قال في ك لم اقف للاصحاب على تصريح باعتبار الايمان ولا بعدمه واطلاق
النصوص يقتضي العدم والله العالم وكل ما يلزم المحرم من فداء يذبحه او ينحره بمكة ان كان معتمرا وبمنى ان كان حاجا كما في يع وعد وغيرهما وحكي في وسم
والاصباح والاشارة والغنية المقنع والفقيه بل في ك هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا وهو كذلك في الاخير اما الاول فقد سمعت من صرح فيه بما ذكره
ولكن عن ئر وط ولة ومع التصريح بان للمعتمر ان يذبح غير كفارة الصيد بمنى كذا عن روض الجنان وعن المنتهى التصريح بجوازه في العمرة المبتولة وعن ئر
ولة ونقله الفاضل للرواية وظاهر ف ان العمرة المبتولة كالحج في ذبح جزاء الصيد بمنى وعن في ان العمرة المتمتع بها كالمبتولة في ذبح جزاء الصيد بمكة وبنحوه
عن الغنية وان كان الاقوى الاول للقول الجواد ع للمامون فيما رواه المفيد ويحكى عن الريان بن شبيب عنه ع واذا اصاب المحرم ما يجب عليه الهدي فيه وكان
احرامه بالحج نحره بمنى وان كان احرامه بالعمرة نحره بمكة وفي المروي عن تفسير علي بن ابرهيم عن محمد بن الحسن عن محمد بن عون النصري فيما ارسله الحسن بن علي بن
شعبة في تحف العقول والمحرم بالحج ينحر الفداء بمنى حيث ينحر الناس والمحرم بالعمرة ينحر الفداء بمكة وفي خصوص جزاء الصيد مضافا الى الاية والاطلاق
المزبور قول الصادق ع في صحيح ابن سنان من وجب عليه فداء صيد اصابه محرما فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا نحره بمكة
قبالة الكعبة وقول ابي جعفر ع في خبر زرارة في المحرم اذا اصاب صيدا فوجب عليه الهدي فعليه ان ينحره ان كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس وان كان في عمرة
نحره بمكة وان شاء تركه الى ان يقدم فيشتريه فانه يجزي عنه والمراد بالاجزاء ما عن الشيخ من انه لا يجب عليه الشراء من حيث صاده السباق الى مكة او منى او انه
انه اجلاه فان ما عن الحلبيين ان وجبا المقطوع ابن عمار في الصحيح يفدي المحرم فداء الصيد من حيث صاده ولكنه ظاهر في ارادة ذبح الفداء حيث صاده والاجتناب لا
بلا ما حكاه في ك عن الشيخ ولعله ظاهره في يب من هنا يكون شاذا بل لو سلم عدم ظهوره في ذلك فهو قاصر عن معارضة الاصل والاطلاق فضلا عن ما فتوى وما ابا
ح بحمله على الندب بالمعنى الذي ذكره الشيخ فما عن الاردبيلي من الفتوى بظاهره وهو جواز فداء الصيد في موضع الاصابة وان كان الافضل التاخير الى مكة ومنى
حاملا للاخبار على ذلك ايضا محتجا عليه زيادة على ما في المختصر المزبور بقول الصادق ع في كفارة قتل النعامة اذا اصاب المحرم الصيد ولم يكفر في موضعه الذي اصاب
فيه الصيد قوم جزاءه من يوم اصابه الحديث بل وبقوله ايضا في خبر محمد فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه الى ان قال بل لا يبعد الافضلية في مكان الاصابة في غير كفارة الصيد ومنع
انه يمكن دعوى الاجماع على خلافه مضافا الى ظاهر الكتاب والسنة التي منها ما عرفت ومنها ما مر في نصوص المباحث السابقة كقول الصادق ع في صحيح الحلبي في كفارة
الارنب شاة هديا بالغ الكعبة ومنها ما مر في نصوص الاردبيلي فما ينبغي منها فهو هديا بالغ الكعبة اذ هدي لبيت الله الحرام وغير ذلك فالمتجه حمل المضمر المزبور على
ما سمعت بعد قصوره عن المعارضة من وجوه ولعل المراد بصحيح ابي عبيدة تقويم الجزاء بعد صدق عدم صدق ابو محمد الاذبح الهدي في ذلك المكان وكذا خبر
محمد انما هو في الثمن لا في الهدي على انها قاصرة عن معارضة غيرها من وجوه فلا يخرج عنها خصوصا بعد ملاحظة فتاوى الاصحاب على كل حال فما ذكرنا يظهر لك
النظر فيما في ك تبعا للمحكي عن شيخه فانه بعد ان ذكر ما سمعته وذكر صحيح ابن سنان وخبر زرارة قال وهذه الروايات كما ترى مختصة بفداء الصيد ما غيره فلم
اقف على نص يقتضي تعيين ذبحه في هذين الموضعين بل يجوز ذبحه حيث كان لم يكن بعيدا للاصل وما رواه الشيخ عن احمد بن محمد عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع
من وجب عليه هدي في احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله تعالى يقول هديا بالغ الكعبة اذ قد عرفت ان النصوص والفتاوى على خلاف ذلك
بالنسبة الى فداء الحج صيدا او غيره فلا يخرج عنها بالمرسل المزبور نعم في صحيح ابن حازم سئل الصادق ع عن كفارة العمرة المفردة اين تكون قال بمكة الا ان يشاء
صاحبها ان يؤخرها الى منى ويجعلها بمكة احب الي وافضل ويمكن حمل المرسل المزبور عليه كما انه يمكن تقييد الصحيح المزبور بغير فداء الصيد لما عرفته من ظ
الاية وغيره وح ينحصر الاشكال في خصوص كفارة غير الصيد في العمرة المفردة دون الحج ودون فداء الصيد في العمرة بالنسبة الى عدم تعين احد الموضعين لانه
يجوز ذبحه في كل مكان ودفعه ممكن بالجمع بين النصوص بحمل الادلة على تعين مكة لفداء الصيد فيها دون غيره فانه افضل وان جاز في غيرها نعم عدم تعين منى لذلك
بجمع جميع النصوص لعله اولى من الجمع بينها بالتخيير في العمرة مط بالنسبة الى الصيد وغيره والظاهر الحاق عمرة التمتع بالعمرة المبتولة في الحكم لا بالحج كما عن ابي
حمزة وابن ادريس وغيرهما ممن عرفت بل ربما حكي عن والد الصدوق وايضا المحكي عن الفقه المنسوب الى الرضا ع الذي قد تكرر منا عدم ثبوت نسبته فلا يصلح معارضا
لما بين الادلة فضلا عن ان يقاومها فالتحقيق مساواتها لها في الحكم لا للحج كما ان الاحوط تعين مكة لفداء العمرة المبتولة مط والله العالم هذا وروى معوية بن
عمار في الصحيح ان كل من وجب عليه شاة في كفارة الصيد فعجز عنها كان عليه اطعام عشرة مساكين فان عجز صام ثلثة ايام وزاد المص والفاضل فيهما في
الحج وان لم نجدها فيما حضرنا من نسخ يب كما اعترف به في كشف اللثام وكذا بل في الاول نفيها في نسخ يب قال ولا ظفرنا بها في خبر اخر ولفظه قال ابو عبد الله ع
من اصاب شيئا فداؤه بدنة من الابل فان لم يجد ما يشتري بدنة فاراد ان يتصدق فعليه ان يطعم ستين مسكينا كل مسكين مدا فان لم يقدر على ذلك صام
مكان ذلك ثمانية عشر يوما مكان كل عشرة مساكين ثلثة ايام وان كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة فان لم يجد فليطعم ثلثين مسكينا فان لم يجد فليصم
تسعة ايام ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صام ثلثة ايام بل لعل منه كون الشاة كفارة الصيد الا ان السياق يقتضيه على كل حال
نعم القاضي والفاضل في ئر وكره وظاهرهما الفتوى به ولا باس به بعد ان كان جامعا لشرائط الحجية بل في ك وكذا غيرها ان العمل به متعين نعم قد عرفت عدم وجوب
كونها في الحج كما عن ئر وان كان هو احوط بل ربما احتمل عدم اعتبار كونها في خصوص كفارة الصيد فيشمل الشاة الواجبة لغيره من المحظورات لان العبرة بعموم

اللفظ والجواب لا خصوص المحل والسؤال لكن قد عرفت شهادة السياق بذلك بل لعل عموم من الموصولة مشروط بما اذا لم يتقدمه معهود وتقدم قبله هنا والله
العالم والطعام المخرج عوضا عن المذبوح تابع له في محل الاخراج كما في عد ومحكي كره لانه عوض عما للمساكين في ذلك المكان فيدفع اليهم وقد شمله قول الصادق ع
فيما ارسله المفيد في المحكي عنه من اصاب صيدا فعليه فداؤه من حيث اصابه وخبر ابن عمار يفدي المحرم فداء الصيد من حيث اصابه نعم لا يتعين الصوم بمكان للاصل
من غير معارض حتى الصحيح المزبور على تقدير زيادة في الحج فانه لا يعين مكة ولا منى كما هو واضح والله العالم على كل حال **المقصد الثالث في باقي المحظورات**
التي يترتب عليها الكفارة وهي سبعة **الاول الاستمتاع** بالنساء فمن جامع زوجته محرما في الفرج قبلا او دبرا عامدا للجماع ذاكرا للاحرام عالما
بالتحريم فسد حجه وعليه اتمامه وبدنة والحج من قابل سواء كان حجه الذي افسدها فرضا او نفلا بلا خلاف اجده فيه في الجملة بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما
مستفيض كالنصوص ففي صحيح معوية سئلت ابا عبد الله ع عن رجل محرم وقع على اهله فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فان عليه
ان يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليهما الحج من قابل وصحيح زرارة او حسنه سئلته عن محرم
غشي امرأته وهي محرمة فقال جاهلين او عالمين قلت اجبني على الوجهين جميعا قال ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وان
كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما
مناسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت فاي الحجتين لهما قال الاولى التي احدثا فيها ما احدثا والاخرى عليهما عقوبة وصحيحه الاخر
قلت لابي جعفر ع رجل وقع على اهله وهو محرم قال اجاهل او عالم قلت جاهل قال يستغفر الله ولا يعود وصحيح معوية عن ابي عبد الله ع قال في المحرم يقع
على اهله قال ان كان افضى اليها فعليه بدنة والحج من قابل وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وخبر علي بن ابي حمزة سألت ابا الحسن ع عن رجل محرم واقع اهله
فقال قد اتى عظيما قلت قد ابتلى قال استكرهها او لم يستكرهها قلت افتني فيهما جميعا فقال ان كان استكرهها فعليه بدنتان وان لم يكن استكرهها
فعليه بدنة وعليها بدنة ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قال قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرأته كما كانت
فقال نعم هي امرأته كما هي فاذا انتهيا الى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما ان ابي كان يقول ذلك وفي يب وفي رواية اخرى فان
لم يقدر على بدنة فاطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثمانية عشر يوما وعليها ايضا مثله ان لم يكن استكرهها وصحيح جميل بن دراج سألت
ابا عبد الله ع عن محرم وقع على اهله قال عليه بدنة قال فقال له زرارة قد سألته عن الذي سألته عنه فقال لي عليه بدنة قلت عليه شيء غير هذا قال نعم عليه
الحج من قابل وصحيح معوية عن ابي عبد الله ع اذا واقع الرجل بامرأته دون المزدلفة او قبل ان يأتي مزدلفة فعليه الحج من قابل ونحوه حسنه ايضا ومرسل الصدوق
عن الصادق ع ان وقعت على اهلك بعد ما تعقد للاحرام وقبل ان تلبي فلا شيء عليك وان جامعت وانت محرم قبل ان تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من
قابل وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل وان كنت ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك الى غير ذلك من النصوص
التي اطلاقها كالفتاوى يقتضي عدم الفرق في الزوجة بين الدائم والمنقطع والحرة والامة كما صرح به غير واحد لصدق الزوجة والاهل والامرأة لقوله تعالى
الا على ازواجهم وان كان ربما يحتمل اختصاص الدائمة لدعوى الانصراف واصل الصحة والبراءة الا ان الاصح ما عرفته بل يقتضي ايضا ما صرح به المص وغيره ممن تاخر
عنه بل ومن تقدمه كالمحكي عن ط وابن ادريس من عدم الفرق بين القبل والدبر كما في غير المقام مما جعل فيه العنوان الجماع والاتيان والمواقعة والوطي والدخول
ونحو ذلك مما لا ريب في صدقه بكل منهما فانه لم يرد احد المتباينين خلافا للمحكي عن بعض الاصحاب وان كان لم نعرفه وانما ارسله الشيخ في محكي ف من اختصاص الحكم
بالقبل محتجا له باصل البراءة المقطوع بما سمعته بصحيح ابن عمار سئل الصادق ع عن رجل وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل
الظاهر في غير الدبر بل الممنوع عليه شمول الفرج فيه للدبر لانه ماخوذ من الانفراج وهو متحقق فيه بل الصدق عليه لغة لانه ما بين الرجلين كما صرح به في ئر
والقاموس والمصباح وغيرها فانه اصل الفرجين ودعوى انسياق القبل منه على وجه يكون مخصصا للعموم لا شاهد له في مثل المقام الذي قد عرفت عدم القائل
فيه بالاختصاص واضح المنع هذا وفي ك نقل عن الشيخ في ط انه اوجب بالوطي في الدبر البدنة دون الاعادة ولكن لم نتحققه بل عبارته المحكية عنه في الخ صريحة
في الموافقة وان الذي فيه البدنة خاصة انما هو الوطي فيما دون الفرج يعني القبل والدبر لا القبل خاصة كما صرح به في صدر عبارته المحكية عنه وعلى تقديره فلا ريب
في ضعفه لما عرفت وكذا يقتضي ما صرح به الشيخ والقاضي والحلي والمص والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم من عدم الفرق بين الحج الواجب والنذر الذي يجب اتمامه
بالشروع فيه كذا يقتضي عدم الفرق بين الانزال وعدمه بعد صدق العنوان المزبور في النصوص نعم لا بد من صدقه بغيبوبة الحشفة والا كان من الاتيان دون
الفرج الذي هو كالملاعبة فما عن هي من التردد فيه فاحتمل عمومه حاكيا عن اطباق الجمهور ان عليه شاة اذا لم ينزل في غير محله قطعا وكذا يقتضي تعلق الحكم بمن
جامع قبل المشعر بعد عرفة مضافا الى ما سمعته من التصريح به في الصحيح وغيره وهو خيرة الشيخ والصدوقين وبني الجنيد والبراج وحمزة وادريس وزهرة والسيد والمص في
فع والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل عن الشيخ والسيد والقاضي في شرح الجمل والجواهر الاجماع عليه خلافا للمحكي عن المفيد وسلار والحلبي والسيد في الجمل فاعتبروا
تقدمه على عرفة لما روي من ان الحج عرفة وهو مع ضعفه محتمل لكون المراد به انه اعظم الاركان كقوله ص من فاته عرفة فقد تم حجه المحتمل لارادة انه قارب التمام
نحو قوله ص اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة فقد تمت صلوته وعلى كل حال فقصورهما عن معارضة ما عرفت من وجوه واضح خصوصا ما قيل من موافقتهما للمحكي عن العامة
من فوات الحج بفوات عرفة مطلقا ثم ان ظاهر المص وغيره ممن عبر بفساد الحج بل في المسالك نسبته الى اطلاق الفقهاء بل في صحيح سليمان بن خالد عن الصادق ع والرفث
فساد الحج على ما صرح به في محكي ف ونحوه من كون الاولى الفاسدة والثانية هي الفرض بل عن الفاضل حكايته عن ابنه بل هو خيرته في عد ومحكي قه والمخ فلا يكون ح
بريء الذمة بتمام الاداء اما عقوبة او من قبيل خطاب الوضع بانه لا يحلل عن الاحرام الا التحلل بعد قضاء المناسك وللاحصار والمناقشة بمنع الفساد حال الصحة
عنه وانقضائها على الاتمام والاعادة وهو اعم بل لعل الاتمام مشعر بالصحة مدفوعة بما سمعته من التصريح به في النص والفتوى واحتمال ارادة نقصه من فساده

الاول من المحظورات الاستمتاع

لا فرق بين الدائم والمنقطع

على معنى انه لا يبرء الذمة مجردا بل المبرء هو مع القضاء كما ترى ضرورة انه بناء على ان الاولى الحج والثانية عقوبة تبرء ذمته من التكليف ان شغلت بالعقوبة وتظهر
الثمرة فيما لو مات قبل التمكن من امتثال امر العقوبة فان المتجه سقوطه وبرائة ذمته بالاول بخلاف القول بفساده نعم قد يقال ان المراد بالفساد كونها كالفاسدة باعتبار
وجوب الاعادة ولو عقوبة لا تداركا والدليل على ذلك ما سمعته من التصريح في صحيح زرارة بان الاولى هي الحج والثانية عقوبة والمناقشة باضماره يدفعها معلومية
كونه الامام ولو تبعا نبيه كون المضمر مثل زرارة المعلوم عدم نقله عن غير الامام عليه السلام على ان لفظ كون الاضمار قد وقع في تاليف الشيخ لا في اصل الخبر كما هو مذكور في محله
ودعوى القطع زيادة على الاضمار ممنوعة فيتعين حمل الفساد في الخبر الاخر على ما ذكرناه خصوصا بعد ما ورد من اطلاق تمامية اجمعوا على صحته كما تقدم في حديث
حمران بن اعين فيمن جامع بعد ان طاف ثلثة اشواط قال قد افسد حجه وعليه بدنة مع الاجماع على صحة الحج في هذه الصورة وما في التنقيح من دعوى الاجماع على الفساد
لا يراد منه الا ما سمعته من اطلاق الفتاوى خصوصا بعد ان حكى هو فيه القول بعدم الفساد ولعله لذا كان المحكي عن غيره والجامع ان الفرض الاول والثاني العقوبة
بل لعله ظاهر المتن في تقع بل وفي الكتاب في احكام الصيد بل اختاره غير واحد من متاخري المتاخرين والعمدة ما عرفت مؤيدا باستصحاب الصحة ونحوه لا ما قيل من ان الفرض
لو كان القضاء لا يشترط فيه من الاستطاعة ما اشترط في الاداء ضرورة ظهور ضعفه باستقراره في ذمته لتفريطه بالافساد ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك
الاحتياط وتظهر الفائدة في النية فينوى على الاول في الاحرام مثلا حجة الاسلام مثلا وعلى الثاني ما وجب عليه بالافساد وفي الاجير للحج في سنته وفي النذر
فيهما بالنسبة الى عود الاجرة والكفارة للنذر وفي المفسد المصدود اذا تحلل ووجب القضاء فعلى الاول لم يكف القضاء الواحد لوجوب قضاء حجة الاسلام بالتحلل منها
وبقاء حجة العقوبة في ذمته وبقي حجة الاسلام في القضاء وان قلنا بالثاني كفى القضاء الواحد لسقوط حجة العقوبة بالتحلل منها كما تقدم سابقا وفي غيره ثم
ان الظاهر وفاقا للفاضل وغيره ترتب الحكم على الزنى ووطء الدبر لانهما افحش فالافساد والعقوبة اولى ولعل الخشية تمنع من التكفير لهما بناء على ان البدنة والحج ثانيا
او احدهما تكفير بل لصدق الجماع وجماع النساء المفسر به الرفث المصرح بافساده الحج وما في النصوص من التعبير باتيان الاهل مبني على الغالب المتعارف والذي
ينبغي توقعه لا ان المراد خصوص وطء الاهل مع احتماله للاصل وقاعدة الاقتصار على المتيقن ولعله لذا لم يوجب الحلبي فيما حكي عنه في اللواط الا البدنة وعن الشيخ
وابن حمزة حكاية احد القولين لكن فيه ان المتجه عدم وجوبها ايضا بناء على عدم تناول هذه النصوص ولا وجبت الاعادة ايضا مع انه لا خلاف في وجوب البدنة
بل المحكي من ذلك كله ان الاحوط والاقوى ترتب الحكم عليهما نعم لو وطئ الخنثى المشكل في الدبر ترتب الحكم بخلاف لو وطئها في القبل خاصة للاصل اما وطء البهيمة
فظاهر بعض ان حكمه حكم وطء الدبر ولكن يمنعه عدم تبيان ما ذكرناه فيه فيبقى الاصل فيه بحاله فلا بدنة ولا اعادة كما هو اشهر القولين على ما في ك والله العالم
ولا خلاف في اعتبار العلم والعمد في ترتب الاحكام المزبورة فلا شيء على الجاهل بالحكم والناسي للاحرام والساهي بل عرفت والغنية الاجماع عليه في الناسي مضافا الى الاصل
وما سمعته من النص وكذا لا شيء على المكره بلا خلاف بل ولا اشكال لذلك ايضا نعم يتم الكلام انشاء الله في محل الكفارة والله العالم وكذا في وجوب البدنة واعادة الحج
لو جامع امته وهو محرم كما صرح به غير واحد بل في المدارك انه الاشهر والاصل ولكن لا يخفى عليك وضوح امكان المنع ثم لو قلنا بان المدار على صدق الجماع والمواقعة و
نحو ذلك وان ذكر الاهل لكونه المعهود اتجه ذلك وهو مؤكد لما ذكرناه سابقا والا كان مقتضى الاصل عدم شيء منها والله العالم ولو كانت امرأته محرمة وطاوعته
لزمها مثل ذلك اي اتمام الحج والبدنة والحج من قابل بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص والى خصوص خبر خالد الاصم قال حججت
ومعنا جماعة من اصحابنا وكان معنا امرأة فلما قدمنا مكة جاءنا رجل من اصحابنا فقال يا هؤلاء اني قد ابتليت قلنا بماذا قال سكرت بهذه المرأة فاسئلوا ابا عبد الله
عليه السلام فسألناه فقال عليه بدنة فقالت المرأة فاسئلوه لي فاني قد اشتهيت فسألناه فقال عليها بدنة على ان المستفاد من النصوص المزبورة كون المدار في هذه الاحكام
على الجماع مع العلم والعمد من غير فرق بين الرجل والمرأة وبين الزوج وغيره فلو ادخلت ذكر زوجها مثلا في فرجها عالمة عامدة وهو غير عالم او غير عامد ترتب عليها الاحكام
دونه اما اذا ادخلت ذكر بهيمة في فرجها ففيها الكلام السابق ويقوى في النظر العدم فيها والله العالم ويجب عليهما ان يفترقا في حجة القضاء اذا بلغا ذلك المكان
حتى يقضيا المناسك اذا حجا على تلك الطريق كما صرح بذلك الصدوقان والفاضل والشهيد وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل هو ظاهر كل من عبر بعبارة المتن بل عرفت
والغنية الاجماع عليه لعله كذلك اذ لا اجد فيه خلافا محققا وان عبر عنه في محكي المبسوط والسرائر والمهذب من التعبير بلفظ ينبغي فانه يمكن ارادة الوجوب منه وعلى تقديره فلا
ريب في ضعفه لما سمعته من الامر به في المعتبرة المستفيضة مؤيدا ذلك بانه محل غلبة الشيطان لهما فينبغي التفريق فيه حذرا منه او دعا الانفه نعم في المتن ومحكي كره ما عن
الصدوق والشهيد من التصريح باعتبار سلوك ذلك الطريق والا فلا يجب وان اشترك مع الطريق ولعله للاصل بعد ظهور النصوص فيه بل في صحيح عبيد الله وحسنه
عن الصادق عليه السلام يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قال قلت ارايت ان اخذا في غير ذلك الطريق الى ارض اخرى ايجتمعان قال نعم و
نحوه موثق ابن مسلم المروي عن نوادر البزنطي سئل ابا جعفر عليه السلام ارايت من ابتلي بالرفث ما عليه قال يسوق الهدي ويفرق بينه وبين اهله حتى يقضيا المناسك
وحتى يعودا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قال ارايت ان ارادا ان يرجعا في غير ذلك الطريق قال فليجتمعا اذا قضيا المناسك بناء على عدم الفرق في ذلك
بين الاداء والقضاء وكيف كان فالموجود في النصوص من غاية الافتراق هو ما سمعته في هذه الاخبار وفي حسن معوية وصحيحه عن الصادق عليه السلام حتى يبلغ الهدي محله كما عن
الجامع على معنى حتى يحل بالذبح كما صرح به في خبر آخر وفي صحيح آخر له عنه ايضا وفي خبر سليمان بن خالد وحسن زرارة حتى يقضيا المناسك ويعودا الى موضع الخطيئة
وفي خبر علي بن ابي حمزة عن الكاظم عليه السلام ويفترقان في المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرأته
كما كانت فقال نعم هي امرأته كما هي فاذا انتهيا الى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما فان ابي كان يقول ذلك وفي الحدائق والرياض
ان الذي يقتضيه النظر في الجمع بين هذه الاخبار حمل تعدد هذه الغايات على تفاوت مراتب الفضل والاستحباب فاعلاها الرجوع الى موضع الخطيئة وان احلا و
قضيا المناسك قبله ثم قضاء المناسك ثم بلوغ الهدي محله كما في الصحيحين وهو كناية عن الاحلال بذبح الهدي كما وقع التصريح به في بعض الاخبار ولكن الاحتياط يقتضي
المصير الى المرتبة العليا ثم الوسطى سيما في الحجة الاولى لكثرة اخبارها واشتهارها وفيه ان الذي يقتضيه النظر في النصوص بعد تقييد المفهوم في بعضها بالمنطوق

في اخر ان لم يكن اجماع كون الغاية العليا في الاداء والقضاء وهي محل الخطيئة نعم يمكن تحصيل الاجماع على وجوب الافتراق في حجة القضاء الى قضاء المناسك لا ازيد
واليه يرجع جعل الغاية بلوغ الهدي في الصحيح في معقد محكي اجماع الغنية بناء على كون المراد به ذلك وان عبر فيه بحصول الاحلال به في الجملة ولانه غاية المعظم فيتعين القول
باستحباب الافتراق ايضا بعد ذلك الى محل الحدث اذا رجعا على تلك الطريق لمضمر زرارة ان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما
الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا مناسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا المشتمل مضافا الى ذلك على التفريق
في الاداء والقضاء كخبر ابن ابي حمزة كما صرح بالاداء خاصة في صحيح معوية عن الصادق عليه السلام قال ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه
ما اصابا وعليه الحج من قابل عكس حسنه الاخر عنه ايضا المصرح بالقضاء خاصة قال سألته عن رجل وقع على امرأته وهو محرم قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء و
ان لم يكن جاهلا فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل فاذا انتهى الى المكان الذي وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد الا ان يكون معهما غيرهما
حتى يبلغ الهدي محله ومن ذلك يظهر لك النظر فيما عن علي بن بابويه من وجوب الافتراق في الاداء والقضاء الى قضاء المناسك وان نفى عنه الباس في
محكي المختلف واستحسنه في محكي كره واستجوده في محكي كره وهي انه قد سمعت ما في النصوص من كون الغاية ازيد من ذلك وانه ما يخرج عنها للاجماع ان تم في خصوص
القضاء دون الاداء ومن هنا يظهر لك انه قد اجاد ابو علي فيما حكي عنه حيث نفى الافتراق في الاداء الى بلوغهما محل الخطيئة وان احلا قبله وفي القضاء
الى بلوغ الهدي محله وكذا ابن زهرة وان لم ينص على الاحلال بناء على ارادة قضاء المناسك من بلوغ الهدي محله لما عرفت من كونه مقتضى الجمع بين النصوص
المقتصر في الخروج عنه على القضاء اللهم الا ان يدعى ان المفهوم من النصوص اتحاد الغاية فيهما والفرض الاجماع على عدم وجوب الزائد على قضاء المناسك
في القضاء فيكون الاداء مثله مؤيدا ذلك بانه لا احرام بعد قضاء المناسك فليس الا التعبد المحض فالاولى حمله على الندب فيهما والله العالم وكذا قيل ايضا
ان اطلاق النصوص كالفتاوى يشمل صورتي الاكراه والمطاوعة وربما يوجد في بعض الفتاوى تقييده بالمطاوعة ولا وجه له نعم قد يدل مفهوم مضمر زرارة
على عدم الافتراق بينهما اذا لم يكونا عالمين سواء كانا جاهلين كما في صدر الرواية او احدهما عالما والاخر جاهلا والمكره بحكم الجاهل لكنه مقطوع السند فلا
يقيد به اطلاق الاخبار السالفة الا ان يقال ان الغالب الذي ينصرف اليه الاطلاق انما هو صورة المطاوعة دون الاكراه فليحمل عليها ونحوه يمكن الجواب عن
الاطلاق سيما نحو العبارة مما ذكر فيه الحكم بالتفريق بعد حكم صورة المطاوعة دون المكرهة ولا يخلو عن وجه الا ان الاحتياط يقتضي التفريق مطلقا سيما مع عدم
وضوح صحة دعوى الغلبة في ذلك قلت قد يقال بناء على صحتها بظهور العبارة وما شابهها المشتملة على قول وعليهما وعلى وجوب الحج عليهما مما هو صريح
او كالصريح في المطاوعة ضرورة عدم وجوب ذلك على غيرهما والله العالم وكيف كان فمعنى الافتراق ان لا يخلوا الا ومعهما ثالث كما في عد ومحكي كره وط وئر والمهذب
وغيرها لما سمعته من صحيح ابن عمار وحسنه ومرفوع ابان بن عثمان عن احدهما عليهما السلام قال معنى يفرق بينهما اي لا يخلوان الا ويكون معهما ثالث ومرفوعه الاخر الى ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلام قال المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما يعني بذلك لا يخلوان الا ان يكون معهما ثالث ومنها يعلم المراد بذلك والا فمعنى الافتراق عدم الاجتماع نعم
الظاهر كونه كناية عن حصول المانع من المواقعة ولو بحصول ثالث يمتنع معه حصولها فلا عبرة بغير المميز والزوجة والامة ونحوهم ممن لا يمنعها حضورهم والله العالم
ولو اكرهها كان حجها ماضيا ولا تحتاج الى قضاء بلا خلاف اجده بل ولا اشكال للاصل وظاهر النصوص عموما وخصوصا كذا لو اكره هو كما صرح به في محكي كره
وهي مشعرة بالاجماع عليه هو كذلك ضرورة عدم الفرق وان ذكرت النصوص صورة المكرهة باعتبار غلبة وقوعها وندرة حصولها لا العكس نعم كان عليه
اي الزوج المكره المحرم كفارتان بدنتان بلا خلاف اجده فيه بل عن ف الاجماع على لزوم كفارتين بجماعها محرمين مضافا الى صحيح معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله
عن رجل محرم واقع اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وان كانت المرأة تابعته على الجماع فعليها مثل ما عليه وان كان استكرهها فعليه
بدنتان وعليهما الحج من قابل وخبر ابن ابي حمزة المتقدم المجبور بالعمل ولا ينافي ذلك ما في صحيح سليمان بن خالد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل باشر امرأته وهما محرمان ما
عليهما فقال ان كانت المرأة اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعا ويفرق بينهما حتى يفرغا من المناسك وحتى يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا
وان كانت المرأة لم تعن بشهوة استكرهها فليس عليها شيء وان قال في ك وربما ظهر من هذه الرواية عدم تعدد الكفارة على الزوج مع الاكراه الا انه كما ترى
ضرورة عدم دلالة نفي الشيء عنها على ذلك بوجه من الوجوه فيكون غيره مما دل على ذلك سالما عن المعارض وما في ك من التردد في هذا الحكم في غير محله نعم ينبغي
الاقتصار في ذلك على محل النص والفتوى كما اختاره في ك وهو اكراه الزوج لاهله لا غيره في صورة العكس فضلا عن اكراه الاجنبي لهما فلا شيء على المكره الا الاثم للاصل
السالم عن معارضة النص بعد فرض ظهوره في غير المفروض بل لعله لا يتحمل لو اكرهها وهو محل لما عرفته مع احتماله لان احرامها لا يؤثر الا في وجوبها عن نفسه لعل الاول
اقوى ثم انه هل لبدنة الافساد بدل ام لا يسمع الكلام فيه انشاء الله تعالى وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يتحمل عنها شيئا سوى الكفارة للاصل السالم عن المعارض فلا
يجب عليه تعدد قضاء الحج والله العالم ولو جامع عالما عامدا بعد الوقوف بالمشعر ولو قبل ان يطوف طواف النساء او طاف منه ثلثة اشواط فما دون او جامع في
غير الفرج كالتفخيذ ونحوه قبل الوقوف كان حجه صحيحا وعليه بدنة لا غير بلا خلاف اجده في الاول بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى اصل الصحة ومفهوم قول الصادق
في صحيح معوية اذا وقع الرجل بامرأته دون المزدلفة او قبل ان ياتي مزدلفة فعليه الحج من قابل وحسنه الاخر عنه ايضا سألته عن رجل وقع على امرأته قبل ان يطوف
طواف النساء قال عليه جزور سمينة وان كان جاهلا فليس عليه شيء ونحوه خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وخبر عيص بن القاسم في محكي المقنع ولعل المراد بالبدنة وغيره لك و
مرسل الصدوق في السابق ونحوه وكذا لا خلاف اجده كما اعترف به غير واحد في الثاني ايضا الذي هو مندرج فيما سمعته من الحسن اذ المركب لا يتم الا بجميع اجزائه نعم ظ
خبر حمران عن ابي جعفر عليه السلام الفساد قال وان كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه الا ان الاجماع بقسميه على خلافه مع ضعفه
نوجب ارادة مطلق النقص منه وفي خبر العلاء عن الصادق عليه السلام ان على الموسر بدنة وعلى المتوسط بقرة وعلى الفقير شاة ولكن لم نجد من افتى به وعلى كل حال فلا
شيء على الجاهل والناسي لما عرفت من انه لا شيء عليهما قبل الوقوف قبل طواف الزيارة فهنا اولى وفي خصوص حسن معوية في الجاهل هنا كخبر سلمة بن محرز قال سألت

ابا عبد الله ع عن رجل وقع على اهله قبل ان يطوف طواف النساء قال ليس عليه شئ فخرجت الى اصحابنا فاخبرتهم فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سئله عن مثل هذا فقال
عليك بدنة قال فدخلت عليه فقلت جعلت فداك انى اخبرت اصحابنا بما اجبتنى به فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سئله عن ذلك فقال عليك بدنة فقال ان ذلك
كان بلغه فهل بلغك قلت لا قال ليس عليك شئ وروى الشيخ فى الصحيح اليه ع انه كان تمتع حتى اذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع الى منى ولم يطف
طواف النساء فواقع اهله فذكره لاصحابه فقالوا فلان قد فعل ذلك فسأل ابا عبد الله ع فامره ان ينحر بدنة قال سلمة فذهبت الى ابى عبد الله ع فسألته فقال ليس عليك
شئ فرجعت الى اصحابى فاخبرتهم بما قال فقالوا اتقاك واعطاك من عين كدر فرجعت الى ابى عبد الله ع فقلت له انى لقيت اصحابى فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل
ما فعلت فامره ان ينحر بدنة فقال صدقوا ما اتقيتك ولكن فلان قد فعله متعمدا وهو يعلم وانت فعلته وانت لا تعلم فهل كان بلغك ذلك فقلت لا والله ما كان
بلغنى فقال ليس عليك شئ الى غير ذلك من النصوص بل كذا الاخلال اجماعا فى النساء المراد بالبحر فيه ما يشمل الفرجين كما انك قد سمعت ما فى صحيح معوية بن عمار
سألت ابا عبد الله ع عن رجل وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وان كانت المرأة تابعته على الجماع فعليها مثل ما عليه وان كان
استكرهها فعليه بدنتان وعليهما الحج من قابل لا يقدح عدم القائل بما فى ذيله خصوصا اذا كان المراد حكم هذا الجماع الذى هو التفخيذ اما ما فيه من وجوب
البدنة عليها مع المطاوعة وتحملها عنها مع الاكراه فكذلك لواحد مصرح به هنا ويمكن حمله على الجماع الحقيقى لا مثل الفرض وانه تطرق بعض التحريف من النساخ والله
العالم وصحيحه الاخر عنه ايضا فى المحرم يقع على اهله قال ان كان افضى اليها فعليه بدنة والحج من قابل وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل
على انك قد عرفت عدم الفساد بالجماع الحقيقى بعد الوقوف فضلا عن التفخيذ ونحوه بعده نعم قد يتوقف فى وجوب البدنة معه اذا لم يكن انزل ولكن فيه ان الاطلاق
النص وكلام الاصحاب يقتضى عدم الفرق فى لزوم البدنة بالجماع فى غير الفرج بين ان ينزل وعدمه وتردد فى المدارك فى وجوب البدنة مع عدم الانزال ولا وجه له بعد
اطلاق النص بالوجوب وتصريح الاصحاب بوجوب الجزور بالتقبيل والشاة بالمس بشهوة كما سيجئ بيانه قلت لعل وجهه نسيانا وغيره من الاطلاق المزبور فيبقى الاصل
سالما نعم جيد لولا شئ وهو ان ظاهر التعبير فى المتن بل والوسيلة يقتضى وجوب البدنة بعد الطواف ولا ريب فى فساده ضرورة ملحوظية بعده فكان الاولى
تركه ذكرها اللهم الا ان يراد بذلك بيان وجوبها قبل ذلك لا بعده والله العالم ثم ان [illegible] الحاج فى القابل بسبب الافساد فاسد لزمه ما لزم اولا وهكذا لو
الثالثة لانه حج صحيح سواء قلنا عقوبة ام فرضه لكن لا يسعد القضاء فاذا اتى فى السنة الثالثة بحج صحيح كفاه عن الفاسد ابتداء وقضاء ولا يجب عليه قضاء
اخر وان افسد عشر حجج كما نص عليه الفاضل فى جملة من كتبه وغيره لانه انما كان يجب عليه حج واحد صحيح وكذا لو تكرر الجماع فى الاحرام الواحد لم يتكرر القضاء
واما البدنة ففى تكررها اوجه يأتى الكلام فيها ان شاء الله وفى الاستمناء اى استدعاء المنى بالعبث بيده او بملاعبة غيره او غير ذلك والفرق بينه وبين الاستمتاع بغير
الجماع بمجرده من قصد الامناء بخلافه وقيده غير واحد منهم المصنف فى النافع والفاضل فى عد بكونه بيده ولا دليل عليه بدنة بلا خلاف اجده فيه مع الانزال كما اعترف به فى ك
وغيرها ولكن الكلام فى انه هل يفسد به مع ذلك الحج ويجب القضاء قبل كما فى يب ومحكى يه وط والمهذب ولو والجامع نعم يجب به القضاء واختاره فى لف بل فى
التنقيح نسبته الى الاكثر بل ظاهره اختياره كالشهيد والكركى لموثق اسحق بن عمار عن ابى الحسن ع قلت ما تقول فى محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى
اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل والمناقشة فى السند مدفوعة بما حررناه فى الاصول من حجية الموثق على انه معتضد هنا بما فى التنقيح قال قال ابن الجنيد فى حديث
الكلينى عن مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع ومسمع ممدوح مدحه الصادق ع يلقب بكردين بكسر الكاف [illegible] ضعف وابن عمار مع ان القائل بها اكثر والعمل
بها احوط وفى الحج وقال ابو على بن الجنيد على المحرم اذا انزل الماء اما بعبث بحرمته او بذكره او بادمان نظره مثل الذى يجامع وفى حديث الكلينى عن مسمع بن
عبد الملك عن ابى عبد الله ع مضافا الى ما قيل من انه اقبح من اتيان اهله فيكون اولى بالتغليظ بل فى الخ زيادة الاستدلال بصحيح ابن الحجاج سألت ابا الحسن ع
عن المحرم يعبث باهله وهو محرم حتى يمنى من غير جماع او يفعل ذلك فى شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع وان كان فيه
انه لا يدل على وجوب القضاء نعم فيه اشعار بكون ذلك كالجماع الذى قد عرفت ايجابه القضاء فضلا عن ايجابه ذلك فى الصوم وقيل لا يجب القضاء كما عن ابن ادريس
والحلبى وجماعة وبما نقل عن الشيخ فى ف والاستبصار وهو اشبه باصول المذهب وقواعده التى منها الاصل المعتضد بما فى صحيحى ابن عمار السابقين من عدم القضاء
على من جامع فيما دون الفرج الذى هو اغلظ من الاستمناء او انه فرد منه بل ربما كان شاملا لما اذا اراد الاستمناء لوضع الحشفة فى الفرج من غير ادخال على ان الموثق
المزبور الذى هو الاصل فى المسئلة لا دلالة فيه على حكم الاستمناء على الاطلاق بل عن الفعل المخصوص المذكور فيه الجامع للاستمناء تارة والمختلف عنه اخرى لذا اقتصر
على مورده الشيخ الذى هو الاصل فى القول به وفى الرياض وهو الاقوى لا موجب للتعدى به هنا خبر وانتهى مسمع المنقدة فان منها كما فى الخ عن الاسكافى هكذا
اذا انزل الماء اما بعبث بحرمته او بذكره او بادمان نظره مثل الذى جامع قال فى الخ بعد نقله صريحا وليس هذا القول صريحا منه بالافساد لاحتمال المساواة
فى البدنة فان النظر لا يقتضى الافساد قلت لعله لذا لم يسنده الى احد سوى المقداد فى التنقيح ومع ذلك ينبغى تقييدها بما اذا وقع ذلك قبل احد الموقفين
مع ما مر من احد الوصفين لا مطلقا اتفاقا فلا يبعد ان يكون المراد بها ما فى صحيح ابن الحجاج المصرح بالكفارة مثل الذى جامع فينحصر الدليل بالموثق الذى قد عرفت
عدم صراحته فى الاستمناء وان جامعه فى بعض الاحوال ولكنه معارض بما سمعته من الصحيحين الذى قد يجامع الاستمناء ايضا فى بعض الاحوال ولا ريب فى رجحانهما
عليه ومن هنا حمل على الندب وبه يعلم ما فى كلام الشهيد من دعوى عدم معارض للموثق وبعد التسليم لتكافؤ فالاصل عدم القضاء به من غير فرق بين الاستمناء
بيده وبغيره اذ قد عرفت انه لا دليل على التقييد الواقع من غير واحد والله العالم ولو جامع امته محلا عالما بانه لا ينبغى له ذلك عامدا مختارا وهى محرمة باذنه
تحملها الكفارة بدنة او بقرة او شاة يخير بينها مع قدرته عليها وان كان معسرا لم يقدر الا على الشاة فشاة او صيام ثلاثة ايام بلا خلاف اجده فيه بل
نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه ان كان لم نجد الا عن الفاضل ويحيى بن سعيد بل عن ير عليه بدنة فان لم يقدر فشاة او صيام ثلثة
ايام وعن ط وير كان عليه كفارة يتحملها عنها فان لم يقدر على بدنة كان عليه شاة او صيام ثلاثة ايام وعلى كل حال فالاصل فيه موثق اسحق بن عمار او صحيحه

قلت لابى الحسن ع اخبرنى عن رجل محل وقع على امة له محرمة قال موسرا او معسرا قلت اجبنى عنهما قال هو امرها او لم يامرها او احرمت من قبل نفسها قلت اجبنى عنهما قال
ان كان موسرا وكان عالما انه لا ينبغى له وكان هو الذى امرها بالاحرام كان عليه بدنة وان شاء بقرة وان شاء شاة وان لم يكن امرها بالاحرام فلا شئ عليه موسرا
او كان معسرا وان كان امرها وهو معسر فعليه دم شاة او صيام وعن البرقى روايته فى المحاسن بسنده عن ضريس الحذاء وفى اخره او صيام او صدقة والظاهر ان المراد
بالعسر المولى الموجب للشاة والصيام صيام ثلثة ايام التى هى المعروف فى بدل الشاة مع احتمال الاكتفاء باليوم الواحد وعلى كل حال فلا محيص عن العمل بالموثق المزبور بعد
اعتباره فى نفسه بل قيل وانجباره بفتوى الاصحاب واما ما سمعته من الشيخ وابن ادريس فلم اجد لهما دليلا عليه فضلا عن ان يكون معارضا نعم فى كشف اللثام كانهما
حملا الخبر على الاكراه للاصل مع ضعفه ومعارضته بصحيح ضريس سأل الصادق ع عن رجل امر جاريته ان تحرم من الوقت فاحرمت ولم يكن هو احرم فغشيها بعد ما احرمت
قال يامرها فتغتسل ثم تحرم ولا شئ عليه هو كما ترى مع انه حمله فى المحكى من كتابى الاخبار على انها لم تكن لبت كما ان المراد من خبر وهب بن عبد ربه عن ابى عبد الله ع فى
رجل كانت معه ام ولد له فاحرمت قبل سيدها له ان ينقض احرامها ويطاها قبل ان تحرم قال نعم صورة عدم الاذن لها فانه حينئذ يكون لغوا لا اثر له ثم ان ظاهر الموثق
المزبور وما صرح به غير واحد من عدم الفرق بين المطاوعة والمكرهة لكن ذكر الفاضل ومن تبعه ان عليها مع المطاوعة الاثم والحج من قابل وعلى المولى انه نهاها فان كان
قبل المشعر والصوم ستين يوما او ثمانية عشر يوما عوض البدنة ان قلنا بالبدل لهذه البدنة اجزءها عنها وان لم نقل بالبدل توقفت العتق والمكنة وتوقف فيه
غير واحد من متاخرى المتاخرين ومنه يمكن ان يكون ذلك لاطلاق النصوص السابقة خصوصا بعد ما ذكروه هناك من عموم الاهل والمراة للامة وان كان فيه
ما عرفت من انه لا ينافيه اطلاق هذا الموثق لانه بالنسبة الى المولى خاصة دون حكم الامة فهو مجمل فيه لا تعرض فيه لشئ منه ولم يقيد الفتوى والرواية الجماع بوقت
يشمل ما اذا فات احرامها الا ان يحرم الجماع بالنسبة اليه اما بالنسبة اليها فيختلف الحكم كالسابق فان كان قبل الوقوف بالمشعر فسد حجها مع المطاوعة والعلم قلت لكن
الانصاف مضافا الى كون مورد تلك النصوص الحر يمكن ان الموثق المزبور ظاهر فى كون الكفارة على المولى باعتبار احرامها والا فهو محل لا كفارة عليه ففى الحقيقة ذلك
كفارة عنها ولا شئ عليها من غير فرق بين المطاوعة والمكرهة ولا استبعاد بعد الاصل وظهور الموثق فى عدم الفساد الموجب لاعادة الحج الا ان الاحتياط لا ينبغى
تركه خصوصا بعد امكان دعوى انسياق الموثق المزبور الى ما هو الغالب من علم الجارية بتقديم الطاعة مولاها على كل شئ فى غير عالمة بالحال فلا يترتب عليها شئ
والله العالم ولو كان المحرم باذنه عبدا فالظ عدم الحاقه بالامة فى الحكم لاصالة البراءة من الكفارة والاشتراك فى المملوكية وكونه المحش لا يقتضيا بترتبها بعد
القياس وان حكى عن بعض المتاخرين اختياره ولكنه احوط ثم ان المنساق من النص والفتوى حرمة وطى الامة المحرمة باذنه عليه بل قوله فى الموثق وكان عالما انه لا ينبغى
له كالصريح فى ذلك ولولاه لامكن القول بعدم الحرمة عليه وان وجب على الامة الامتناع فان اكرهها فالاثم على احد منهما نحو ما قيل فى الزوج الذى حكم الافطار مع الزوجة
التى مكنها الصيام اللهم الا ان يستفاد الحرمة عليه ايضا من فحوى المقام كما جزم به بعض مشايخنا وان كان انطباقه على القواعد لا يخلو من اشكال ثم انه قد يستفاد من
فحوى المقام حكم وجوب الكفارة ايضا لو جامع المحل زوجته المحرمة مكرها لها او مطاوعة نحو ما سمعته من الكلام فى الامة بل قد يستفاد حكم العكس ايضا وهو ما لو
كان الرجل محرما والامة او المراة محلة فاكرهها على المواقعة او طاوعته وان كان ذلك كله لا يخلو من نظر والله العالم ولو جامع المحرم قبل طواف الزيارة لزمه بدنة
كما عرفته سابقا فمن جامع بعد الوقوف بالمشعر قبل طواف النساء اذ هو شامل للفرض وانما اعاده للتنبيه على حكم الابدال فقال فان عجز فبقرة او شاة كما فى فع وعد
ومحكى يب وعن المهذب ود والتلخيص فان عجز فبقرة فان عجز فشاة وعن يه وط وئر وير وكره وهى فعليه جزور فان عجز فبقرة فان عجز فشاة ولكن لا خلاف بين
الجميع فى صحة الحج وقد عرفت ان المراد من قول ابى جعفر ع فى خبر حمران فقد افسد حجه النقص كما انك قد سمعت اتحاد المراد من الجزور والبدنة كما عن هى وكره وسمعت ايضا
سابقا ما يدل على وجوب البدنة او الجزور مضافا الى حسن ابن عمار سأل الصادق ع عن متمتع وقع على اهله ولم يزر قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون قد ثلم
حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا شئ عليه وهو نص فى السقوط عن الجاهل ومثله الناسى ان لم يكن اولى منه بالعذر كما لو قيل بالعفو عنهما كما عرفت قبل
الوقوف فضلا عما بعده انما الكلام فى البدل عنها فالنص الجزور ولم اجد ما يدل عليه من النصوص كما اعترف به غير واحد لا على جهة التخيير المذكور فى المتن ولا
الترتيب المذكور فى غيره بل الظاهر خبر ابى بصير يدل على عدم البدل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امرأته وهو محرم قال عليه جزور كوماء فقال لا يقدر
قال ينبغى لاصحابه ان يجمعوا له ولا يفسدوا حجه وصحيح العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امرأته حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما الا ان فيه
على ان حمله اما بل مقتضاه الاجزاء بمطلق الدم او خصوص الشاة بناء على انها المفهوم منه عند الاطلاق من اول الامر وهو مخالف للاجماع ولغيره من النصوص على ان المتجه
حمل مطلق الدم فيه على البدنة لقاعدة التقييد اولى من حمله بعدم الدلالة خبر ابى خالد القماط سئله عمن وقع على اهله يوم النحر قبل ان يزور فقال ان كان وقع عليها بشهوة
فعليه بدنة وان كان غير ذلك فبقرة قال قلت او شاة قال او شاة اذ هو كما ترى مشتمل على تفصيل لم يعرف قائل به ومخالف للنصوص المعمول عليها بين الاصحاب فهو من
الشواذ المطروحة وخبر داود بن فرقد عن ابى عبد الله ع فى رجل يكون عليه بدنة واجبة فى فداء قال اذا لم يجد بدنة فسبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر
يوما انما هو فى فداء الصيد لا مطلق الكفارة بل وكذا لا دلالة فى خبر خالد بياع القلانس سألت ابا عبد الله ع عن رجل اتى اهله وعليه طواف النساء قال
عليه بدنة ثم جاء اخر فسأله عنها فقال عليه بقرة ثم جاء اخر وسأله عنها فقال عليه شاة فقلت بعد ان قاموا اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال
انت موسر عليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة اذ هو بعد الاغماض عن السند بالجهالة وعدم انطباقه على القول بالتخيير بين الشاة والبقرة
واثباته البقرة على الوسط الذى هو اعم من العجز عن البدنة وايجاب الشاة على الفقير الذى هو اعم من العجز عن البقرة فيمن طاف طواف الزيارة وعليه طواف
النساء وهذا غير مفروض المسئلة الذى هو من كان عليه طواف الزيارة والحاق احدهما بالاخر من غير موجب قياس فاسد اللهم الا ان يدفع ذلك كله بعدم
الخلاف بل الاتفاق ظاهرا على ثبوت البدل حال العجز واصالة الشغل يقتضى تعين الترتيب ويؤيد ذلك كله فى الجملة بصحيح على بن جعفر عن اخيه ع فى تفسير
قوله تعالى فلا رفث قال الرفث الجماع الى ان قال فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة بل وبما تقدم من تحمل المحل كفارة الامة المحرمة باذنه ودونها

ثم لا فرق في وجوب الكفارة بين من لم يطف شيئا من الاشواط او طاف اقل من النصف او اكثر لعموم الاخبار والفتاوى لصدق انه قبل الطواف وانه لم يزر
فانه بمعنى انه لم يطف وخصوص قول الصادق عليه السلام لعبيد بن زرارة فان كان طاف بالبيت طواف النساء فطاف اربعة اشواط فغمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشي
اهله افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يرجع فيطوف اسبوعا ولعل المراد بافساد الحج ثلمه ونقصه لعدم تامل بفساده شرعا بذلك اذ الحج بمعنى الطواف تسمية للجزء
باسم الكل او رجوعا الى اللغة وبطواف الاسبوع الاستيناف كما عن ير وط والمهذب و ئر وجوبا او استحبابا او الاكمال وقد تقدم الكلام في قطع الطواف عمدا
لا لحاجة وزيادة هذا الجماع في اثنائه والله العالم بقي الكلام في ان البدنة الواجبة للافساد والجماع قبل المشعر هل لها بدل لظاهر الاقتصار عليها ممن عرفت بل والنصوص عدمه
بل عن ابن حمزة وسلار عدمه وانه لا بدل لها الا في صيد النعامة وانما عليه الاستغفار والعزم عليها اذا امكن ويؤيده مضافا الى الاصل ما سمعته من خبر ابي بصير لكن يحكى
عن ف من وجب عليه دم في مسائل الحج فلم يجد فعليه بقرة فان لم يجد فسبع شياه على الترتيب فان لم يجد فقيمة البدنة دراهم او ثمنها طعاما يتصدق به فان لم يجد صام عن
كل مد يوما ونص الشافعي على مثل ما قلناه وفي مختلفه من قال هو مخير دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وطريقة الاحتياط وعن الفاضل في كره الفتوى بذلك بل استدل
بينها وفي مكة هي على الترتيب بان الصحابة رضي الله عنهم قضوا بالبدنة في الافساد مطلقين والبقرة دونها حسا وشرعا ونحوها فلا تقوم مقامها ولذا ورد في الرواح الى الجمعة ان من راح
في الساعة الاولى فكانما قرب بدنة ومن راح في الثانية فكانما قرب بقرة وقد سمعت في بحث بعدان ذكر خبر ابي حمزة من قوله وفي رواية اخرى فان
لم يقدر على بدنة فاطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثمانية عشر يوما ونحوه في ئر لكن لا اجد العامل بها مضافا الى ارسالها وعن ئر
من وجب عليه بدنة في نذر او كفارة ولم يجد فان كان عليه سبع شياه وعن الفقيه والمقنع اذا وجب على الرجل بدنة في كفارة ولم يجدها فعليه سبع شياه
فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله قيل وبذلك خبر داود الرقي في الفداء ولكن قد عرفت ان ظاهرهم فداء الصيد عن الفاضل انه المملوك اذا وجب بدنة
فيجزع عنها او مهادون الغنم على البر الى اخر ما مر في النعامة ولا يخفى عليك ما في الجميع من عدم الدليل الا ما سمعته من اجماع ف وما ارسله من الاخبار ولا ريب في
ان الاحوط العمل به وان كان في تعينه نظر مما عرفته مما ذكرناه والله العالم واذا طاف المحرم من طواف النساء خمسة اشواط ثم واقع ولو عالما عامدا لم تلزمه الكفارة وبنى
على طوافه بلا خلاف اجده فيه الا ما يحكى عن الحلي من وجوبها عليه قبل تمامه ولو شوطا لعموم الاخبار بانه اذا لم يطف طواف النساء فعليه بدنة قال ولان الاجماع
حاصل على ان من جامع قبل طواف النساء وجب عليه الكفارة وهو متحقق في الفرض وقواه في كشف اللثام ولكن فيه مضافا الى الاغضاء عما في سنده كثير من تلك
النصوص انما امر في الجماع قبل الشروع فيه لا ما يشمل الفرض ويخصصه خبر حمران بن اعين عن ابي جعفر ع سالته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه
خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنقض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان بقي عليه من طوافه
ويستغفر الله ربه ولا يعود وان كان طاف طواف النساء وطاف منه ثلاثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف اسبوعا والمناقشة
في سنده يدفعها الانجبار بما عرفت على انه من الحسن بل في سنده من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنع الدلالة بانه لا ينفي الكفارة لا عمية عدم الذكر
من ذلك يدفعها انه في مقام البيان وقت الحاجة على ان ذكر وجوبها بالجماع بعد الثلاثة في مقابل الخمسة كالصريح في نفيها ومن هنا لم نعرف المناقشة في دلالة الخبر
المزبور ونحو ذلك يجري في معقد ما حكاه من الاجماع وان زاد منه لحصل فهو واضح المنع كل ذلك مضافا الى ما تسمعه من عدمها في مجاوزة النصف فظهر ان القول
المزبور مع كونه شاذا واضح الضعف وقيل والقائل الشيخ واتباعه يكفي في ذلك اي سقوط الكفارة مجاوزة النصف واختاره الفاضل في الخ لمفهوم الشرط في الخبر
المزبور المقتصر في الخروج عنه للاجماع على ما اذا لم يتجاوز النصف ولا يعارضه نفيها عن الخمسة في الصدر بعد ان كان ذلك من كلام الراوي المعتضد بقول
الصادق ع لابي بصير اذا زاد على النصف وخرج ناسيا امر ان يطوف عنه وله ان يقرب النساء اذا زاد على النصف اذ لا معنى للكفارة على الفعل المرخص فيه ولما
سلف من ان مجاوزة النصف كالاتمام في الصحة ولكن مع ذلك كله فالمص والاول يرد في مشعرا باختياره كالفاضل في عد وهي يردد والتبصرة والتلخيص لكن فيه ان
الرواية المزبورة تدل على نفي الكفارة عمن طاف خمسة لان ذلك مخصوص به فلا ينافي سقوطها عمن تجاوز النصف مع ذلك لما عرفت ولعله الاقوى والله
العالم واذا عقد المحرم لمحرم على امراة ودخل المحرم فعلى كل واحد منهما كفارة بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع بل عن ابن زهرة
دعواه عليه صريحا وهو الحجة مضافا الى خبر الموثق الاتي بل اطلاق المتن وغيره بل قيل الاكثر يقتضي تساوي علمهما بالاحرام والحرمة والجهل في وجوب الكفارة ولو
كان دخول المعقود له بعد الاحلال ولكن عن بعض القيود اشتراط علمهما بهما وفي كشف اللثام ولعله الوجه وهو كذلك خصوصا مع خبر الموثق الاتي لولا
الاطلاق معقد الاجماع المعتضد بما عرفت وبالاحتياط والمراد بالكفارة البدنة كما يشير اليه الموثق الاتي وصرح به غير واحد بعدم الكفارة ايضا اذا لم يدخل
للاصل السالم عن المعارض الاثم اعم من وجوب الكفارة كما هو واضح وكذا الكلام لو كان العاقد محلا على رواية سماعة الموثقة بل والصحيحة عن ابي عبد الله ع لا
ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرما وهو يعلم انه لا يحل له قلت فان فعل فدخل بها المحرم قال ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى المراة ان كانت
محرمة بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجت فعليها بدنة وظاهر المتن وغيره التوقف
فيه في الجملة بل في محكي [illegible] وفي [illegible] قول وعن [illegible] هذه الرواية [illegible] عن الايضاح الاصح خلافه للاصل ولانه مباح بالنسبة اليه وحمل الرواية على
الاستحباب وفيه ان الرواية من قسم الموثق والصحيح وكل منهما حجة سيما مع الاعتضاد هنا بالشهرة المحكية من غير واحد بل في التنقيح نسبته الى عمل الاصحاب مشعرا
بالاجماع عليه فلا بد من العمل به [illegible] ظاهره لزوم البدنة للمراة المحرمة والمحلة اذا كانت عالمة باحرام الزوج بل عن الشيخ وجماعة منهم الكركي العمل به خلافا للشهيد
في [illegible] بالعقد وهو في غير محله بعد العمل به في الحكم الاول ولو كان الثلاثة محرمين وجب على الجميع ولو كانت المراة والعاقد محرمين والزوج محلا
وجبت الكفارة على المراة مع الدخول والعلم بسبب الدخول لا بسبب العقد في وجوبها على العاقد نظرا الى قوة العكس للاصل وفي ذلك والضابط ان
الزوجين لا يجب عليهما الا مع احرامهما والدخول والعلم والعاقد لا يجب عليه شيء الا مع احرام الزوج ودخوله ففيه ما مر ولا يخ من نظر وهل يلحق بالحلة

المزوجة محرما عالما بذلك المحل المزوج محرمة عالما بذلك وجهان لا يخ اولهما من قوة هذا كله في حكم الكفارة واما وجوب الاتمام والقضاء فهو مختص بالجماع
على ما صرح به الكركي في حاشيته وفي الحدائق هو مبني على ما هو المشهور من الحاق الزنا في هذا الحكم بالزوجة كما تقدمت الاشارة اليه وفيه امكان الفرق بشبهة
العقد كما انه يمكن دعوى ظهور النص ولو من حيث الاقتصار على الكفارة في مقام البيان في عدم القضاء بناء على اختصاصه بجماع الاهل وانه لا يلحق به الزنا
ولا اللواط وان كان اغلظ والله العالم ومن جامع في احرام العمرة قبل السعي فسدت عمرته وعليه بدنة وقضاؤها كما صرح بذلك غير واحد بل في ك هذا مذهب
الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا بل عن ظ عباراته هي انه موضع وفاق وما عن ابن ابي عقيل من انه اذا جامع الرجل في عمرته بعد ان طاف لها وسعى قبل ان يقصر فعليه بدنة
وعمرته تامة فاما اذا جامع قبل ان يطوف لها ويسعى فلم احفظ عن الائمة عليهم السلام شيئا اعرفكم به فوقفت عند ذلك ورددت الامر اليهم ليس خلافا بل
يمكن تحصيل الاجماع عليه في العمرة المفردة التي حكي التصريح بها عن ير وط والمهذب و ئر والجامع فضلا عن اطلاق غيرها مضافا الى المعتبرة ففي صحيح بريد
العجلي سالت ابا عبد الله ع عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي اهله قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم الى الشهر الاخر فيخرج
الى بعض المواقيت فيحرم بعمرة مفردة وحسن مسمع او صحيحه عنه ايضا في الرجل يعتمر عمرة مفردة ثم يطوف بالبيت طواف الفريضة ثم يغشى اهله قبل ان يسعى بين
الصفا والمروة قال قد افسد عمرته وعليه بدنة وعليه ان يقيم بمكة محلا حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه ثم يخرج الى الوقت الذي وقته رسول الله ص لاهله فيحرم منه ويعتمر
وخبر احمد بن ابي علي عن ابي جعفر ع في رجل اعتمر عمرة مفردة ووطئ اهله وهو محرم قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم
شهرا اخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم منه ثم يعتمر نعم لم اعثر على نص في المتمتع بها كما اعترف به غير واحد لعله لذا قال في عد ولو جامع في احرام العمرة المفردة او
المتمتع بها على اشكال قبل السعي عامدا عالما بالتحريم بطلت عمرته ووجب اكمالها وقضاؤها ولكن في ك ان ظ الاكثر وصريح البعض عدم الفرق بينهما لو ما اشعر به صحيح
معوية بن عمار سالت ابا عبد الله ع عن رجل متمتع وقع على امراته ولم يقصر قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا شيء
عليه فان الخوف من تطرق الفساد الى الحج بالوقاع بعد السعي وقبل التقصير انما يقتضي تحقق الفساد بوقوع ذلك قبل السعي وفيه اولا انا لم نعرف الملازمة لغير الهم بل قد يظهر
من قوله والافضل الخ ارادة المفردة نعم عن ابي الصلاح التصريح بفساد المتعة بالجماع قبل طوافها وسعيها وان عليه بدنة وثانيا ما قيل من ان الوقاع بعد السعي قبل
التقصير لا يوجب الفساد بل البدنة خاصة بمقتضى الصحيح وغيرها فكيف يثلم به الحج والفتوى لو تمسك بها انما تكون حجة لو قلنا بحجية اصلها والا فلا كما هنا وكذا
ان ادعي اطلاقها فانها اذا لم يسع لان المتبادر منها الوقاع بعد السعي قبل التقصير وان كان لا يخ من مناقشة فان المراد الاشعار بالفساد من حيث الخوف في هذا الحال
اما قبل هذا الحال فالفساد محقق نعم هو ليس بحجة لانه لا يعتد به وعلى كل حال فقد قيل ان وجه الاشكال الذي سمعته من الفاضل من انتفاء الاركان وحرمة
قبل ادائها واما الخلاف باستتباع الحج وجوب طواف النساء وعدمه من الاصل والخروج عن النصوص ولزوم احد امرين اذا لم يسع الوقت انشاء عمرة اخرى قبل
الحج اما تاخير الحج الى قابل والاتيان به مع فساد عمرته وهو يستلزم اما فساده مع الاتيان بجميع افعاله والتجنب فيه عن المفسد او انتقاله الى الافراد واذا انتقل
الى الافراد سقط الهدي وانقلبت العمرة مفردة فيجب لها طواف النساء وفي جميع ذلك اشكال وفيه انه لا مانع من التزام انقلاب الحج الى الافراد مع عدم سعة
الوقت ان انقلبت العمرة الى الافراد نحو ما في الحائض في الوقت عنها ابتداء كما لا مانع من الالتزام عمرة مستانفة مع سعة الوقت ولعله لذا حكي عن ثاني المحققين
وفخر الاسلام حاكيا له عن والده انه لا اشكال في فساد العمرة وانما الاشكال في فساد الحج بفسادها من ارتباطه بها ومن انفراده باحرام اخر والاصل صحته و
البراءة من القضاء ثم رجح الفخر الفساد يعني ان لم يسع الوقت انشاء عمرة اخرى قبل وهو ظاهر الحلبيين لقولهما بفساد المتعة بالجماع فيه قبل الطواف والسعي هذا وفي
الرياض [illegible] كان عدم اشكالهم في الفساد لعموم الخلاف فيه الا ان النصوص مختصة بالمفردة كما عرفت وحكم المتمتع قوي هو كما ترى فحص ثم انه لا يخفى عليك
ضعف وجه الاشكال على هذا التقدير [illegible] عدم تعقل صحة حج التمتع مع فساد عمرته اللهم الا ان يراد بالفساد النقص وعدم الكمال نحو ما سمعته سابقا
في الحج وفي ك ولو كانت عمرة التمتع ففي وجوب اكمال الحج ايضا ثم قضائهما والافتراق كما مر قولان اجودهما الوجوب وحكاه في ك عنه مع التعليل له
بما بينهما من الارتباط ثم قال وهو ضعيف لان الارتباط انما ثبت بين الصحيح منهما لا الفاسد قلت لعل وجهه اطلاق تلك النصوص ان الجماع قبل الوقوف
بالمشعر مقتض لوجوب الاكمال والقضاء من قابل مع التكفير وهو شامل لحج التمتع الذي خلت عمرته منه على جهة صارت منه كبعض افعاله وان كان الانصاف
عدم انسياق ذلك من النصوص السابقة خصوصا مع كون المنصرف منها نفس الحج اللهم الا ان يقال انه لو فرض حصول الجماع في حج التمتع بعد تمام عمرته قبل الوقوف بالمشعر
وجب عليه قضاء حج التمتع في القابل وكيف كان فلم نجد دليلا معتدا به في المسالة ومقتضى الاصول عدم الفساد في عمرة التمتع بالجماع فيها بعد ما عرفت من
اختصاص تلك النصوص في المفردة ودعوى التنقيح بعد عدم اجماع ونحوه غير مسموعة ومع التسليم يتجه اختصاصها بالفساد فينشئ عمرة اخرى غيرها مع سعة
الوقت والا انقلب الحج الى الافراد ولكن الاحتياط مع ذلك لا ينبغي تركه هذا كله في الجماع قبل السعي اما اذا كان بعده فلا فساد في عمرة التمتع قطعا للصحيح معوية
ابن عمار السابق وغيره نعم في عد وحكي عن ير وط والمهذب و ئر والجامع وجب عليه بدنة للموسر وبقرة للمتوسط وشاة للمعسر ولعله لتنزيل الصحيح المزبور
وصحيح الحلبي سال الصادق ع عن متمتع طاف بالبيت وبين الصفا والمروة وقبل امراته قبل ان يقصر من راسه قال عليه دم يهريقه وان كان الجماع فعليه جزور او بقرة
ونحوه صحيح عمران الحلبي عنه وحسن ابن مسكان عنه ايضا سالته عن ذلك فقال عليه دم شاة على مراتب العسر واليسر جمعا واحتياطا بل قد يرشد اليه التنصيص عليهم
فيمن امنى بالنظر الى غير اهله ونحوه في الجماع قبل طواف النساء وعن الحسن ايجاب البدنة لا غير لصحيح معوية واحتمال ادنى الاولين ان يكون من كلام الراوي وعن
سلار وجوب بقرة لا غير وقيل التخيير بينها وبين الجزور وهي الواجبة والجزور افضل وعن الصدوق في المقنع الاقتصار على الفتوى بمضمون صحيح التخيير ولعل الا
لا يخ من قوة ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولولا مخافة خرق الاجماع كان القول بالتخيير مرتبة في الفضل والله العالم وكيف كان فقد جزم ثاني الشهيدين وغيره
بمساواة العمرة المفردة لها في عدم الفساد بذلك ايضا بل لعله ظاهر المص وغيره ممن قيد الفساد بما اذا كان قبل السعي لكن قد يقال هو محتاج الى دليل ومنه يكفي

اصل النحو بعد ان كان دليل الفساد منحصرا فيما سمعته من النصوص المفروغ منها قبل السعي مضافا الى ما سمعته من ابن ابي عقيل مما يظهر منه ان ذلك محفوظ له عن الائمة
عليهم السلم ولذا لم يتوقف فيه هنا ونحوه كغير واحد انه ليس في كلام الاكثر تعرض لوجوب اتمام العمرة الفاسدة ولا وجوب المغربي ولكن قطع الفاضل والشهيدان بل
وغيرهم به مستندهم غير واضح لخلو الاخبار عنه بل ربما اشعرت بالعدم للتصريح فيها بالفساد وعدم التعرض فيها للامرين بالكلية مع كون المقام مقام حاجة وربما ا
لم يات لا يجوز انشاء احرام اخر قبل اكمال الاول كما مر وفيه نظر لقوة اختصاص ذلك بالاحرام الصحيح دون الفاسد قلت يمكن ان يكون دليله استصحاب بقاء حكم الاحرام
ولامر باتمام الحج والعمرة بناء على ان المراد ما يشمل اتمام الفاسد منهما على معنى وجوب تمامها بعد الشروع فيها وان فسدا في الاثناء لان المحلل من الاحرام لا يكون
الا بتمام الافعال كل ذلك مضافا الى قوة احتمال كون المراد في النصوص المزبورة الاشارة الى ما ورد في الحج بل لعل الامر بالانتظار الى الشهر الاخر للعمرة قرينة على
مراعات تلك العمرة حتى لا يكون قران بينهما بل قد يشعر ذلك بان الاولى هي الفرض والثانية عقوبة نحو ما سمعته في الحج وح فاطلاق اسم الفساد على ضرب من
التجوز لا الفساد بالمعنى المخرج والله العالم وكيف كان ففي المتن وغيره ان الافضل ان يكون قضاء العمرة في الشهر الداخل حال الامر به في النصوص السابقة عليه ولكن
فيه انه لا داعي له فالاولى والاحوط تعيين ايقاع القضاء في الشهر الداخل هنا وان قلنا بجواز توالي العمرتين او الاكتفاء بالفرق بينهما بعشرة ايام في غير هذه الصورة
والله العالم ولو نظر الى غير اهله فامنى كان عليه بدنة ان كان موسرا وان كان متوسطا فبقرة وان كان معسرا فشاة كما في يه وط وئر والجامع والمهذب
والنافع وغيرها على ما حكي عن بعضها بل هو خيرة الاكثر كما اعترف به غير واحد بل هو المشهور لموثق ابي بصير قلت لابي عبد الله ع رجل محرم نظر الى ساق امرأة فامنى قال
ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان متوسطا فعليه بقرة وان كان فقيرا فعليه شاة ثم قال ع اما اني لم اجعل عليه لانه امنى انما جعلته عليه لانه نظر الى ما لا يحل
له وعن المفيد وسلار وابن زهرة انه ان عجز عن الشاة صام ثلثة ايام ولم نجد له ما يدل عليه بالخصوص ولعله لنحو ما سمعته في كفارة الصيد ولو بعد العجز
عن اطعام عشرة مساكين الا انها كما ترى لا يوثق بمثلها في الحكم الشرعي لكن في الرياض الحكم به معللا له بانه اصل عام وفيه بحث خصوصا بعد ظهور النص هنا
والفتوى في ان الغاية الشاة لا غيرها كما هو واضح واما ما عن ابن حمزة من ترك الشاة اصلا فهو في غير محله بعد ما سمعته من النص والفتوى بالتحقيق وح ما
عليه المعظم للموثق المزبور والمناقشة في سنده بعد ان كان من قسم الموثق وحجيته بما عرفت واضحة الفساد كالمناقشة فيه بمعارضته بصحيح زرارة سألت ابا
جعفر ع عن رجل محرم نظر الى غير اهله فانزل قال عليه جزور او بقرة فان لم يجد فشاة كما عن المقنع الفتوى به وتبعه بعض متاخري المتاخرين اذ هي كما ترى
ضرورة قصوره بعد شذوذ العمل به عن معارضة الاول المعتضد بما سمعت على انه يمكن تنزيله على الاول بحمل او فيه على التخيير الجامع للترتيب بل لعل
قاعدة الاطلاق والتقييد تقضي بذلك كل ذلك مع صراحة الموثق واحتمال الصحيح وكذا الكلام فيما ذكره بعض الناس من قوة احتمال الاكتفاء بشاة مطلقا لحسن
معوية بن عمار في محرم نظر الى غير اهله فانزل قال عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتق الله تعالى ولا يعد وليس عليه شيء اذ هو ايضا قابل
للتنزيل على الموثق سواء اريد من الدم فيه ما يشمل الثلثة او خصوص الشاة بل هو مقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد ثم ان الظاهر الرجوع في المفاهيم
الثلاثة الى العرف كما في نظائرها وقيل ينزل على ذلك على الترتيب فيجب البدنة على القادر عليها فان عجز عنها فالشاة بل عن الفاضل والشهيد القطع به
الا ان الموثق ظاهر في الاول ثم هو ظاهر في ان الكفارة للنظر لا للامناء كما سمعته في الحسن المصرح فيه ايضا بعدم الكفارة مع عدم الانزال به يصرف هنا ظ
التعليل في الموثق ثم ان ظاهر المتن وغيره بل صريحه في الفتوى عدم الفرق في الحكم المزبور بين ما لو قصد الامناء او لا وبين النظر بشهوة او لا ومعتادا للامناء وعدمه لكن في
منذ كلامه ان لم يكن معتادا الامناء عند النظر او قصد الامناء به والا كان حكمه حكم مستدعي المني وفيه مع انه مناف لاطلاق النص والفتوى هنا ما عرفته سابقا
من عدم دليل على الاستمناء الا ما سمعته لا يصلح معارضا للمقام والله العالم ولو نظر الى امرأته لم يكن عليه شيء ولو امنى بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد
الى قطع الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه بل عن المنتهى دعواه صريحا بل لعله كك وهو الحجة بعد الاصل وصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن محرم نظر الى
امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن يغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شيء عليه وان حملها او مسها بشهوة
فامنى او امذى فعليه دم وقال في المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة وغيره كعموم التعليل في خبر ابي بصير السابق ونحوه نعم لو كان قد
نظر اليها بشهوة فامنى كان عليه بدنة كما صرح به غير واحد بل في ك وغيرها نسبته الى قطع الاصحاب ايضا بل عن المنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بعد حسن مسمع ابي
عن الصادق ع ومن نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور المعتضد بما سمعت بناء على اتحاد المراد بالجزور والبدنة كما هو مقتضى الجمع بينه وبين ذيل الصحيح الاول
الذي هو دليل آخر على المطلوب ايضا خلافا للمحكي عن المفيد والمرتضى من اطلاق نفي الكفارة ولعله للاصل المقطوع بما عرفت واطلاق الصحيح المزبور وعموم المقيد
او المخصص به ايضا خصوصا بعد الالتفات الى ما قيل من ان قوله فيه بشهوة ان خص بالانزال نافى الصدر والقبل منافيا كليا قليلا جعل النظر ايضا فيمكن الجمع بينهما
اما بحمل الذيل على الاستحباب او تقييد الصدر بالنظر بغير شهوة وهو الوجه لرجحان التخصيص على المجاز وان وافق الاصل وان كان لا يخ من نظر ولكن عليه
فربما يؤيده الموثق اسحق بن عمار عن الصادق ع في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء القاصر عن معارضة الاول من وجوه ولذا حمله الشيخ في التهذيب
على السهو هذا وفي ك ينبغي تقييد عبارة المتن بعدم اعتياده الامناء عند النظر او قصده والا وجبت الكفارة كما لو نظر بشهوة فامنى ونفى عنه
الباس بعضهم بالنسبة الى الاول بل قال انه لا ينفك نظره عن الشهوة وهو جيد على كل حال واما عن الحلبي من ان في النظر بشهوة والاصغاء الى حديثها او
حملها او ضمها الاثم فان امنى فعليه شاة كما ترى في كشف اللثام وكانه حمل الدم في حسن ابن عمار على الشاة كما هو المعروف والبدنة على الفضل فان النظر دون
المس ومنه ما لو نظر على حسن ابن عمار مشتمل على الدم في النظر ولذا اعترف بعجزه بعدما لا دليل له وعلى تقديره فهو قاصر عن معارضة ما عرفت من وجوه كما
هو واضح ولو مسها اي امرأته بغير شهوة لم يكن عليه شيء وان امنى ان لم يكن معتاد الامناء ولا قصده بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم نصا وفتوى
ففي حسن الحلبي عن ابي عبد الله ع سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال نعم يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها ومحملها قلت افيمسها وهي محرمة

فالبقرة فان عجز عنها

ذيله شاة عليها

قال نعم

قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فان قبل قال هذا اشد ينحر بدنة وخبر محمد بن مسلم سألت ابا عبد الله ع عن رجل حمل امرأته وهو محرم
فامنى او امذى قال ان كان حملها او مسها بشهوة فامنى او لم يمن او لم يمذ فعليه دم يهريقه وعن الفقيه فعليه دم شاة يهريقه فان حملها او مسها بغير شهوة فامنى
او لم يمن فليس عليه شيء وفي صحيح مسمع من مس امرأته او لازمها من غير شهوة فلا شيء عليه وقد سمعته في صحيح ابن عمار ونحوه ومن هذه النصوص يعلم الوجه فيما ذكره
المص وغيره بل الاكثر بل المشهور من انه لو مسها بشهوة كان عليه شاة ولو لم يمن ولاطلاق الدم في بعض النصوص جعل ابن حمزة فيما حكي عنه الفرض من ضم ما فيه
الدم المطلق الى ما جعله فيما لم ينه بدنة او بقرة او شاة او على وجه ولكن فيه مضافا الى انسياق الشاة من الدم انه قد صرح بها في خبر ابن مسلم على ما عن
الفقيه المعتضد بفتوى الاصحاب ومنه يعلم ما في المحكي عن ابن ادريس من تخصيص الشاة بما اذا لم يمن والا فالبدنة مع الامناء وان استدل له بان النص من
النظر الذي فيه بدنة فيحمل اطلاق الدم فيما سمعته على ما اذا لم يمن كما هو الغالب في المس لو بشهوة مضافا الى ما في ذيل صحيح ابن عمار السابق من البدنة من نظر
الى امرأته وينزلها حتى ينزل والى ضعف الخبر المزبور فلا يعارض الصحيح المزبور وفيه ولا انسياق الشاة من الدم بل في خبر ابن مسلم على ما في الفقيه فعليه دم
شاة وثانيا ما عرفت من انجبار الخبر بفتوى الاصحاب شهرة كادت تبلغ الاجماع فيرجح على الصحيح بل يحمل مع ان في العمل بالخبر ايضا بالاطلاق تخصيصا بل عموم
احدهما الناشئ من ترك الاستفصال على حال ثالثها فيطرح الصحيح او يحمل على الاستحباب او الاستمناء وهو الوجه وربما يشعر به قوله فيه ينزلها حتى ينزل الظاهر بل الصحيح
المزبور اعتبار النظر والنزول بشهوة حتى ينزل لا النزول خاصة وح فالبدنة للنظر وبدعوى احتمال المس من النظر لا تنافيه بعد ملاحظة من حرمة القياس
وبالجملة فالعمل على ما الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم ولو قبل امرأته بغير شهوة كان عليه شاة ولو كان بشهوة كان عليه جزور كما في يه وط وعد
ودبر وس وغيرها على ما حكي عن بعضها بل نسبه بعضهم الى الاكثر لما سمعته سابقا من قول الصادق ع في حسن الحلبي نحر بدنة الذي هو مقتضى سيما في كون التقبيل
بشهوة مما لا تعقل انصراف التقبيل الى ذلك ولو بملاحظة الغلبة وخبر ابي حمزة عن الكاظم ع في رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل وحسن
مسمع او صحيحه عنه ايضا من قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فامنى فعليه جزور ويستغفر ربه الا انه ظاهر في اعتبار
الامناء كما عن سلار وابن سعيد ان الملاو لها او جوبها بالتقبيل وبين ثانيهما بالشهوة كما يحكى عن ابن ادريس من قبل امرأته بغير شهوة كان عليه دم فان قبلها
بشهوة كان عليه دم شاة اذا لم يمن فان امنى كان عليه جزور وقبل ونحوه الحلبي لقوله في القبلة دم شاة للاصل المقطوع بما سمعت ضعف الخبر المنجبر بما عرفت
وظهور التقييد بالامناء في خبر مسمع المحمول على عدم ارادة التقييد بقرينة التصريح في الخبر المنجبر بما عرفت تغليبا للنص على الظاهر والاطلاق المتضمن عليهم
في خبري زرارة والعلاء بن الفضيل بان عليه دما مع ظهوره في الشاة المحمول على ارادة حال غير الشهوة وبذلك كله ظهر لك ان الوجه الجمع بين النصوص هو ما ذكره
وغيره دون ما سمعته من ابن ادريس وغيره ونحوه ما عن الصدوق في الفقيه من اطلاق وجوب الشاة بالتقبيل مط وكذا ما عن المفيد والسيد والصدوق في المقنع من
اطلاق البدنة مع احتمال ارادته مع الشهوة خصوصا الاول منهم لقوله فان هوت المرأة ذلك كان عليها مثل ما عليه فان ظاهر قوله وان هوت الشهوة ضرورة
منافاة كل من هذه الاقوال لبعض النصوص بخلاف المختار ولو قبلها بعد ان طاف هو طواف النساء وهي لم تطف ففي صحيح ابن عمار او حسنه عن الصادق ع عليه دم
يهريقه قال سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه من عنده ولم يحضرني احد عمل به على جهة الوجوب فلا باس بحمله على
ضرب من الندب لان الفرض كونه قد احل فلا شيء عليه لا الاثم ان كان واما خبر العلاء بن فضيل سألت ابا عبد الله ع عن رجل وامرأة تمتعا جميعا فقصرت امرأته ولم
يقصر فقبلها قال يهريق دما وان كانا لم يقصرا جميعا فعلى كل واحد منهما ان يهريق دما فالحكم فيه ظاهر لما عرفت كما انك عرفت سابقا في محرمات الاحرام حكم قبلة
الام ونحوها مما لم تكن قبلة شهوة ولذة وانه لا شيء عليها ان الحسين بن حماد سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يقبل امه لا باس هذه قبلة رحمة انما تكره قبلة الشهوة
بل يستظهر منه اختصاص التحريم والكفارة بقبلة الشهوة دون غيرها فلا شيء فيها وان كان فيه ان المراد منه اخراج قبلة الام ونحوها من ذوي المحارم
من كون قبلته لغير لذة وشهوة نكاح ومقارنته وهو واضح كوضوح حكم ما لم يحضرني الذهن هنا من قبلة الاجنبية والغلام المحرمين وغير المحرمين مع كون المقبل
محرما وحكم التقبيل بغير الوجه من نحو البطن وتقبيل المرأة للرجل وغير ذلك بعد الاحاطة بنظائرها في الجماع ومعلومية ملاحظة العنوان في الحكم على
ما تقتضيه الضوابط التي يخرج بها عن القياس المحرم ومن هنا لم يذكر الاصحاب التفريع في كل موضوع خاص والله العالم وكذا يجب الجزور عليه لو امنى عن ملاعبة
بامرأته بل وعلى المرأة لو كانت مطاوعة لصحيح ابن الحجاج عن ابي عبد الله ع سألته عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان
فقال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع بل في ك وغيرها متضمنا وجوب البدنة لانها الواجب في الجماع ويمكن ان يكون هي المراد من الجزور كما سمعته مكررا
والله العالم ولو استمع على من يجامع فامنى من غير نظر لم يكن عليه شيء بلا خلاف اجده فيه للاصل وموثق سماعة عن ابي عبد الله ع انه قال في محرم استمع على رجل يجامع
اهله فامنى قال ليس عليه شيء وغيره من النصوص وكذا لا شيء عليه لو سمع كلام امرأة او وصفها فامنى للاصل وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل سمع كلام
امرأة من خلف حائط وهو محرم فتشاهى حتى انزل قال ليس عليه شيء نعم قد صرح غير واحد منهم ثاني الشهيدين في ذلك باستثناء معتاد الامناء بذلك لانه ح
من الاستمناء الذي يجب فيه البدنة كما عرفته سابقا ولكن فيه ما تقدم ايضا من الاشكال خصوصا مع اطلاق النص والفتوى هنا الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه و
احترز بقوله عن غير نظر عما لو نظر الى المرأة المجامعة بالفتح فامنى فانه قد سمعت وجوب الكفارة ح اما اذا نظر الى المجامع دونها او الى المجامعين مما ذكر او ذكروه
فلا شيء للاصل وان قيل انه اطلق الاصحاب اشتراط انتفاء النظر اليهما وفي المهذب من غير ان ينظر الى الذي يفعل وجعل الحلبي في الاصغاء اليها مع الامناء شاة ولكن لا
يخفى ان الدليل لا يقتضي ازيد مما ذكرناه بل يمكن تنزيل الاطلاق وغيره عليه بل لعله الظاهر والله العالم فرع لو حج او اعتمر تطوعا فافسده ثم احصر كان عليه بدنة
للافساد لما تقدم من النص المعتضد بالفتوى ودم للاحصار لذلك ايضا كما عرفته في محله ولا تسقط بدنة الافساد بالاحصار للعفو الحاصل وللاطلاق والاصل كما ان
الافساد لا يمنع التحلل بالاحصار للعموم ثم كفاه قضاء واحد في سنته او في القابل وان قلنا في فساد حجة الاسلام ان الثانية الفريضة والاولى عقوبة للفرق

الاخرى

بان المفروض فيما نحن فيه انه تطوع غير واجب وانما وجب بالاحرام الذي لا يتحلل منه الا باداء المناسك او بالاحصار وقد حصل فخرج عن العهدة ولم يبق عليه الا الحج
نعم لو بقي احتمال انه بالاحرام وجب عليه حجة او عمرة صحيحة ولم يات بها فلا فرق بينه وبين حجة الاسلام واضح المنع بعد اصالة البراءة وانكشاف عدم وجوب
الاتيان بها بالاحصار فضلا عن وجوب الاتيان بها صحيحة وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك في بحث الاحصار ثم ان ظاهر النصوص المتقدمة وجوب القضاء في القابل
والمتبادر منه السنة الاولى بل ابعد هذه السنة من السنين لاي سنة كانت منها كما ان اطلاقها يقتضي عدم الفرق في ذلك بين حجة الاسلام وغيرها وبين ما كان
الفاسد فوريا اولا بل عن ظاهر المحكي ... الاجماع عليه في محكي ف القضاء على الفور الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم التي تضمنت ان عليه الحج من قابل
واحتمال ارادته اجماعهم على مضمون النصوص الذي يمكن منع اختصاص القابل فيها او لي ما بعد هذه السنة من السنين كما ترى ثم قال بعد ذلك ولانا قد بينا ان
حجة الاسلام على الفور دون التراخي وهذه حجة الاسلام وهذا يفيد انه على الفور ان كان الفاسد كذلك كما هو نص الفاضل في ... لكن يمكن ان يكون ذلك دليلا
على بعض افراد الدعوى لذا قال بعد ذلك ايضا وايضا فلا خلاف انه مامور بذلك والامر عندنا يقتضي الفور وان كان فيه منع واضح كقوله ايضا وما ذكرناه
مروي عن عمر وابن عمر ولا مخالف لهما يعني فكان اجماعا كما عن كره وهي وزيد فيها انه لما دخل في الاحرام تعين عليه فيجب ان يتعين عليه القضاء ولعله يريد تعين
عليه فورا وان كان هو ايضا كما ترى العمدة ما ذكرناه من النصوص ومحكي الاجماع ولولا ذلك لكان البحث الفور ان كان القضاء فرضه كان فوريا والا فلا
العمد والله العالم **المحظور الثاني الطيب** فمن تطيب اي استعمل الطيب كان عليه دم شاة سواء استعمله صبغا بالكسر اي اداما او بالفتح او اطلاء ابتداء
او استدامة بان كان مستعملا له قبل الاحرام ثم احرم او في الطعام او بخورا اي تبخيرا بلا خلاف اجده فيه بل عن المنتهى الاجماع عليه بل زاد في محكي تر سواء استعمله
في عضو كامل او بعضه سواء مست الطعام النار او لا كما عن كره بزيادة شما ومشاعلوقا به لبدنه او عبقت به الرائحة واحتقانا واكتحالا او استعاطا لا لضرورة
ولبسا لثوب مطيب وافتراشا له بحيث يشم الريح ويباشر بدنه او ثياب بدنه بل قال الوداد فمن فعله طيبا فعليه دم الفدية مسندا الا على الجميع بالعمومات
والذي يحضرنا من النصوص صحيح زرارة من اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه شاة وخبر
علي بن جعفر عن اخيه المروي عن قرب الاسناد لكل شيء خرجت من حجك فعليك دم تهريقه حيث شئت وصحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما
فيه طيب فعليه دم فان كان ناسيا فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه والصحيح المضمر في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج فقال ان كان فعله بجهالة
فعليه طعام مسكين وان كان بعمد فعليه دم شاة يهريقه لكن في مرسل حريز وصحيحه عن الصادق عليه السلام لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة
فمن ابتلى بشيء من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر شبعه وفي صحيح ابن عمار عنه ايضا اتق قتل الدواب كلها ولا تمس شيئا من الطيب ولا من الدهن في احرامك
واتق الطيب في زادك وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا تمسك من الريح المنتنة فانه لا ينبغي ان يتلذذ بريح طيبة فمن ابتلى بشيء من ذلك فعليه غسله وليتصدق
بقدر ما صنع وسئل الحسن بن هرون ... اكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت قال اذا فرغت من مناسكك واردت الخروج من مكة فاشتر بدرهم تمرا ثم تصدق به
يكون كفارة لما اكلت ولما دخل عليك في احرامك مما لا تعلم عن الصادق وفي المقنع الاقتصار على الفتوى بمضمونها مع صحيح زرارة ولعل الاولى حمل هذه النصوص على
حال السهو والضرورة كما عن هي بل بما يشعر به قوله فمن ابتلى والتهذيب ما سمعته من النصوص ومحكي الاجماع المعتضد بما عرفته من انه لا خلاف في ان في الدهن الطيب الفدية
على اي وجه استعمله وان ماعدا المسك والعنبر والكافور والزعفران والورس والعود لا كفارة فيه عندنا للاجماع والاخبار واصل البراءة وان في كل طعام فيه طيب
الفدية على جميع الاحوال وقال مالك ان مسته النار فلا فدية وقال ان كانت اوصافه باقية من طعم او لون او رائحة ففيه الفدية وان بقي له وصف ومعه رائحة
ففيه الفدية قولا واحدا وان لم يبق غير اللون وما بقي ريح ولا طعم ففيه قولان احدهما مثل ما قلناه والثاني لا فدية عليه قال دليلنا عموم الاخبار ... من اكل
طعاما لا يحل له اكله وجبت عليه الفدية وطريقة الاحتياط ايضا تقتضيه وان كان قد يشكل بانه مع عدم بقاء الرائحة لم يكن طعاما لا يحل له اكله وقال ايضا اذا
مس طيبا ذاكرا لاحرامه عالما بالتحريم رطبا كالغالية او المسك والكافور اذا كان مبلولا بماء ورد او دهن طيب فعليه الفداء في اي موضع كان من بدنه ولو بعقبه
كذلك لو سعط به او حقن به وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة لو ابتلع الطيب فلا فدية وعندنا وعند الشافعي ظاهر البطن وباطنه سواء وكذا ان حشى جرحه
بطيب فداه دليلنا عموم الاخبار التي وردت فيمن استعمل الطيب ان عليه الفدية وهي عامة في جميع المواضع وطريقة الاحتياط ايضا تقتضيه قال وان كان الطيب يابسا
مسحوقا فان علق ببدنه منه شيء فعليه الفدية فان لم يعلق بحال فلا فدية وان كان يابسا غير مسحوق كالعود والعنبر والكافور فان علق ببدنه رائحته ففيه
الفدية وقال الشافعي ان علق به رائحته ففيه قولان دليلنا عموم الاخبار وطريقة الاحتياط ونحوه ما في محكي ط بالنسبة الى حكم الطيب ثم ليس في محكي كالمهذب ...
سوى اكل ما لا يحل له فشاة واستعمال دهن طيب ففي المهذب شاة وفي ... تردد وان اضطر اليه لكن ذلك ليس خلافا كما ان ذكر المفيد له في باب الكفارات ولا في باب
الكفارة عن خطاء المحرم كفارة الا ما ذكره من ان من اكل طعاما لا يحل له متعمدا فعليه دم شاة ونحوه عن ابن حمزة بل قيل لم يذكر له سلار كفارة ايضا ولا السيد في
الجمل ولكنه قال اخيرا انما اذا اختلف النوع كالطيب واللبس فالكفارة واجبة على كل نوع منه ولا ابن سعيد الا قوله روى فيمن داوى قرحة له بدهن بنفسج بجهالة
طعام مسكين وقوله في الدهن الطيب مختارا دم ثم عن الترمذي اذا استعمل المحرم المسك والعنبر او العود والكافور او الزعفران مختارا وجب عليه شاة ولم اقف في
على خبر يتضمن وجوب الشاة في استعمال الكافور والمعتمد في ذلك على عمل اصحابنا وكذا ما عن الحلبي من الاقتصار على الشم والاكل قال في شم المسك والعنبر والزعفران و
الورس واكل طعام فيه شيء منها دم شاة وفيما عدا ذلك من الطيب الاثم دون الكفارة وبالجملة فالعمدة ما سمعته من هي وت بل وغيرهما ايضا مضافا الى ما سمعته
من النصوص ولا يقدح سكوت هؤلاء كما لا يقدح ما سمعته من الصدوق في المقنع بعد ما عرفت كما هو واضح ولكن قد تقدم سابقا في تروك الاحرام
تحقيق الحال فلاحظ وتامل ثم انه قد عرفت حرمة الاستدامة فحينئذ لو كان عليه او على ثوبه طيب سهى عن ازالته الى ان احرم او وقع عليه وهو محرم او سهى
فتطيب وجب ازالته بنفسه او بغيره ولا كفارة عليه بغسله بيده لانه بذلك تارك للطيب لا متطيب كالماشي في الارض المغصوبة للخروج عنها ولقوله عليه السلام لمن راى عليه

طيبا اغسل عنك الطيب وعن ظ وهي وكره استحباب الاستعانة فيه بحلال بل لعل الاولى استعماله باداة لما سمعته من كره من ترتب الفدية عليه لو باشره
فضلا عن غسله بيده بل لا يبعد تعين الحلال عليه اذا كان غسله بيده يستلزم بقاء الطيب بيده والله العالم ولا باس بخلوق الكعبة وان كان فيه زعفران
وكذا الفواكه كالاترج والتفاح والرياحين كالورد والنيلوفر اي لا باس بشمها كخلوق الكعبة لكن احتمل في ذلك كونه معطوفا على الطيب للرواية الصحيحة الدالة
على تحريمه قال ومثلها الاخرى لكن يستثنى منه الشيح والخزامي والاذخر والقيصوم للرواية قلت تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا في التروك فلاحظ وتامل والله العالم
المحظور الثالث القلم وفي كل ظفر مد من طعام الى ان يبلغ العشرة او العشرين وح ففي اظفار يديه ورجليه في مجلس واحد اذا لم يتخلل التكفير دم
واحد لو كان كل واحد منهما في مجلس واحد لزمه دمان وفاقا للمشهور في ذلك كله بل عن ف والغنية وهي الاجماع عليه بل هو كذلك في الاخير واما الاول فهو الحجة
فيه بعد المعتبرة المستفيضة ففي صحيح ابي بصير سالت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل قلم ظفرا من اظفاره وهو محرم قال عليه مد من طعام حتى يبلغ عشرة فان قلم اصابع
يديه كلها فعليه دم شاة قلت فان قلم اظفار يديه ورجليه جميعا فقال ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم وان كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان
وعن التهذيب مد من طعام قيمته الا ان الذي يظهر الاولى هي الموافقة للفتوى المعظم ومحكي الاجماع والاحتياط وخبر الحلبي المنجبر ضعفه بما سمعت سالته عن محرم قلم
اظافيره قال عليه مد في كل اصبع فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة خلافا للمحكي عن الاسكافي ففي الظفر مد او قيمته حتى يبلغ خمسة فصاعدا فدم
وان كان في مجلس واحد فان فرق بين يديه ورجليه فليديه دم ولرجليه دم وعن الحلبي في قص ظفر كف من طعام وفي اظفار احدى يديه صاع وفي اظفار كلتيهما
شاة وكذا حكم اظفار رجليه وان كان الجميع في مجلس فدم وهما محجوجان بما سمعت بل في ك لم نقف لهذين القولين على مستند هو كذلك بالنسبة الى تمام
الدعوى اما بعضها فقد يشهد للاسكافي في التخيير ما سمعته من التهذيب المد والقيمة والدم في الخمسة وصحيح حريز عن الصادق عليه السلام في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من اظافيره
قال يتصدق بكف من الطعام قال قلت اثنين قال كفين قلت فثلاثة قال ثلاثة اكف حتى تصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان او عشرة او ما كان وموثقه
عن ابي جعفر عليه السلام في محرم قلم ظفرا قال يتصدق بكف من طعام قال قلت ظفرين قال كفين قال قلت ثلاثة قال ثلاثة اكف قال قلت اربعة قال اربعة اكف قال قلت خمسة قال عليه
دم يهريقه فان قص عشرة او اكثر من ذلك فليس عليه الا دم يهريقه ولكن الاول في الناسي الذي لا شيء عليه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه على انه والثاني
الذي لا جابر له قد تضمنا التقدير بالكف من الطعام ويمكن تحصيل الاجماع على خلافه فيكون من الشواذ ان لم يحمل على الندب مع احتمال الاخير اتحاد المجلس والمقنعة
فان المحكي عن ابي حنيفة ايجاب الدم بهما بل لعل الاول كذلك ان لم يكن في الناسي واما صحيح ابن عمار وحسنه سال الصادق عليه السلام عن المحرم تطول اظفاره ويكسر بعضها
فيؤذيه قال لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام فمحمول على الضرورة بقرينة ما عرفت لا على عدم
التقدير بذلك واما الصاع فلم نجد له اثرا في شيء مما وصل الينا من النصوص ولعله اراد به صاع النبي صلى الله عليه وآله الذي هو خمسة امداد وح يكون موافقا للمشهور
كالمحكي عن ابي عقيل من انكسر ظفره وهو محرم فلا يقصه فان فعل فعليه ان يطعم مسكينا في يده بناء على ارادة الكناية عن المد بذلك وعن ابن حمزة انه جعل تقليم
اظفار اليدين في مجلس مما فيه شاة وتقليم اظفار اليدين والرجلين في مجلس مما فيه دم مطلق وفي مجلسين مما فيه دمان للتصريح بالشاة للاول في خبري الحلبي وابي
بصير بخلاف الثاني ومنه ان الظاهر ارادة الشاة من الدم هذا وفي اليد الناقصة اصبعا فصاعدا او الزائدة اصبعا فصاعدا او اليدين الزائدتين اشكال اما الناقصة
من صدق اليدين ومن الاصل والنص على العشرة في الاخبار واما الزائدة من اصبع ويد فالشك في دخولها في اطلاقها وعن فخر الاسلام الاقوى عندي ان كانا اصليتين
ونبهت س ولعل المناقشة في النص والفتوى خلافه فلا اصلح بحاله وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه كما ان المناقشة فيه ايضا ما صرح به غير واحد من ان وجوب
الدم والدمين اذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى حد يوجب تكثر الفدية لا تعدد المد بحسب تعدد الاصابع ولو كفر بشاة لليدين او الرجلين ثم اكمل الباقي
في المجلس وجب عليه شاة اخرى والا لزم خلو الباقي عن الكفارة مع تحريمه قطعا وهو باطل ولا ينافيه الاطلاق لمنع ... بعد تبادر غير الفرض منه هذا وفي ك ولا يجب
الشاة لليدين والرجلين في مجالس احد كذا يجب لاحدهما مع بعض الاخر لو قلم احدى اليدين واحدى الرجلين بل لو قلم من كل منهما ما ينقص عن المجموع بظفر فالفدية لكل
ظفر لا غير وهو كذلك بالنسبة الى الاخير اما الاول فقد يشكل بان المتجه المد للزائد على عشرة اليدين والرجلين ثم فيها ايضا وفي غيرها ان بعض الظفر كالكل نعم
لو قصه في دفعات مع اتحاد المجلس لم تتعدد الفدية ولو تغاير ففي التعدد وجهان من وجوب الفداء بالسابق فلا يسقط ومن صدق قص ظفر واحد قلت قد يقدح الشك
من الاخير في الحاق حكم البعض بالكل بعد فرض عدم صدق قص الظفر المفروض كونه عنوان الحكم وقد يحتمل توزيع المد السقوط ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولو
افتاه مفت خطأ بتقليم ظفره فقلمه وادماه لزم المفتي شاة بلا خلاف اجده فيه لخبر اسحق عن ابي ابراهيم عليه السلام ان رجلا قلم اظفاره فكانت اصبع له عليلة فترك ظفرها لم
يقصه فافتاه رجل بعدما احرم فقصه فادماه قال على الذي افتاه شاة المنجبر بعمل الاصحاب كما اعترف به غير واحد مشعرين بالاجماع عليه بل في موثقه مسئلة ايضا و حلا
افتاه ان يقلمها وان يغتسل ويعيد احرامه ففعل قال عليه دم بناء على عود الضمير فيه الى المفتي ولكن ينبغي تقييده بالادماء ح لو اتفق الخبر الاول المعمول بمضمونه ولقاعدة
الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن ثم الظاهر انه لا يشترط احرام المفتي ولا كونه من اهل الاجتهاد لترك الاستفصال كما صرح به في س وك وغيرهما لكن قد يقوى
باشتراط صلاحيته للافتاء بزعم المستفتي ليتحقق كونه مفتيا كما استظهره في ك خلافا للمحكي عن ظاهر جماعة على ما في الرياض من اعتبار الاجتهاد في المفتي لانه
المتبادر منه دون غيره وفيه منع واضح بل الظهور للاتفاق امكن تنزيل الخبر على المفتي من العامة الذي هو الغالب في ذلك الزمان ولو تعمد المستفتي الادماء فلا شيء
فيه على المفتي في الاقرب لقول القائل في الادماء ولا يخ من نظر وكذا لو قلمه غيرها ولو افتى غيره فقلم السامع فادمى فالظاهر الكفارة ايضا ولو افتاه بالانشاء
فادمى او بغيره من المحظورات ففي ... احتمال الضمان لما روي ان كل مفت ضامن والاقوى خلافه للاصل بعد معلومية عدم ارادة ما نحن فيه من الضمان ولذا قال
هو وقبل ذلك انه لو افتاه مفت بالحلق فلا شيء عليه الا الاقرب عدم ضمان المفتي هذا وفي عد ولو تعدد المفتي تعدد الشاة وظاهره عدم الفرق
بين ان تفتيه دفعة وعلى التعاقب ولكن قد يحتمل الاتحاد معه للاصل البراءة واستناد القلم الى الجميع والاتحاد اذا افتوا دفعة والا فعلى الاول خاصة لاستناد العلم اليه و

والتعدد ان كان كل منهم بحيث يكتفي بفتياه العالم والافلا ولو كان بعضهم كذلك دون بعض كانت الشاة عليه دونه وان كان كل منهم يكتفي بفتواه فان تعاقبوا كانت على الاول خاصة لا الافعل كل واحد لعل الاقوى وجوب الشاة الواحدة على الجميع اذ كان تداستند القلم الى فتويهم التي هي من باب التسبيب المقدم على المباشر خصوصا اذا كان الافتاء دفعة وفي الرياض وفي تعدد الشاة بتعدد المفتي مطلقا او وحدتها كذلك موزعة عليهما او مع الافتاء دفعة والافعلى الاول خاصة اوجه احوطها الاول واوجهها الثالث لاطلاق النص في المفتي الاول لدخوله فيه بتقين بخلاف الثاني لعدم وضوح دخوله فيه بعد اختصاصه بحكم التبادر بالمفتي الاول هذا ان قلنا بعدم اعتبار الاجتهاد في المفتي وكان الاول مجتهدا ولو انعكس واعتبرنا الاجتهاد فيه انعكس الامر فتجب الشاة على الثاني دون الاول وفيه نظر من وجوه تعرف مما ذكرناه ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم

المحظور الرابع لبس المخيط حرام على المحرم مع الاختيار كما عرفت الكلام فيه مفصلا في التروك ولو لبس عالما عامدا مختارا كان عليه دم شاة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي منها صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام من لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا او ساهيا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم وخبر سليمان سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم وغيرهما من النصوص بل لو اضطر الى لبس ثوب يتقي به الحر او البرد جاز وعليه دم شاة ايضا بلا خلاف فيه بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة عليه بعد النصوص ايضا التي منها مضافا الى اطلاق الاولى صحيح ابن مسلم سئلت ابا جعفر عليه السلام عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها قال عليه لكل صنف منها فداء بل استدل له بعد الاحرام وعليه كا بيننا لزوم الفدية كما صرح به بعضهم للصدق بل ربما استدل زيادة على ذلك بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك بتقدير كون المراد منه من كان منكم مريضا فلبس او تطيب او حلق وان كان فيه منع واضح باعتبار ظهور السوق في ارادة الحلق منها لتعريفها على قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فيكون المراد من كان منكم مريضا محتاجا الى الحلق والا لكان فدية اللبس مخيرة ولا اعرف قائلا به فالاولى الاقتصار في الاستدلال على ما عرفت نعم عن ف وكره وهي استثناء السراويل فلا فدية فيهما مع الضرورة للاصل وخلو النصوص والفتاوى عن ذكرهما باعن ظاهر الثاني الاجماع عليه وفيه ان النصوص المزبورة تشملهما ضرورة كونهما من الثياب واحتمال انه عند الضرورة ينبغي له لبسه يدفعه ولا عدم اختصاصها بالحكم وثانيا قوله ثم نفعل ذلك ناسيا على انه لا اثم في صحيح ابن مسلم المعتضد بالاجماع المزبور ان تم وقد تقدم بعض الكلام في ذلك فلاحظ هذا وفي عد وكذا لو لبس الخفين والشمشك وان كان مضطرا اي كان عليه شاة واذا نفي الجزاء عنه في حقه ولعله لما قيل من ان الاصل في تروك الاحرام الفداء الى ان يظهر المسقط ولا دليل على سقوطه هنا وعموم الخبر وفيه منع دليل على الاصل المزبور حتى في المخيط وعدم عموم الثوب في الخبر لهما ولعله لذا كان المحكي عن ئب ف وكره عدم الفدية اذا اضطر للاصل بتجويز اللبس في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام من غير ايجاب فداء مع انه وقت حاجة وعن ابن حمزة جعلهما مما فيه الدم المطلق الذي جعله فيما للشاة والبقرة والبدنة اذا لبسهما مختارا ولا دليل عليه ايضا وقد تقدم بعض الكلام في ذلك ايضا كما انه تقدم ايضا في شمول اللبس للتوشح لذا قال في عد والتحرير في المخيط متعلق باللبس لو توشح به لا كفارة على اشكال اي من الاشكال في كونه لبسا وفي ان المحرم اللبس مطلقا او مع الاحاطة وربما يؤيد العدم بجواز لبس القباء مقلوبا عند الضرورة من غير ادخال اليدين في الكمين وطرح القميص على العاتق ان لم يكن رداء وقول احدهما عليهما السلام في صحيح زرارة يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه وقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن عمار وحسنه لا تلبس ثوبا له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ولا ثوبا تدرعه وقد تقدم بعض الكلام في ذلك بل تقدم ايضا ما في ذلك هنا من ان الظاهر ان ما الحق بالمخيط من الدرع المنسوج ونحوه بحكمه وكذا القباء اذا لبسه لمضطر غير مقلوب والطيلسان اذا زره فلاحظ وتأمل ويأتي الكلام انشاء الله في تعدد اللبس واللبس عدة ثياب في وقت واحد والله العالم

المحظور الخامس حلق الشعر وفيه شاة او اطعام عشرة مساكين لكل منهم مد وقيل ستة لكل منهم مدان او صيام ثلاثة ايام بلا خلاف اجده فيه في وجوب احد الثلاثة في حلق شعر الرأس للمحرم بل في المحكي كرة لا فرق بين شعر الرأس في ذلك والبدن عند اهل العلم عدا اهل الظاهر وان كان المحكي عن قبل لم ذكر الرأس بل ينبغي على الاول استثناء حلق الابطين او نتفهما او نتف احدهما من العموم لما ستعرفه وعلى كل حال فالذي يدل على الفداء المزبور مضافا الى ظاهر الاية والاجماع في غير تقدير الصدقة مرسل حريز عن الصادق عليه السلام مر رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة والقمل يتناثر من رأسه وهو محرم فقال اتؤذيك هوامك فقال نعم فانزل الله تعالى هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فامره رسول الله صلى الله عليه وآله ان يحلق رأسه وجعل الصيام ثلاثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدين والنسك شاة قال ابو عبد الله عليه السلام وكل شيء في القرآن او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القرآن فمن لم يجد كذا فعليه كذا فالاول بالخيار اي الاول المختار والثاني بدل عنه ورواه الشيخ في التهذيب لا يبعد صحته عن حريز عن الصادق عليه السلام وخبر عمر بن يزيد عنه ايضا قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم انما عليه واحد من ذلك ولا ينافي ذلك ما في صحيح زرارة سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من حلق رأسه او نتف ابطه ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم وصحيحه الاخر عنه ايضا من نتف ابطه او قلم اظفاره او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة ولعله لذا كان المحكي عن سلار انه اقتصر على قوله من حلق رأسه من اذى فعليه دم ولكن يمكن الجمع بينهما بارادة احد الافراد بالنسبة الى حلق الرأس مما ذكره لكون الفداء المشترك بينه وبين الامور المذكورة معه وان اختص هو بفرد اخر او ان ذلك مخصوص بمن تعمد حلق رأسه من غير اذى كما ستعرف تمام الكلام في ان ظاهر الاية والرواية اختصاص ذلك بحلق الرأس لكن قد سمعت ما في كره من الاجماع على عدم الفرق بين الرأس وغيره بل عن الاخير وغيره ان المراد بالحلق هنا وبالنتف في الابطين مطلق الازالة كما عنون به بعضهم مؤيدا بالاعتبار الذي هو عدم التنظيف والرفاهية الحاصلة بمطلق الازالة بل لعل خبر ابن يزيد ايضا يعم غير الحلق وغير الرأس نعم عن الزمخشري ان التخيير انما هو لمن حلق رأسه من اذى فان حلقه من غير اذى متعمدا وجب عليه شاة من غير تخيير ومال اليه غير واحد من متأخري المتأخرين ولعله لاختصاص دليل التخيير بالاول دون الثاني فان ما سمعته من صحيح زرارة ظاهر في التعيين ولا بأس به ان لم يكن اجماع على عدم الفرق في خصال الفدية بين

الضرورة وغيرها كما سمعته من اطلاق المصنف بل التحقيق المزبور على ما ذكرناه اولا ولكن الاحتياط باختيار الفرد المخصوص منها لا ينبغي تركه ثم الاشهر في الرواية والفتوى على ما في كشف اللثام كون الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان واما العشرة فقد سمعت خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام الا ان فيه شبعهم وخبر بها في ئب ومحكي الاستبصار الجامع ورش وفي فع بين عشرة امداد لعشرة واثنى عشر لستة وعن ئب وط الاحتياط باطعام عشرة وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما سمعته بل عن الخ الاحوط الستة لكل واحد مدان وفي عد ومحكي ئب نحو ما في الكتاب عشرة لكل واحد مد ولعل تعيين ذلك لكونه الذي يشبع به المسكين غالبا عن المقنعة وئب وط بستة امداد الستة ولم نعرف له مستندا الا ما ارسله في الفقيه قال والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين صاع من تمر وروى مد من تمر على ان المحكي في بعض عبارة المقنعة لكل مسكين مدان ولعل الاقوى الستة لكل مسكين مدان لصحة مستنده بل في ذلك انه الى الشيخ واكثر الاصحاب مضافا الى ما سمعته من كونه الاشهر فتوى ورواية مع ضعف رواية العشر على وجه تكافؤه كي يجمع بينهما بالتخيير بين ذلك وبين اشباع العشرة خصوصا بعد اشتماله على ما لا يقول به الاصحاب من الاكل من الفداء بل عن الغنية نفي الخلاف عن الستة وان كان لم يصرح بالمدين ودعوى انجبار الخبر المزبور بالشهرة المحكية في ئب يدفعها عدم تحقق ذلك بل لعل المحقق خلافه اذ لم نعرفه الا من سمعت كذا القول بالتخيير فانه وان ذكره من عرفت الا انه بين اثني عشر مدا واشباع العشرة او عشرة امداد لكل واحد مد وهو موقوف على المكافئة وبالجملة فلا ريب في ان الاقوى الستة لكل واحد مدان هذا وقال الحلبيان فيما حكى عنهما في قص الشارب وحلق العانة او الابطين دم شاة ولا ريب في انه احوط وان كان قد يناقش في الاول بخبر مخصوصا بل والثاني الا انه يمكن استفادته من فحوى نتف الابطين كما اني لم اجد هنا عاملا بما في خبر الحسن الصيقل اذا اضطر الى حلق القفا للحجامة فليحلق وليس عليه شيء لكن قد تقدم في التروك بعض الكلام في ذلك فلاحظ وتأمل ثم ان الظاهر كون الفداء على صدق مسمى حلق الرأس ويكفي فيه ما ابقى في نفسه شيئا نعم لو حلق منه ما لا يصدق معه مسمى حلق الرأس امكن القول بوجوب الدم عليه اذا كان مساويا لنتف الابط او ازيد وانه لا اثم من نظر في مرو والكفارة عندنا تتعلق بحلق جميع الرأس او بعضه قليلا كان او كثيرا لكن يختلف ففي حلق الرأس وفي حلق ثلاث شعرات صدقة بما كان ولعله لما تسمعه فيمن مس لحيته او رأسه فوقع منهما شيء ومن ثم يجب اعتبار ما تسمعه والله العالم ولا فرق في ترتب الفدية على الحلق بين فعله بنفسه وبغيره مع الاذن له سواء كان الحالق محلا او محرما اما اذا لم يأذن له الحالق واستغفره على وجه لا يستند الفعل اليه ولو بالرضا منه فالظاهر عدم ترتب الفدية على احد منهما للاصل السالم عن المعارض ولو قلنا بالاثم على الحالق في بعض الاحوال اذ هو اعم من ترتب الكفارة كما ان الاثم يترتب على المحرم الحالق للمحل بل ولا اثم ايضا للمنافي من قوله تعالى ولا تحلقوا اما هو المعارض من كون الحالق بنفسه او بطلب منه ونحوه فترتب الفدية عليه دون المباشر الذي قد عرفت عدم ثبوتها في حقه حتى في صورة الاكراه والله العالم ولو مس لحيته او رأسه فوقع منهما شيء اطعم كفا من طعام كما في فع وعد ومحكي الغنية وغيرها بل في كشف اللثام نسبته الى قطع الاصحاب بل عن ظاهر كره الاجماع عليه وهو الحجة بعد قول الصادق عليه السلام في صحيح هشام بن سالم اذا وضع احدكم يده على رأسه او لحيته وهو محرم فسقط شيء من الشعر فليتصدق بكف من طعام او كف من سويق وفي صحيح اخر له بكف من كعك او سويق والمتيقن منه الشعر والاكثر كما عن عبارة المص وعن السيد سلار سقوط شيء من شعره بفعله من غير تخصيص لشعر الرأس واللحية وعن بني بركوط كف وكفان ولعله لقول الصادق عليه السلام في صحيح منصور في المحرم اذا مس لحيته فوقع منها شعرة قال يطعم كفا من طعام او كفين ولكن لا يخفى عليك ان المتجه في مثله الحمل على الندب كما في غيره من افراد التخيير بين الاقل والاكثر كما عن الف والمهذب من الكفين احتياطا بالاخذ بالاكثر في غير محله الا ان يريد ما ذكرناه وعن المقنع اذا عبث المحرم بلحيته فسقط منها شعرة او ثنتان فعليه ان يتصدق بكف او كفين من طعام وهو كما ترى محتمل معنيين وعن الجامع صدقة لقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن عمار يطعم شيئا وفي حسن الحلبي ان نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئا فعليه ان يطعم مسكينا في يده ولكن يمكن تقييدهما باخبار الكف ان كان الاول منه ان لم يكن اجماع ظاهر هذه النصوص ارادة الندب خصوصا بعد قول الصادق عليه السلام في خبر الحسن بن هارون وسئله انه مولع بلحيته وهو محرم فتسقط الشعرات قال اذا فرغت من احرامك فاشتر بدرهم تمرا وتصدق به فان تمرة خير من شعرة بل سأله ليث المرادي عمن يتناول لحيته وهو محرم يعبث بها فينتف منها الطاقات يبقين في يده خطأ او عمدا فقال لا يضره واحتمال ارادة عدم استحقاق العقاب من عدم الضرر باعتبار الصدقة بالكف كما ترى وعن جعفر بن بشير والمفضل بن عمر النباحي سئل عن محرم مس لحيته فسقط منها شعرتان فقال عليه السلام لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان علي شيء ودعوى ظهوره في غير المتعمد فيها انه مثل نصوص الكف في ذلك وكيف كان فالظاهر انه لو فعل ذلك في وضوء الصلوة لم يلزمه شيء للاصل والحرج ومنافاة ايجاب الكفارة فيه لغرض الشارع وصحيح الهيثم ابن عروة التميمي قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة والشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج بل الظاهر عدم اختصاص ذلك بالوضوء للصلوة ولعله لذا كان المحكي عن بني حمزة وادريس والبراج الطهارة التي تعم الغسل المصرح به في محكي ف وط وئب بل وغيرها التصريح بالحاق التيمم وازالة النجاسة والحك للضرورة لكن عن الصدوق والسيد وسلار الاطلاق للتكفير من غير استثناء بل عن المفيد التصريح بان على من اسبغ الوضوء فسقط شيء من شعره كفا من طعام وان كان الساقط من شعره كثيرا فعليه دم شاة وكذا عن سلار وكانهما الحقاه بالحلق ولكن لا يخفى عليك ما فيه خصوصا بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقا والله العالم ولو نتف ابطيه اطعم ثلاثة مساكين ولو نتفهما لزمه شاة بلا خلاف اجده في الثاني منهما للصحيح حريز سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من حلق رأسه او نتف ابطه ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم بل والاول الا من بعض متأخري المتأخرين لخبر عبد الله ابن جبلة عن ابي عبد الله عليه السلام في محرم نتف ابطه قال يطعم ثلاثة مساكين المنافية بضعف السند بعد انجباره بالعمل خصوصا من مثل من لا يعمل الا بالقطعيات كابني زهرة وادريس على انه معتضد بمفهوم الشرط في الصحيح الاول المقتضي عدم الدم في نتف احد الابطين بل من ذلك يعلم ان المراد بالابط فيما مر من صحيح زرارة الذي اوجب فيه الدم الابطين بل وكذا ما في صحيح حريز السابق على ما رواه في الفقيه من الافراد بل قد يقوى ان الغالب نتف الابطين معا فينصرف اطلاق الابط اليه ان كان مقتضى ذلك عدم الوثوق بالمفهوم المزبور لخروجه مخرج الغالب بل واطلاق خبر ابن جبلة لكن في الرياض لا ضير في ذلك بعد الاجماع

على لزوم شيء في نتف الابط الواحد امّا الاطعام او الشاة ولا دليل على الثاني مع مخالفته لاصل البرائة فتعين الاول ويمكن جعل هذا الاجماع قرينة على رجوع
الاطلاق في الرواية الى خصوص غير الغالب تخصيصا او تجوزا وهما شائعان ولا مانع في المصير اليهما بعد تعذر الحقيقة وان كان فيه من المناقشة
ما لا يخفى نعم قد يقال ان شهرة الاصحاب ترجح على الغلبة التي تقتضي صرف اطلاق الابط في خبر ابن جبلة الى الابطين خصوصا بعد عدم القائل به بل الاجماع على
لزوم الشاة فيهما والله العالم هذا وقد الحق جماعة حلق الابطين بنتفهما وكذا نتف الابط الواحد ولا بأس به وعلى كل حال فالحكم هنا مستثنى مما سمعته سابقا
من التخيير في الفداء بين الصيام والصدقة والنسك نحو ازالة الشعر ثم ان الظاهر عدم كون بعض الابط كالكل للاصل وارشاد الفرق بين الواحد والاثنين
وح فلو نتف من كل ابط شيئا لا يتحقق به صدق اسم نتف الابط لم تترتب الكفارة ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط فيه والله العالم وفي التظليل
سائرا شاة كما في فع وعد وغيرهما ومحكي ف والغنية والمهذب والجامع بل في ك مذهب الاصحاب عدا ابن الجنيد وجوب الفدية بالتظليل وانما اختلفوا انها فدية
الاكثر انها شاة وهو كذلك بل هو التام للمعتبرة المستفيضة الدالة على ذلك بل في بعضها تفسير الفدية بها قال ابراهيم بن ابي محمود قلت للرضا عليه السلام المحرم يظلل على محمله
ويفدي اذا كانت الشمس والمطر يضره قال نعم قلت كم الفداء قال شاة وقال ابن بزيع سأله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس وانا اسمع فامره ان يفدي شاة
يذبحها بمنى وغير ذلك من النصوص المنجبر ضعف السند في بعضها بالعمل فيجب ح حمل اطلاق الفدية والدم في غيرها على الشاة لقاعدة الاطلاق والتقييد نعم في صحيح علي
جعفر سألت اخي موسى عليه السلام اظلل وانا محرم فقال نعم وعليك الكفارة قال الراوي عن علي بن جعفر فرأيت عليا اي علي بن جعفر كما نبه الاكثر على ما قيل اذا
قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل وربما كشف ذلك عن فهم علي بن جعفر كونها الكفارة او ما يتها ولكن فيه ان فعله ليس حجة يصلح معارضا للنصوص المزبورة خصوصا
بعد عدم القائل به وان حكي عن المقنعة وجمل العلم والعمل وسم ويه ودم وكذا الخبر بدم كبعض النصوص لان المنساق منها الشاة خصوصا بعد التصريح بذلك
في جملة من النصوص ولعله لذا حمله بعضهم على الندب ولكن لا يخلو من اشكال لمخالفة العمل على النصوص لا ولية مع انه الاحوط وعلى كل حال فما عن المقنع من التصدق في كل
يوم بمد لخبر ابي بصير سأله عن المرأة يضرب عليها الظلال وهو محرم قال نعم اذا كانت به شقيقة ويتصدق بمد لكل يوم الذي لا جابر له كي يصلح معارضا للنصوص المزبورة
وكذا ما عن الحسن بن ابي عقيل فان حلق رأسه لاذى او مرض او ظلل فعليه فدية من صيام او صدقة او نسك والصيام ثلاثة ايام والصدقة ثلاثة اصوع بين ستة
مساكين والنسك شاة بناء على ارادة تخيير كل من الحالق والمظلل الخبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام المتقدم في تفسير الاية فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى
ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك
ولكنه مع قصوره عن المعارضة واشتماله على الاكل مما لا قد افاد العموم المخصص بغير الظلال للنصوص المزبورة ثم ان الظاهر عدم الفرق في لزوم الفدية
بين المختار والمضطر كما صرح به غير واحد بل في كشف اللثام نص عليه الشيخ والحلبيان وغيرهم والاخبار وان كان فيه ان ظاهر النصوص في المضطر نعم هي
مساقة لبيان الرخصة في التظليل لم دون المختار وان كفر فان الكفارة لا ترفع الاثم عندنا وقع من بعض الناس من اختصاص الفدية بالمضطر ونحو
في غير محله بل يمكن دعوى ظهور الاتفاق على خلافه بل عن ظاهر المفيد والسيد وسلار الاختصاص بالمختار وان كان هو في غير محله لاستفاضة النصوص المعمول بها
او تواترها بخلافه نعم عن ابي الصلاح وابن زهرة انها على المختار لكل يوم شاة وعلى المضطر لجملة الايام شاة ولكن لم اجد لهما موافقا على التفصيل المزبور
بل ظاهر الاصحاب اتحادهما في الكيفية التي لا ينكر ظهور النصوص في عدم تكررها للمضطر بل كاد يكون صريح مضمر علي بن راشد قال قلت له جعلت فداك
انه يشتد علي كشف الظلال في الاحرام لاني محرور تشتد علي الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما او دمين قال للعمرة قلت انا نحرم بالعمرة وندخل
مكة فنحل ونحرم بالحج قال فارق دمين لكنه صرح بالفرق بين العمرة والحج وهو كذلك كما عن الشيخ وغيره التصريح به ايضا لكونهما نسكين متباينين بل قد يقال
بتعدده في المضطر اذا تعدد السبب بان صابه صداع مثلا فظلل ثم ارتفع فكشف ثم اصابه سبب اخر اقتضى التظليل بل لو عاد عليه ذلك السبب لقاعدة
تعدد المسبب بتعدد السبب خصوصا اذا كان قد كفر بل لو تعدد المختار على هذا الوجه بان ظلل ثم تاب فكشف ثم بعد مدة مثلا عاد ولعل النصوص
لا تشمل ذلك اذ المنساق منها التظليل المستدام بعذر مستمر وبالجملة المتجه الاقتصار على المتيقن في تخصيص قاعدة تعدد المسبب بتعدد
السبب بل يمكن ان يدعى ان مورد النصوص عدم تعدد السبب باعتبار كون التظليل المستمر سببا لا كل آن منه والله العالم وكذا يجب الشاة لو غطى رأسه بثوب
مثلا او طينه بطين يستره او ارتمس في الماء او حمل على رأسه ما يستره بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما عن هي وظ ذكره الاعتراف به بل في ك وغيرهما هو مقطوع
به في كلام الاصحاب بل عن الغنية الاجماع عليه صريحا بل ظ محكي ف وجوده ورواية فيه قال اذا حمل مكتلا او غيره لزمه الفداء الى ان قال دليلنا ما روي فيمن غطى
رأسه ان عليه الفداء وح فيكفي هذا المرسل المنجبر بما عرفت مع الاجماع المحكي صريحا وظاهرا دليلا في الحكم خصوصا بعد اعتضاده بنفي الخلاف الذي
يشهد له التتبع وان حكي انه خلا عن فداء الساتر المقنع ويه وجمل العلم والعمل والمقنعة وسم والمهذب ثر والجامع الا ان ذلك ليس خلافا واولى من ذلك
ما عن ابن حمزة من الاقتصار على الارتماس وانه فيه الدم المطلق اذ يمكن ان يريد به المثال نعم هو مخالف في تعيين الشاة ولكنه نادر كل ذلك مضافا الى ما سبق
في صحيح زرارة من ان على من لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه وقول الكاظم عليه السلام لاخيه في المروي عن قرب الاسناد لكل شيء خرجت به من حجك فعليك دم تهريقه حيث
شئت هذا وقد ذكر الحلبيان فيما حكي عنهما تغطية رأس الرجل ووجه المرأة جميعا وان على المختار لكل يوم شاة وعلى المضطر لكل المدة شاة بل عن ابن زهرة منهما
الاجماع على ذلك وان كان التتبع يشهد بخلاف الاجماع المزبور فالاصح عدم الفرق بينهما وفي س الاقرب عدم تكررها بتكرر تغطيته نعم لو فعل ذلك مختارا تعدد
ولا تتعدد بتعدد الغطاء وفي ثاني الشهيد الا انه حكم بعدم التكرار لو اتحد المجلس وربما نوقش بعدم نص او اجماع على ذلك فالاصح بحاله ولكن قد
عرفت سابقا في التظليل ما يستفاد منه حصر ذلك في الجملة فلاحظ وتأمل وكان المصنف احترز بقوله يستره عما يستر بعض الرأس بحيث لا يخرجه عن كونه حاسرا عرفا
كقطعة من الطين كذا اشار الشهيد المحيط وضوعها لا عن عضو طين فوق يحكي ما حدثه المحقق الشرح به كما عن كره وهي قال انها لو خضب رأسه وجب الفدية

سواء كان الخضاب ثخينا او رقيقا لانه ساتر وبه قال الشافعي وفصل اصحابه بين الثخين والرقيق فاوجبوا الفدية بالاول دون الثاني ولعله يعتمد وكذا لو
وضع عليه مرهما له جرم يستر رأسه قال ولو طلى رأسه بعسل او لبن ثخين فكذلك خلافا للشافعي واختلف كلامه في التلبيد مجوزا في محكي هي قال لو طلى رأسه بعسل
او صمغ ليجمع الشعر ويتلبد فلا يتخلله الغبار ولا يصيبه الشعث ولا يقع فيه الدبيب جاز وهو التلبيد وروى ابن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يهل ملبدا ونسبه
في محكي كره الى الحنابلة وقد تقدم الحال في الزينة فلاحظ وتأمل بل منه يعلم انه لا شيء لو غطى رأسه بيده او شعره ونحو ذلك مما لا يثبت له حكم الستر المنصرف
الى غير المتصل به قال الصادق عليه السلام في صحيح ابن عمار لا بأس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس ولا بأس ان يستر بعض جسده ببعض وفي خبر المعلى بن خنيس لا يستر
المحرم من الشمس بثوب ولا بأس ان يستر بعضه ببعض ولا ينافي ذلك ما في خبر ابي سعيد سأل الصادق عليه السلام عن المحرم يستتر من الشمس بعود او بيده فقال لا الا من علة بعد
حمله على ضرب من الكراهة وغير ذلك كما تقدم الكلام فيه سابقا بل في كشف اللثام هنا لا تنافي فان المحرم من التظليل الاستتار من الشمس بحيث لا يضحى ويحصل
باليد ونحوها عرفا وشرعا وكذا اذا استتر من يوم لحفظها بيده زالت الكراهة فلذا نهي عنه في هذا الخبر والمحرم من التغطية ما يسمى تغطية وتخميرا كما وردا ولا
ولا يصدق بنحو اليد عرفا فلذا نفي عنه البأس في نحو الخبرين الاولين واستشكل فيه في ير بقي انه نفى البأس في الاول عن الاستتار من الشمس بالذراع مع صدق
التظليل فليحمل على الضرورة ويرشد اليه لفظ المحرم فلعل المراد لا بأس لمن لا يطيق حر الشمس كخبر اسحاق بن عمار سأل ابا الحسن عليه السلام عن المحرم يظلل عليه وهو محرم فقال
لا الا مريض او من به علة والذي لا يطيق حر الشمس لكن فيه ما لا يخفى ضرورة عدم صدق التظليل بنحو ذلك ولا ارشاد اليه في الخبر المزبور والله العالم **المحظور**
السادس الجدال الذي تم الكلام في المراد منه في التروك والمشهور بين الاصحاب بل هو بلا خلاف فيه يعتد به ان في الكذب منه مرة شاة ومرتين بقرة
وثلاثا بدنة وفي الصدق منه ثلاثا شاة ولا كفارة فيما دونه ولكن في استفادة ذلك كله مما وصل الينا من النصوص اشكال اذ هي صحيح الحلبي ومحمد بن مسلم عن
ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج الى ان قال له أرأيت من ابتلي بالفسوق ما عليه قال
لم يجعل الله له حدا يستغفر الله ويلبي فقال له ومن ابتلي بالجدال فقال اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاة وعلى المخطئ بقرة وصحيح ابن مسلم ايضا
عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن الجدال في الحج فقال ان زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل وهو صادق قال عليه شاة والكاذب عليه بقرة و
خبر ابي بصير عن احدهما عليهما السلام اذا حلف ثلاثة ايمان متعمدات متتابعات صادقا فقد جادل وعليه دم واذا حلف يمينا واحدة كاذبا فقد جادل وعليه
دم وصحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام ان الرجل اذا حلف ثلاث ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به وخبر ابي بصير
عنه ايضا اذا حلف الرجل ثلاثة ايمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه واذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل فعليه دم يهريقه وخبر ابي بصير عنه ايضا
اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور وموثق يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقول لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء فقال
لا وهي كما ترى لا دلالة فيها على تمام التفصيل المزبور ولكنها تدل على الشاة في الصدق ثلاثا وفي الكذب مرة بل الاولان يدلان على البقرة في الثلاث كذبا الا الجزور
اللهم الا ان يراد بها الجزور بمعنى البدنة بل خبر ابي بصير الاخير دال على الجزور بالكذب ولا تتم في خبر ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام من جادل في الحج فعليه
اطعام ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقا او كاذبا فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة وعلى الكاذب بقرة وعدم العمل بصدره لا يخرجه عما في ذيله
عن الحجية خصوصا بعد انجباره بالعمل وبالرضوي لاحتمال صحة النسبة او قوته واعلم ان الكذب في اليمين الكاذبة والصادقة هو الجدال الذي نهى الله سبحانه وتعالى
عنه الى ان قال فان جادلت مرة او مرتين وانت صادق فلا شيء عليك فان جادلت ثلاثا وانت صادق فعليك دم شاة وان جادلت مرة وانت كاذب فعليك دم
شاة وان جادلت مرتين كاذبا فعليك دم بقرة وان جادلت ثلاثا وانت كاذب فعليك بدنة وهو مشتمل على تمام التفصيل المذكور في كلام الاصحاب بل هو المحكي ايضا
من رسالة علي بن بابويه التي كان الاصحاب اذا اعوزتهم النصوص رجعوا اليها بل ان لم يقطع بكونه مضمون نص وصل اليه فلا انه مظنون قويا فيتقيد به ح اطلاق
تلك النصوص بل صحيح الجزور والمراد به البدنة كما عرفته في المباحث السابقة وان كان مطلقا يشمل المرة الاولى والثانية لكنه مناف للنصوص السابقة مضافا الى
دعوى الاجماع على خلافه فيتعين تقييده بالمرة الثالثة نعم اختلفت النصوص في الصدق بالنسبة الى اعتبار التتابع في الثلاث في مقام واحد كما سمعته في خبر
بل اكثرها والاطلاق في الاخر وقاعدة الجمع بين الاطلاق والتقييد تقتضي حمل المطلق على المقيد كما مال اليه بعض متأخري المتأخرين حاكيا له عن العماني الا انه
نادر ويمكن دعوى اتفاق الاصحاب على خلافه خصوصا بعد ان كان المحكي عنهم في الصادق والكاذب قال لمن حلف ثلاث ايمان بلا فصل في مقام واحد فقد جادل وعليه دم
ولم يفصل وقد سمعت تصريح النصوص والفتاوى بخلافه في الكاذب كذا ما عن الجعفي الجدال فاحشة ان كان كاذبا او في معصية فاذا قاله مرتين فعليه شاة
لا دليل عليه بل الادلة بخلافه نحو المحكي عن العماني الذي لم نجد له دليلا على اطلاقه ومن ذلك يظهر قوة النصوص المطلقة على وجه لا تكافئها المقيدة كي يحكم
بها عليها فالمتجه العمل بالمطلقة وحمل المقيدة على زيادة بيان اتحاد الجدال وتعدده بالنسبة الى المجادل فيه او نحو ذلك كما ان المتجه حمل موثق يونس على ما دون
الثلاث او لقاعدة الاطلاق والتقييد او على ما قيل من انه لو اضطر الى اليمين لاثبات حق او نفي باطل فلا كفارة ولا اثم بناء على ما عن س وغيرها من ان الاقرب جوازه
وانتفاء الكفارة او على ما كان في اكرام اخيه ونحوه لا في معصية الله تعالى قال ابو بصير في الصحيح سألته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمل
فيقول والله لاعملنه فيخالفه مرارا يلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال لا انما اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان لله فيه معصية او غير ذلك مما تقدم في
الجدال ثم ان المنساق من النص والفتوى من عدم الشيء في المرة والمرتين مع الصدق عدم الدم ونحوه مما يتحقق به اسم الكفارة اما الاستغفار والتوبة
فالظاهر وجوبه كما عن الشهيدين وغيرهما التصريح به لصدقه وهو منهي عنه كتابا وسنة فلا بد فيه من الاستغفار والتوبة وظاهر بعض النصوص السابقة في
عدم صدق الجدال بالواحدة يراد منه بالنسبة الى ترتب الكفارة ضرورة صدقه لغة وشرعا كما هو واضح ومن ذلك كله يظهر لك النظر فيما في ك وغيرها فلاحظ
وتأمل هذا والمحكي عن صريح جماعة من غير خلاف يظهر فيه بانه انما تجب البقرة بالمرتين والبدنة بالثلاث اذا لم يكن كفر عن السابق فلو كفر عن كل واحدة فالشاة

كونها احد الافراد او على ارادة ع

فالشاة ليس الا او شيئين فالبقرة والضابط اعتبار العدد السابق ابتداء او بعد التكفير فللمرة شاة وللمرتين بقرة وللثلث بدنة على معنى انه لو حلف يمينا كاذبة
نكفر لها بشاة ثم الثانية وكفر لها بشاة ايضا ثم الثالثة اما اذا لم يكفر وكان اثنتين فبقرة او ثلثا فبدنة ولو كان ازيد من ثلث ولم يكن قد كفر فليس الا بدنة
واحدة وكذا في ثلث الصدق قلت ان لم يكن اجماع امكن كون المراد من النص والفتوى وجوب الشاة بالمرة ثم هي مع البقرة بالمرتين ثم هما مع البدنة في الثلث الا ان يكون
قد كفر عن السابق فيجب البقرة خاصة والبدنة كما انه يمكن ان يقال ان الشاة في ثلث الصدق ودون ما دونه اما ما زاد فان بلغ الثلث وجب شاة اخرى وان لم
يكن قد كفر عن الاول والا فليس الا الشاة الاولى كذا الكلام في ثلثة الكذب الشاة والبقرة والبدنة وهكذا فتامل جيدا هذا كله في الجدال واما الفسوق
فلم اجد من ذكر له كفارة بل ظاهر الاصحاب لا كفارة فيه سوى الاستغفار بل عن هي التصريح بذلك للاصل وما سمعته في صحيح الحلبي وابن مسلم انه لم يجعل الله
له حدا يستغفر الله ويلبي لكن قال الصادق ع في صحيح سليمان بن خالد في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج وفي صحيح علي بن جعفر عن اخيه
المروي عن قرب الاسناد ايضا فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وعن نسخة عن قرب الاسناد وكفارة
الجدال والفسوق شيء يتصدق به وقد اطنب في محكي المنتهى في هذا البحث واحتمل التصحيف فيه والاولى حمله وحمل صحيح سليمان بن خالد على ضرب من الندب والله
العالم على كل حال **المحظور السابع** قلع شجر الحرم غير المستثنى الذي تقدم الكلام فيه وفي حكم المستثنى منه وغيره في التروك فلاحظ وفي … او …
والقنية ولذا ان في الكبيرة بقرة ولو كان القالع محلا وفي الصغيرة شاة وفي ابعاضها قيمته بل حكى غير واحد الشهرة عليه بل عن ف الاجماع عليه وهو الحجة بعد ما
رواه الشيخ عن موسى بن القاسم قال روى اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال اذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع فاذا اراد نزعها نزعها وكفر بذبح
بقرة يتصدق بلحمها على المساكين معتضدا بقول ابن عباس فيما روي عنه في الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة المظنون انه عن رواية ولكن مع ذلك قال المص نحو
ما عن هي وكره وعندي فيه تردد مما عرفت من كون الخبر مرسلا ومن ان الظاهر بل عن ابن ادريس الجزم بالعدم قال ولم يتعرض في الاخبار على انه يلزم الكفارة لا في
الكبيرة ولا في الصغيرة ولكن الشيخ ادعى الاجماع الا انه لا يخفى عليك امكان دفع المناقشة المزبورة بالانجبار بما سمعته من الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة المحكية
بل المحصلة ان لم تكن اجماعا على الكفارة في الجملة على ان رسالة ابن العباد المزبورة التي تلحقه بالصحيح على قول … بالتخصيص او التقييد بغير ما غرسه وانبته وانبتي داره
بعد اتحاد الدار والدوحة قد عرفت سابقا على انه معتضد بما في صحيح منصور بن حازم سال الصادق ع عن الاراك يكون في الحرم فاقطعه قال عليك فداؤه
بناء على ارادة البقرة او الشاة في الفداء الا كان دليلا للحكم الابعاض كالموثق والصحيح عنه ايضا عن الرجل يقطع من الاراك الذي بمكة قال عليه ثمنه يتصدق به بل
لعل الظاهر ارادة قطع الابعاض منها على ان الجملة اذا كانت مضمونة فالابعاض كذلك نعم عن هي وكره الارش ويمكن اتحاد المراد وبذلك كله يتضح لك الدليل على
الاحكام الثلثة لا عدم الكفارة مطلقا كما سمعته من ابن ادريس ولا البقرة مطلقا كما عن القاضي عملا بالمرسل المزبور ولا القيمة مطلقا كما عن الاسكافي للصحيح والموثق
المزبورين بل عن الفاضل في المخ اختياره مع ظهور ضعفه ضرورة ظهورهما او صراحتهما في القطع لا القلع ولا ما يتيسر من الصدقة في قطع الابعاض كما عن
الحلبيين على ما حكي عنهما والله العالم ولو قلع شجرة منه وغرسها في غيره او لم يغرسها اعادها كما في عد وظاهرها ارادة الى مكانها كما عن ط وير وكره وهي وس
الى الحرم واستجوده في ك الا ان يكون محلها الاول اجود فيتعين او مساوية ولا فارض الحرم متساوية وربما احتمل ارادة ذلك من مكانها وان بعد على انا
لم نجد دليلا معتدا به على اصل وجوب الاعادة المنافي للاصل الا دعوى قاعدة الضمان الذي في الاحرام مضافا الى ان … هنا عودها الى مكانها او الحرم الذي به تثبت
حرمتها ولعله الى ذلك اشار في محكي كره وهي بالاستدلال عليها بانه ازال حرمتها فكان عليه اعادتها اليها بل ربما يؤيده في الجملة مضافا الى الاحتياط ايضا خبر
ابن حمزة عن الصادق ع ان علي بن الحسين عليهما السلام كان يتقي الطاقة من العشب ينتفها من الحرم قال ورايته قد نتف طاقة وهو يطلب ان يعيدها مكانها
وان ضعف سنده بل ودلالته بل ربما كان منافيا لما … بل لا يتصور عود المنتوف والله العالم وكيف كان فلو جفت على وجه لم تفد … الاعادة
العود الى ما كانت عليه قبل كما عن ط وير وهي وكره يلزمه ضمانها معللين له بالاتلاف وفي عد قيل يلزمه ضمانها ولا كفارة ومقتضاه كون الضمان بالقيمة لا
البقرة والشاة لكن فيه ان مقتضى ما سمعته سابقا في قلع الكبيرة منها بقرة والصغيرة شاة ارادة ضمان الكفارة التي وجبت بالقلع ولم يعرض مسقط لها فانها
انما تسقط اذا اعادها فعادت الى ما كانت عليه يمكن ارادة ذلك من التعليل بالاتلاف لا ضمان القيمة بل ربما احتمل في عبارة عد ان يكون مجموعه ضمانها
والكفارة قول البعض الاصحاب وانما نسبه الى القيل الجمع بينهما ويكون المختار لزوم الكفارة وان كان هو كما ترى بل ربما احتمل قوة لزومهما على التقديرين
لاطلاق النصوص بها اذا قلع ولا دليل على السقوط بالاعادة مع العود ولكن فيه ان المنساق من النصوص المزبورة القلع المؤدي الى تلفها لا القلع المفروض
عدم ترتب ضرر عليه بل ربما كان فيه نفع وكيف كان فلا كفارة في قلع الحشيش وان كان فاعلا محرما الا ما استثني كما مر في التروك للاصل السالم عن
المعارض فان نصوص النهي عن ذلك لا يقتضي ترتب الكفارة حتى ضمان القيمة خلافا للفاضل في عد فانه حكم بضمان قيمته لو قلعه كالمحكي عن ط وقال
الحلبيان فيما حكي عنهما عليه ما تيسر من الصدقة ولكن لم اعرف لشيء منهما دليلا سوى الحمل على ابعاض الشجر وعلى سائر المحرمات من الصيد ونحوه وغير ذلك من …
التي لا تصلح دليلا لاثبات حكم شرعي ولذا جزم المص بعدمها ويحقق الاثم الذي لا خلاف فيه وان قيل ظاهر س يعطي احتمال العدم الا انه في غير محله لما
عرفته مفصلا في التروك فلاحظ وفي ك لا فرق في ذلك بين الاخضر واليابس نعم يجوز قطع اليابس مع بقاء اصله في الارض ليثبت ثانيا وقد تقدم ايضا
الكلام فيه والله العالم ومن استعمل دهنا طيبا في احرامه ولو في حال الضرورة ظاهرا او باطنا كالحقنة والسعوط به كان عليه شاة على قول يحكى عن …
وط وير وس وغيرها بل في الاخير نفي الخلاف فيه بل عن هي الاجماع على لزوم الفدية به مضافا الى ما سمعته سابقا من مضمر ابن ابي عمير عن معوية بن عمار المشتمل
على من ابتلى بالتنفيح اذا داوى به فرجه والمناقشة بكونه مقطوعا يدفعها الانجبار بالعمل كاندفاع الاضمار بظهور ارادة الامام ع منه ان لم يكن القطع وكذا دعوى
اختصاصه من الدعوى واشتماله على ما لا يقول به الاصحاب من الكفارة على الجاهل يدفعها عدم القول بالفصل وعدم خروج الباقي عن الحجية فلا مناص عن القول

بوجوبها فيه بل هو من افراد مسئلة استعمال الطيب السابقة لو جزم بها المص هناك وان تردد في خصوص المقام نعم عن الشيخ في الجمل كراهة استعمال الادهان الطيبة
قبل الاحرام بحيث يبقى الى ما بعده وعن ابن سعيد تخصيص وجوب الدم باستعماله محرما وقد سمعت تحقيق الحال فيه اللهم الا ان يدعى الفرق بين استعمال
الطيب والدهن الطيب لكنه كما ترى ضرورة بناء المسئلة على حرمة استعماله كالطيب انما الكلام في الكفارة والمتجه وجوبها لما عرفت وكذا قيل في من قلع
ضرسه كما عن في والمهذب وعن ير وط دم وعن الجامع دم مع الاختيار وعليه حمل اطلاق الشيخ في محكي هي والاصل في ذلك خبر محمد بن عيسى عن عدة من اصحابنا
عن رجل من اهل خراسان ان مسئلة وقعت في الموسم لم يكن عند مواليه فيها شيء محرم قلع ضرسه فكتب ع يهريق دما ولكن قال المص وفي الجميع مشيرا بذلك الى
ما هنا والمسئلة السابقة فيه تردد مما عرفت ومن اضمار الخبر بل عن المخ هنا الاسناد الى البراءة الاصلية اولى فان الرواية غير مسندة الى امام ع بل احتمل فيها ان يكون
ادمى بالقلع ويكون الدم لاجله قد قيل لا ادماء … الا اذا شاء وعن ق فيه طعام مسكين وعن الغنية مد من الطعام والمعتبر واحد مع ان الحسن الصيقل سال الصادق ع
عن المحرم يؤذيه ضرسه ايقلعه قال نعم لا باس به وعن ابني بابويه والجنيد نفي الباس عن قلع الضرس ولم يوجبا شيئا ولكن عرفت سابقا ان الاقوى وجوبها بل
وكذا هنا عملا بالمضمر الذي تشهد القرائن انه عن الامام ع خصوصا بعد عمل من عرفت به بل قيل انه المشهور ثم في ذلك هذا كله مع عدم الحاجة اما معها فلا كفارة
وفي الحاق السن بالضرس على قول الوجوب وجه بعيد فيه ولا ان النص والفتوى مطلقان وثانيا لا ابعد في الالحاق بل يمكن ارادة ما يعم السن من الضرس والله العالم ولا
خلاف في انه يجوز للمحرم اكل ما ليس بطيب من الادهان كالسمن والشيرج بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى السيرة والاصل وغيرهما نعم لا يجوز الادهان به على قول
تقدم الكلام فيه وعليه فهل فيه كفارة مقتضى الاصل العدم كما عن الشيخ وابن ادريس والفاضل التصريح به لكن قد سمعت قول الكاظم ع لاخيه في خبر قرب الاسناد
لكل شيء خرجت من حجك فعليك دم تهريقه حيث شئت وقول الصادق ع في خبر عمران بن يزيد السابق المشتمل على التخيير بين الصدقة والصيام والنسك لكل من عرض
له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فكذا … ان الاحوط التكفير بالدم له ان كان الذي يقوى لعدمه والله العالم **خاتمة** تشتمل على مسائل
الاولى اذا اجتمعت اسباب للكفارة مختلفة كالصيد واللبس وتقليم الاظفار والطيب لزم عن كل واحد كفارة بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه
لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب سواء فعل ذلك في وقت واحد او وقتين كفر عن الاول او لم يكفر لوجود المقتضي وانتفاء المسقط **المسئلة الثانية** اذا
كرر السبب الواحد كان كالصيد والوطي ونحوهما مما لم يفرق الشرع ولا العرف في صدق السبب من متماثلة بين اتحاد المجلس والوقت وتعددهما وتخلل التكفير
وعدمه لزمه ايضا بكل مرة كفارة على الاشهر بل المشهور بين الاصحاب قديما وحديثا بل عن المرتضى وابن زهرة الاجماع عليه نعم اورد بعض دعوى الاجماع على ذلك
في الوطي بان جماع الاول قد افسد الحج فترتب عليه الكفارة بخلاف الثاني لكن تعقب لفسادا واجابا بان الحج وان كان قد فسد لكن حرمته باقية ولهذا وجب
المضي فيه فجاز ان يتعلق به الكفارة ونحوه عن الجواهر ولكن ليس فيه الاجماع وناقشه في ك بمنع دليل على تعلق الكفارة ومنع الاجماع ومنع دلالة النص الذي اقتضى
الدلالة على ان من جامع قبل الوقوف بالمشعر يلزمه بدنة واتمام الحج والحج من قابل ومن المعلوم ان مجموع هذه الاحكام الثلثة انما ترتب على الجماع الاول خاصة فاثبات
بعضها في غيره يحتاج الى دليل وفيه ان تمام الحج والحج من قابل لا يتصور تكررهما بخلاف البدنة ولذا تكررت دونهما مضافا الى ما سمعته من الاجماع المحكي المؤيد بظاهر
ما دل على ان ماهية الجماع توجب ذلك ولا ريب في تكرر ايجادها بتكرر الجماع من غير فرق بين اتحاد المجلس وتعدده وسبق التكفير وعدمه ودعوى ان مقتضى
اصالة البراءة كون الجماع مرة او مرتين او ازيد سببا في ترتب الكفارة يدفعها ظهور النص والاجماع المحكي في خلافها وبذلك يظهر لك النظر فيما عن ابن حمزة من
التفصيل قال الاستمتاع ضربان اما ان يفسد الحج او لا يفسد فان افسد الحج لم يتكرر فيه الكفارة وان لم يفسد الحج اما تكرر منه فعله في حالة واحدة او في دفعات فالاول
لا تكرر فيه الكفارة بتكرر الفعل والثاني تتكرر منه الكفارة وان مال اليه في ك واستحسنه في محكي المخ للاصل البراءة المقطوع بما عرفت ونحوه عن … بل في
المدارك ان ظاهر الشيخ في ط عدم التكرار مط ولم يستبعده وان كنا لم نتحقق شيئا من ذلك بل المحكي عنه انه ذكر تكررها بتكرر الوطي كفر عن الاول او لم يكفر …
النصوص لكن قال وانما قلنا بما قال الشافعي انه ان كان كفر عن الاول لزمته الكفارة وان كان قبل ان يكفر فعليه كفارة واحدة كان قويا لان الاصل براءة الذمة
يعني ان النصوص انما افادت على المجامع بدنة وهو اعم من المجامع مرة ومرات وايده بما سمعته سابقا وعرفت ما فيه وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه لما تقدم
مضافا الى ما ذكرناه سابقا من عدم فساد الحج بالجماع وان وجبت الاعادة عقوبة كما هو احد القولين في المسئلة نعم ربما مال بعض الافاضل الى عدم تكرر السبب بتكرر
الايلاج والاخراج في الموطوءة الواحدة في مجلس واحد لعدم تعدد الوطي عرفا فيه بل الاطلاقات الموجبة للبدنة وما بعدها امره الغالب فيها لا يتصرف اليه بحكم
العادة والغلبة تكرر الامرين فيه مرارا عديدة وان امكن فرض وقوعهما مرة ومع ذلك حكم فيها بوجوب بدنة مثلا مرة فالوجه عدم تكرر الكفارة في هذه
الصورة لا المنع الحكم بل المنع تكرر الموضوع والسبب عرفا فليس فيه مخالفة للاجماعات المزبورة بوجه اما عدم تكررها في المفسد فلظهور النص المثبت لها فيه بما
يترتب عليه الامور الثلثة حقيقة وليس هو الا الاول ولا يدخل فيه الثاني مثلا لعدم تصور ترتب الثلثة عليه وبذلك يظهر لك قوة ما سمعته من ابن حمزة
ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله ضرورة صدق التعدد بذلك خصوصا مع الانزال والفصل في الجملة فيقع جامعها مرة ومرتين وازيد ويترتب عليه سائر الاحكام
نعم لو تعدد الايلاج من دون نزعه عن الفرج بل والانزال في ايلاج واحد كان جماعا واحدا ودعوى غلبة الايلاج والنزع في الاطلاق المزبور واضحة المنع بل الامر
بالعكس كدعوى تقييد السبب ماهية الجماع والترتب حكم شرعي لا وصف للسبب كما هو واضح والتسامح العرفي في صدق وحدة الجماع مع تعدد الايلاج والنزع في
المجلس الواحد غير معتبر كما في نظائره مما هو كذلك في بادي النظر لا في ثانيه ثالثه ومن هنا صرح غير واحد بصدق التعدد بما ذكرناه في المقام وفي كتاب الصوم وان
كان سبق لنا بعض الكلام في ذلك فلاحظ وتامل والله العالم هذا كله في الوطي واما لو كرر الحلق فان كان في وقت واحد لم تتكرر الكفارة لعده في العرف
حلقا واحدا بل المنساق مما ورد فيه كتابا وسنة اتحادها بحلق الراس اجمع على ما هو المتعارف فيه ولا ريب في تعدد مصداق الحلق لكل جزء منه نعم ان كان
الحلق في وقتين بان حلق في الغداة بعض راسه غدوة والاخر عشية تكررت الكفارة لصدق تعدد الحلق الذي هو السبب فيتعدد المسبب

بجماع وغيره والجماع ضربان ع

بما يترتب عليه الثلث ضرورة كون السبب ع

بالخلاف لاجله فيه الا من بعض متاخري المتاخرين فاشكله بان ما ذكر في الاول يابى هنا وبان اقصى ما يستفاد من الادلة ترتب الكفارة على حلق الراس كله للاذى وما عدا ذلك يستفاد حكمه من باب الفحوى ومن انعقاد الاجماع على تعلق الكفارة به في بعض الموارد فلو قيل بالاكتفاء بالكفارة الواحدة في حلق الراس كله سواء وقع في وقت واحد ام في وقتين كان حسنا وفيه ان محل البحث اذا تكرر سبب الحلق الموجب للكفارة في وقتين كما اذا حلق بعض راسه على وجه يوجب الكفارة في وقت ثم حلق البعض الاخر الذي هو ايضا بانفراده سبب ايضا للكفارة فانه لا اشكال في تعددها خصوصا اذا كفر عن الاول وحصل الثاني سبب غير السبب الاول لا ان المفروض كون السبب حلق الراس جميعه بحيث لو حصل البعض لم تترتب الكفارة لعدم حصول سببها فان ذلك ليس من باب تكرر السبب بل من عدم تمامية دعوى ان السبب في المقام ذلك بل فيها ما عرفته سابقا من الاجماع على عدم اعتبار حلق جميع الراس في ترتب الكفارة نعم لو فرض حصول الجميع في وقت واحد عد في العرف حلقا واحدا بل المساق من دليل ترتب الكفارة به الاجتزاء بكفارة واحدة لم فتة جيدا على انك قد عرفت سابقا الكلام في ان السبب حلق الشعر او حلق الراس وعلى كل حال فالمتعدد عرفا والاتحاد فيه تبيع اتحاد الوقت وتعدده ومع الشك في بعض الافراد يتجه الرجوع الى الاصل البراءة فتة جيدا واما قلم الاظفار فقد كما ان الشرع فيه عن ملاحظة العرف لما سمعته من النصوص المفرقة بين الاجتماع والافتراق والله العالم ولو تكرر منه اللبس او الطيب فان اتحد المجلس لم يتكرر وان اختلف تكرر كما عن بعض ولم اعرف والغنية وتردد في ذلك هكذا اطلق الاصحاب لعله لان اليه يرجع ما عن ط من قال في الاول الثالث الاستمتاع باللباس والطيب والقبلة فان فعل ذلك دفعة واحدة بان لبس كل ما يحتاج اليه او تطيب بانواع الطيب وقبل واكثر منه لزمه كفارة واحدة فان فعل ذلك في اوقات متفرقة لزمه عن كل دفعة كفارة سواء كفر عن الاول ام لم يكفر وقيل ونحوه في المبسوط وهي كره وقال في محكي ف تتكرر الكفارة بتكرر اللبس والطيب ان فعل ثم صبر ساعة ثم فعل ثانية وهكذا كفر عن الاول او لا واستدل بانه لا خلاف انه يلزمه بكل لبسة كفارة فمن ادعى تداخلها فعليه الدلالة وبالاحتياط بناء على اتحاد المراد من المجلس والوقت الا كان ما قولين كما نبه في ك ثم حكى عن بعض التكرر مع اختلاف صنف الملبوس كالقميص والسراويل وان اتحد الوقت قال وبه جزم في هي فقال ومن لبس قميصا وعمامة وخفين وسراويل وجب عليه لكل واحد فدية لان الاصل عدم التداخل خلافا لاحمد وربما ظهر من كلامه في موضع اخر منه تكرر الكفارة بتكرر اللبس مط فانه قال لو لبس ثيابا كثيرة دفعة واحدة وجب عليه فداء واحد ولو كان في مرات متعددة وجب عليه لكل ثوب دم لان لبس كل ثوب يغاير لبس ثوب اخر فيقتضي كل واحد منهما مقتضاه قلت قد سمعت في صحيح ابن مسلم سال ابا جعفر ع عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب فقال عليه لكل صنف منها فداء ولا محيص عن العمل به بعد ان كان جامعا للشرائط الحجية وهو يعم لبسها دفعة ودفعات بل قد يمنع كون لبسها دفعة واحدة لبسا واحدا ولو سلم فقد يمنع ان سبب الكفارة اللبس كي يعتبر اتحاده وتعدده لما سمعته في صحيح زرارة عن ابي جعفر ع من لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه لا ريب في صدقه على المتعدد لو كان من ضرب واحد ولبسه دفعة واحدة دم من ذلك يتجه وجوب الكفارة لكل ثوب مع انه الاحوط من غير فرق بين اتحاد المجلس وعدمه لكن لم نجد له في النصوص اثرا بل يمكن القطع بعدم اعتباره مع فرض سبق التكفير كما انه لم نعرف الفرق بين التعبير به هنا والتعبير بالوقت في الحلق اللهم الا ان يراد باتحاد المجلس الكناية عن حصول سبب اللبس وتعدده ولكن على كل حال لم نجد له اثرا فيما وصل الينا من النصوص بل ظاهرها خلافه كما عرفت في ك والمصنف اعتبر المجلس والاكثر اعتبروا الوقت وهو اجود فعلى هذا لو طال زمان المجلس بحيث يحصل منه تعدد الوقت عادة تكررت وفيه ما عرفت سابقا من احتمال اتحاد المراد منهما كما ان اللط ارادة صدق الاتحاد عرفا وعدمه وان قصر التعبير ثم قال فيها ايضا الذي يقتضيه الدليل انه لو لبس المتعدد او تطيب به دفعة واحدة بان جمع من الثياب جملة ووضعها على بدنه لم تتعدد الكفارة وان اختلفت اصنافها وان لبسها مترتبة تعددت وان اتحد المجلس والوقت العادي لان كل واحد منها مسبب في الكفارة بانفراده فلا يزيل الاجماع في الوقت ما ثبت لها من السببية فان الاصل عدم التداخل الا لعارض وهو مختاره في كره ولعله اقوى ومثله ينبغي القول في ستر ظاهر القدم ولم يفرقوا هنا بين المضطر وغيره كما في تغطية الراس ويمكن الفرق بينهما كما هناك ولا يخفى عليك ما فيه من مجال النظر اولا واخرا نعم ما حكاه عن الفاضل واختاره هو جيد لما عرفت بل الاقوى كون الحكم كذلك حتى في لبس المتعدد دفعة لما سمعته من صحيح زرارة الذي منه يعرف الحكم في المضطر وفي غيره بالاولوية وغيرها كما سمعت الكلام فيه سابقا وعلى كل حال من ذلك كله ظهر لك الحال فيما ذكره المص من التكرر في خصوص بعض الاسباب وغيره مما لم يذكره ضرورة كون الضابط فيما لو تكرر سبب واحدا ان كان اتلافا مضمنا للمثل او القيمة تعددت بحسبه اتفاقا لان المثل مما يتحقق بذلك والا فان لم يفصل العرف والشرع فيه بين مجلس واحد ومجلسين ووقت ووقتين كان السبب سماه كالوطي الذي قد عرفت تعدده بتعدد الايلاج حقيقة وعرفا وشرعا تعددت الكفارة ايضا بتعدده ولو في مجلس واحد وكذا اللبس ان لبس ثيابا واحدا بعد واحد او ثوبا واحدا لبسا بعد نزع بل والثياب المتعددة لو دفعة بناء على المختار وكذا التطيب ان فعله مرة بعد اخرى والتقبيل اذا نزع فاه ثم اعاد فقبل اما اذا اكثر منه ولم ينزع فاه امكن ان يكون واحدا وكانه مراده في محكي كره وهي حيث حكم وفاقا لما سمعته من ط باتحاد الكفارة اذا اكثر منه في وقت واحد بل قبل وكذا ستر الراس والتظليل وان كان لا يخ من نظر لصدق تعدد القبلة عرفا في مثله مع فرض كون مصداقها السبب في الكفارة ايضا بتعددها وقد سمعت الكلام في التظليل فلاحظ وتامل ولو تكرر ما يفصل العرف والشرع فيه بين مجلس ومجلسين والوقت والوقتين مثل الحلق والقلم تعددت الكفارة ان تغاير الوقت والمجلس والا فلا اذا كان الاتحاد على حقيقته لو عرفا والله العالم المسئلة **الثالثة كل محرم لبس او اكل عالما عامدا ما لا يحل له اكله او لبسه** لم يكن له مقدر شرعي بخصوصه كاكل النعامة كان عليه دم شاة كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لصحيح زرارة عن ابي جعفر ع من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه واكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة نعم قد سمعت سابقا عدم تناوله للبس الخفين والشمشك ونحوهما مما لا يعد ثوبا بل كان ينبغي للمقيد بذلك كالمص وغيره ولا ريب في انه احوط بل لعل ذكر الثوب مثال لكل ما يحرم عليه لبسه والله العالم المسئلة **الرابعة تسقط الكفارة عن الناسي والجاهل والمجنون الا في الصيد فان الكفارة تلزم فيه ولو كان سهوا او جهلا**

على المشهور بين الاصحاب في المستثنى منه بل لا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم في الجاهل والناسي للاصل ورفع القلم ونحو قول الصادق ع في خبر عبد الصمد اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفي حسن عمار وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك فيه الفداء بجهل كان او بعمد وفي حسن اخر له وصحيح ابن ابي عمير ليس عليك فداء شيء اتيته وانت محرم جاهلا به اذا كنت محرما في حجك او عمرتك الا الصيد فان عليك الفداء بجهالة كان او عمد وقول ابي جعفر الجواد ع فيما ارسل عنه علي بن شعبة في المحكي عن تحف العقول كل ما اتى به المحرم بجهالة او خطاء فلا شيء عليه الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان ام بعلم بخطاء كان ام بعمد وكل ما اتى به الصغير الذي ليس ببالغ فلا شيء عليه مضافا الى ما سمعته سابقا من نصوص موافقة الاصل وصحيح زرارة المتقدم انفا وفي صحيحه الاخر ايضا من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم فان كان ناسيا فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه نعم قد سمعت خبر معوية بن عمار في القرحة التي داواها بدهن بنفسج وان عليه مع الجهالة اطعام مسكين وخبر الحسن بن زياد قال للصادق ع وضاني الغلام ولم اعلم بدستشان فيه طيب فغسلت يدي وانا محرم فقال تصدق بشيء لذلك وصحيح حريز في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من اظافيره قال يتصدق بكف من الطعام وسمعت ايضا اخبار سقوط الشعر وانها ظاهرة في غير المتعمد وقول الصادق ع للحسن بن هرون وذكر انه اكل خبيصا فيه زعفران اذا فرغت من مناسكك واردت الخروج من مكة فاشتر بدرهم تمرا ثم تصدق به يكون كفارة لما اكلت لما دخل عليك في احرامك مما لا تعلم الذي ذكرنا انه محمول على الندب بل وغيره من النصوص نعم قد استثنى بعض الناس من ذلك سقوط الشعر فاكتفى في وجوب الكفارة فيه بتعمد المس المسقط مع تذكر الاحرام والعلم بالحرمة قال والاخبار الاتية لا هي ظاهرة في خلافه ولكن لا يخفى عليك ما في قوله انما المس المسقط ضرورة كون ذلك من تتمة الاسقاط وان كان تعمد المس الذي قد يتعقبه السقوط فهو ليس من العمد لكن الظاهر عدم ترتب الكفارة عليه لما ذكرناه هنا على وجه لم يعرف فيه خلافا فلا بد من حمل النصوص المزبورة على ما هنا او على ضرب من الندب واما المستثنى فلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن ف والغنية وكره وهي الاجماع على ثبوت الكفارة فيه على الناسي والجاهل مضافا الى النصوص التي قد سمعت بعضها فما عن ابن ابي عقيل من عدم الكفارة في الصيد على الناسي واضح الفساد واما المجنون فقد صرح به الشيخ في محكي ف والمص والفاضل وغيرهم لان عمده وان كان كالسهو ولكن قد عرفت ان السهو هنا كالعمد ح فالكفارة في ماله يخرجه بنفسه ان افاق والا فالولي نعم لو كان مجنونا احرم به الولي وهو مجنون فالكفارة على الولي على ما في الغنية وغيرها كالصبي الذي لم يذكره المص ولعله لان كفارته على الولي لا عليه كما سلف وقد سمعت ما في مرسل تحف العقول وفي خبر الريان بن شبيب الصغير لا كفارة عليه وهي على الكبير واجبة كما انه تقدم سابقا الكلام فيه وفي المجنون فلاحظ وتامل والله العالم

كتاب العمرة وهي لغة الزيارة اخذا من العمارة لان الزائر يعمر المكان بزيارته وشرعا اسم للمناسك المخصوصة الواقعة في الميقات ومكة زادها الله تعالى شرفا وصورتها المشتركة بين المتمتع بها والمفردة ان يحرم من الميقات الذي يسوغ له الاحرام منه لها ثم يدخل مكة فيطوف ويصلي ركعتين ثم يسعى بين الصفا والمروة ويقصر كما تقدم الكلام في هذه الافعال كلها مفصلا لان المراد صورة المفردة والا لو ذكر طواف النساء والتخيير بين القصر منها والحلق ولا المتمتع بها خاصة لعدم ذكرها بالخصوص وعدم ملايمة لما بعده من الضماير فوجب ارادة قدر المشترك بينهما والامر في ذلك سهل وعلى كل حال فلا خلاف في ان شرائط وجوب الحج واتمام الشرائط يجب في العمرة كالحج بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الكتاب والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال زرارة في الصحيح قلت لابي جعفر ع ما الذي يلي الحج في الفضل قال العمرة المفردة ثم يذهب حيث شاء وقال العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج فان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله وانما نزلت العمرة في المدينة فافضل العمرة عمرة رجب وقال المفرد للعمرة ان اعتمر في رجب ثم اقام للحج بمكة كانت عمرته تامة وحجته ناقصة وقال الصادق ع في قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله قال هما مفروضان وقال عمر بن اذينة في الحسن كتبت الى ابي عبد الله ع بمسائل بعضها مع ابن بكير وبعضها مع ابي العباس فجاء الجواب باملائه سالت عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا يعني به الحج والعمرة جميعا لانهما مفروضان وسالت عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله يعني بتمامهما اداءهما واتقاء ما يتقي المحرم فيهما وسالت عن قول الله الحج الاكبر ما يعني بالحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار والحج الاصغر العمرة وقال الصادق ع في حسن معوية بن عمار او موثقه العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع لان الله عز وجل يقول واتموا الحج والعمرة لله وانما نزلت العمرة في المدينة قال قلت فمن تمتع بالعمرة الى الحج ايجزي ذلك عنه قال نعم وقال الصادق ع ايضا في خبر ابي بصير العمرة مفروضة مثل الحج وقال امير المؤمنين ع امرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بايهما بداتم الى غير ذلك من النصوص التي مقتضاها الوجوب في العمرة كالحج مضافا الى الاجماع بقسميه عليه لذا تسقط بفعلها مع حجة الاسلام كما ستعرف نعم ولا خلاف ايضا اجده في انها على الفور كما صرح به الشيخ والحلي والفاضلان وغيرهم بل عن تر نفي الخلاف فيه بل عن كره الاجماع عليه بل هو واضح في عمرة التمتع التي هي جزء من الحج الذي قد عرفت فوريته على من يجب عليه بل والمفردة ايضا المشبهة بالحج في الوجوب مضافا الى ما سمعته من الاجماع المحكي نعم ربما كان في بعض كلماتهم تشويش في المقام وذلك لان ظاهر النصوص المزبورة والفتاوى كالمتن ونحوه انه لا يشترط في وجوب العمرة المفردة الاستطاعة للحج معها بل لو استطاع لها خاصة وحيث كما انه لو استطاع للحج خاصة دونها وجب بل صرح في عد بالثاني قال ولو استطاع للحج الافراد دون عمرته فالاقرب وجوبه خاصة ولعله لكون كل منهما عبادة براسه فلا يسقط شيء منهما بسقوط الاخر ولا يجب الوجوب بخلاف التمتع الذي تطابقت النصوص والفتاوى على كونه ثلاثة اطواف بالبيت طوافين بالصفا والمروة دون القران والافراد فانهما طوافان بالبيت وسعي واحد كثر نصوص حجة الوداع ظاهرة في عدم اعتماره ص بل جملة من نصوص اخر ناصة على انه اعتمر ثلث عمر كلها في ذي القعدة نعم عن الصدوق في الخصال عن عكرمة عن ابن عباس انه ص اعتمر اربعا رابعها مع حجته ولا دلالة فيه على ارتباطها به وما عساه يتوهم مما ذكره المص وغيره في كيفية حج الافراد من الاعتمار بعد الفراغ من الحج من دخول العمرة في الحج معاقد فعلنه مسافى لبيان كيفية ادائه من حيث عليه مع انه قد تقدم سابقا منا المناقشة في وجوب الترتيب المزبور وان لم يكن اجماع كما ادعاه بعضهم ضرورة اقتضاء ما سمعته من الاطلاق كتابا وسنة بل صريح المرسل انه يجزي في تقديم ايهما شاء كما سمعت الكلام فيه سابقا في محله وح فالقول بان كلا منهما لا يجب عند الاستطاعة للاخر كما ارسله غير واحد لكن لم اعرف القائل به واضح الفساد لما عرفته من ظهور الادلة

بخلافه وكذا القول بان العمرة لا تجب الا مع الاستطاعة للحج بخلاف الحج كما اختاره في س ك ان اخترنا بالاصل المقطوع بما عرفت ظهور صحيح البيت في الاية بعمرة العمرة الموع
على مقتضيه خصوصا بعد ما سمعته من النصوص وعدم ظهور اتمامها في وجوب انشائها وضع استلزامه له الذي قد عرفت عدم انحصار الدليل فيه ولا د
دلالة النصوص عليه ثانيا وبانها لو وجبت لكان من استكمل الاستطاعة لها فمات قبل ادائها وقبل ذي الحجة يجب استيجارها عنه من التركة ولم يذكروا ذلك في كتاب
ولا خبر وبان المستطيع لها وللحج اذا احرم قبل اشهر الحج اذا نوى بعمرته عمرة الاسلام لاحتمال ان يموت ولا يبقى استطاعته للحج الى سنته وفي كشف اللثام بان المستطيع
لها فرضه عمرة التمتع او متمنيه له وليس لا بيان بعمرة الاسلام الا عند الحج فما قبله كالنافلة قبل فريضة الصبح مثلا واحتمال الموت وفوت الاستطاعة غير ملتفت اليه
وكانه مبني على ما ذكره سابقا من انه لو استطاع للعمرة دون الحج وجبت خاصة كذلك اي لان كلا منهما نسك مستقل براسه ثم قال نعم لا يجب المبادرة اليها قبل ايام
الحج لاحتمال ان يتجدد له استطاعته ايضا وهو كما ترى كلام خال عن التحصيل بعد ظهور ما سمعته من الادلة على وجوبها وانها كالحج حتى في الفورية فالمتجه الزام
اخراجها من التركة مع الاستطاعة لها والتمكن من ادائها ولو قبل اشهر الحج ونية كونها عمرة الاسلام بل لا وجه لدعوى وجوبها وعدم وجوب المبادرة اليها قبل
ايام الحج للاحتمال المزبور نعم لو امكن القول بعدم وجوبها على النائي الذي فرضه التمتع ابحنح سقوطها بالموت قبل اشهر الحج فلا تخرج من التركة وانه
عدم نية عمرة الاسلام بها وبانه يشهد له السيرة على عدم استقرار عمرة على من استطاع من النائين فمات وذهبت استطاعته قبل اشهر الحج وعدم الحكم بفسقه
لو اخر الاعتمار الى اشهر الحج وبذلك يتجه عدم وجوب عمرة على النواب النائبين في سنة النيابة وان استطاعوها استطاعة شرعية بل قد يشهد له قول المصنف وغيره
فيما ياتي على وجه لم يعرف فيه خلاف بينهم هنا قسمان متمتع بها ومفردة والاولى فرض النائي والثانية فرض حاضري مكة ضرورة ظهوره في اختصاص وجوب
المفردة بغير النائي كظهور كلامهم في غير المقام في عدم وجوب غير حج التمتع على النائي لانه يجب عليه مع ذلك العمرة والاجتزاء بحج التمتع عنها الا ينافي وجوبه الله
فظهر ثمرته في الاستطاعة لها دونه فتدبر جيدا فانك تسمع انشاء الله عند تعارض المتن له من ثاني الشهيدين ما يظهر منه عدم وجوبها على النائي من راس والله العالم
ولا اجد للاصحاب في ذلك كلاما منقحا وقد قال في كشف اللثام ايضا سابقا ان المراد بالفورية انما هي المبادرة بها في وقتها ووقت المتمتع بها اشهر الحج ووقت
المفردة لمن يجب عليه حج الافراد والقران بعد الحج ولا يجب عمرة ان اصالة تجب المبادرة اليها اول الاستطاعة لها الا ان لم يستطع الا لها فان ذلك اول
وقتها فلا تستقر في الذمة ان استطاع لها وللحج اذا اخرها الى الحج والى اشهره لزوال الاستطاعة ولا يخفى عليك ما فيه ايضا بعد الاحاطة بما ذكرناه ضرورة اقتضاء
تلك الادلة وجوب المبادرة اليها قبل اشهر الحج مع فرض الاستطاعة لها لانها تصح في جميع السنة بخلاف الحج الذي لا يقع الا في وقت مخصوص نعم لا خلاف في اجزاء
عمرة التمتع عنها كما اعترف به غير واحد بل عن هي نسبته الى علمائنا كافة وهو الحجة بعد قول الصادق ع في حسن الحلبي اذا تمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة
العمرة وسئله ايضا يعقوب بن شعيب في الصحيح عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله فقال يكفي الرجل اذا تمتع بالعمرة الى الحج مكان تلك العمرة المفردة قال كذلك
امر رسول الله ص وقال احمد بن محمد بن ابي نصر سئلت ابا الحسن ع عن العمرة واجبة قال نعم قلت فمن تمتع يجزي عنه قال نعم وقال الصادق ع في خبر ابي بصير العمرة مفروضة
مثل الحج فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة الى غير ذلك من النصوص لا ان قضاها الاجتزاء بها عنها الان وجوبها الفوري ساقط على من استطاع
اليها كما هو واضح بل قد يقال ان وجوب حج التمتع على النائي لا ينافي وجوبها عليه قضاء الاطلاق تلك الادلة وان سقط عنه به ولكن لو اداها امتثالا للامر بها الامر
قبل اشهر الحج امتثله ان بقي مستطيعا مع ذلك لحج التمتع اذا كان مستطيعا بل لا ينافيه قولهم عمرة التمتع فرض النائي والمفردة فرض الحاضر لاحتمال كون المراد ان النائي
المخاطب بحج التمتع يلزمه عمرة التمتع فرضا له لدخولها في الحج الذي هو فرضه فهذا لا ينافي وجوب المفردة عليه ايضا الذي ثمرته فيما ذكرناه سابقا اما الحاضر
فليس عليه الا المفردة بناء على عدم المتعة له الا ان المراد عدم وجوب غير المتعة على النائي لكن قد سمعت ما في ذلك من المفاسد بل تسمع ما في تلك الظاهر في
عدم وجوبها على النائي بل لا تخلص مما ذكرناه الا بذلك كما عرفت تعرفه انشاء الله ومن ذلك ونحوه يظهر لك التشويش في كلامهم ومنه ايضا ما ذكره غير واحد
منهم من انه لو حج المفرد والقارن او المتمتع الذي لم يتمكن من التمتع اتى بالعمرة ان شاء بعد ايام التشريق بلا فصل او في استقبال المحرم بل ذكر بعضهم وغيره
المحرم ومن المعلوم منافاة ذلك للفورية التي ذكروها اللهم الا ان يريدوا بيان ذلك الصحة والاجزاء وان اثم بالتاخير الا انه لا ينبغي التخصيص بالمحرم ح كما
وقع من بعضهم بل قال في س ر ليس هذا القدر منافيا للفورية وفيه ما لا يخفى بل اشكله ثاني الشهيدين ايضا بوجوب ايقاع الحج والعمرة المفردة في عام واحد الا
ان يراد بالعام اثنى عشر شهرا او يبتدا فيها زمان التلبس باعمال الحج وان امكن دفعه بعدم دليل يدل على ذلك بل ظاهر الادلة خلافه نعم هو كذلك في عمرة التمتع دون
غيره بل قد يقال بعدم اعتبار ذلك فيها ايضا اذا اضطر المتمتع الى تاخير العمرة عن الحج فانه ح يكون له حكم الافراد فتصح عمرته في جميع السنة نعم يجب الفورية التي هي
ليست بتوقيت عندنا واحتمال كون المراد بالفورية المبادرة اليها في عامها اي عام استطاعتها او عام حجها فلا ينافي التاخير الى المحرم وما بعده وانما اقتصر وا
على استقبال المحرم لما في خبر ابن الاصحاب وعن الصادق ع انه قال المتمتع اذا فاتته عمرة المتعة اقام الى هلال المحرم اعتمر فاجزأت عنه وكان مكان عمرة المتعة
وفي خبر ابي بصير فاتته عمرة المتعة فعليه ان يعتمر بعد الحج اذا امكن الموسى من راسه نوى عمرة الافراد امكان الموسى واحتج بخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله سئل
الصادق ع عن المعتمر بعد الحج فقال اذا امكن الموسى من راسه فحسن بل وفي صحيح ابن عمار سئل عن رجل افرد الحج هل له ان يعتمر بعد الحج قال اذا امكن الموسى من راسه فحسن
كما ترى مناف لظاهر الفورية وامضى ما في روايات الاصحاب الاجزاء لا عدم وجوب الفورية نعم قد يقال بعدم منافاتها للتاخير عن ايام التشريق لقول الصادق ع لابن عمار
في الصحيح لا عمرة فيها وقد تقدم سابقا بعض الكلام في ذلك ومنه مضافا الى ما سمعت يتحقق التشويش المزبور وان كان الذي يقوى في النظر سقوطها عن النائي الا
يجب عليه ان يتمتع بها الى الحج ولا عمرة مفردة عليه لما عرفت تعرفه انشاء الله والله العالم وكيف كان فقد يجب العمرة ايضا بالنذر وما في معناه من العهد واليمين
وبالاستيجار والافساد والفوات اي فوات الحج فان من فاته وجب عليه التمتع مثلا اعتمر وفاته الحج فعليه حج التمتع من قابل وهو انما يتحقق بالاعتمار قبله و
بالدخول الى مكة بل الحرم للدخول الى مكة فيجب عليه العمرة او الحج تخيير ان وجب الدخول والا كان شرطا لوجوب الشرط نحو الوضوء للنافلة وعلى كل حال

في وجوب العمرة المفردة

تظهر ح

انما يجب احديهما مع انتفاء العذر كقتال مباح ومرض لا يمكنه الاحرام معه لا بدا ودق لم ياذن له سيده في قول او وجه كما تقدم الكلام فيه ومع عدم تكرار
الدخول كالحطاب والحشاش ومن احل ولما يمض شهر كما تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا فلاحظ وتكرر وجوبها بحسب تكرر السبب ووقتها عند حصوله وافعالها
اي العمرة المفردة التي هي الواجبة باصل الشرع ثمانية النية والاحرام من الميقات الذي قد عرفته والطواف وركعتاه والسعي والتقصير او الحلق وطواف النساء
وركعتاه بلا خلاف اجده في شئ من ذلك نصا وفتوى الا في وجوب طواف النساء فيها فانه قيل بعدمه كعمرة التمتع وقد عرفت ان الاصح ما هو المشهور من وجوبه بل
عرفت ايضا تفصيل الكلام في غيره من الافعال وتنقسم العمرة بالمعنى الاعم الى متمتع بها الى الحج ومفردة فالاولى تجب على من ليس من حاضري المسجد الحرام وهو من
بعد عنه بثمانية واربعين ميلا او باثني عشر ميلا من كل جانب على ما تقدم من انها جزء من الحج الذي قد عرفت انه فرض من كان كذلك ولذا لا تصح الا في اشهر
الحج وتسقط المفردة معها بالخلاف اجده فيه كما عرفت الكلام فيه نعم الكن في ذلك يفهم من لفظ السقوط ان العمرة المفردة واجبة باصل الشرع على كل مكلف كما
ان الحج كذلك يجب عليه انما تسقط عن المتمتع اذا اعتمر عمرته تخفيفا ومن قوله والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام عدم وجوبها على النائي من راس وبين المفهومين تدافع
ظاهر وكان الموجب لذلك كون عمرة التمتع اخفض من المفردة وكانت المفردة بسبب ذلك كله هي المشروعة بالاصالة المفروضة قبل نزول التمتع وكانت عمرة التمتع
قائمة مقام الاصلية مجزية عنها وهي منها بمنزلة الرخصة عن العزيمة ويكون قوله والمفردة تلزم الخ اشارة الى ما استقر عليه الحال وصار هو الحكم الثابت لان
باصل الشرع فني الاول اشارة الى ابتدائه والثاني الى استقراره وهو كالصريح في المفردة وغيره من عدم وجوب عمرة مفردة على النائي ويؤيده ما ذكرناه مضافا
الى صراحة النصوص وظهور ما الواردة في حج التمتع في وجوب المتعة بها الى الحج على النائي بل هو ظاهر قوله تعالى فمن تمتع الاية وح يظهر لك ما في المعروف
الان في عصرنا من العلماء وغيرهم من وجوب عمرة مفردة على النائين عن غيرهم مع فرض استطاعتهم المالية معللين له بان العمرة واجبة على كل احد الفرض سقوطها عنهم
لها فيجب وان وجب عليهم الحج بعد ذلك مع حصول شرائطه وجوبه والله العالم وكيف كان فيلزم فيها التقصير ولا مواحد للنسك فيها عندنا على وجه يكون
تركه نقصانا بها بل في هي اجماع علمائنا عليه ان حصل الاحلال له منها خلافا للشافعي في احد قوليه فجعله اطلاق محظور كالطيب واللباس ولا ريب في فساده
عندنا بعد ما سمعته من الاجماع بقسميه عليه والنصوص التي منها خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة
ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فاذا فعل ذلك فقد احل وخبر عمر بن يزيد عنه ايضا ثم ائت منزلك وقصر من شعرك وحل لك كل شئ وقال الصادق ع
ايضا في صحيح معوية بن عمار ليس في المتعة الا التقصير الى غير ذلك من المعتبرة المستفيضة التي مقتضاها كاطلاق الاكثر الاجتزاء بتحقق مسماه بالازالة للشعر والظفر
بحديد او نتف او قرض بالسن او نحو ذلك قال عبد الله بن سنان سئلت ابا عبد الله ع عن متمتع قرض اظفاره واخذ من شعره بمشقص قال لا باس ليس كل احد يجد
جلما وقال الحلبي في الموثق سئلت ابا عبد الله ع عن امرأة متمتعة عاجلها زوجها قبل ان تقصر فلما تخوفت ان يغلبها اهوت الى قرونها فقرضت منها باسنانها
وقرضت بأظافيرها هل عليها شئ فقال لا ليس كل احد يجد المقاريض وفي حسنه قلت له ايضا جعلت فداك اني لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر قال
عليك بدنة قال قلت اني لما اردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها فقال رحمها الله كانت افقه منك عليك
بدنة وليس عليها شئ وفي حسن حفص بن البختري وجميل وغيرهما وصحيحهم عن الصادق ع في محرم يقصر من بعض قال يجزيه الى غير ذلك من النصوص الدالة على
الاكتفاء بمسماه بل في هي وعن ير وكره ادنى التقصير ان يقص شيئا من شعر راسه واقله ثلث شعرات ناسبا له في الاول الى اختيار علمائنا وان كان هو ان
لم يتم الاجماع المزبور محل نظر للشك في تحقق مسماه بذلك واليه يرجع ما عن ط من اشتراط كون المقطوع جماعة من الشعر وعلى كل حال فما في صحيح معوية بن
حسنه عن الصادق ع ايضا تقصر من شعرك من جوانبه لحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك محمول على ضرب من الندب وان حكي عن جمل العلم
والعمل قصر من شعر راسه من جانبه القفيه قصر من شعر راسك من جوانبه ومن حاجبيك ومن لحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك قبل و
كذا المقنع الا انه ترك فيه اللحية والهداية والمصباح ومختصره الا انه ترك فيهما الحاجب لكن لعلهم غير طالبين لك تبعا لما سمعته من قول الصادق ع لا ان
مرادهم الوجوب والا كانوا محجوجين بالنصوص المزبورة التي لا يكافئها الصحيح والحسن المزبوران خصوصا بعد اعتضاد النصوص السابقة باطلاق الفتاوى نعم ظاهر
المتن وعد ويحكى الجمل والعقود وئر والتبصرة الاجتزاء ببعض الاظفار او الشعر من اللحية او الراس او الشارب والحاجب وغيرها وعن ير وميروه والاقتصار على
شعر الراس وعن الاقتصار والغنية والمهذب والاصباح والاشارة على شعر الراس واللحية وعن المفيد زيادة الحاجب والاقتصار عليه على شعر الراس وعن الحلبي وابن
سعيد زيادة الشارب وفي هي هي ويحكى كرة ادنى التقصير ان يقرض اظفاره ويجز من شعره شيئا يسيرا وعن المراد انه لا يقص شيئا من شعر راسه ويقص اظفاره ولا ان
ياخذ من شعر اللحية والشارب ويقص الاظفار ونحوه عن ط وئر الا ان فيهما الحاجب مكان الشارب وليس في ط قص الاظفار ولعل الاصلح ولكن الظاهر ان ذلك كله
ليس خلافا في المسئلة وانما هو ذكر لبعض افراد ما يتحقق به المسمى وكيف كان فما عن ف من الخلاف ان المعتمر لو حلق جاز والتقصير افضل واضح الضعف بعد الاحاطة
بما ذكرناه ان اراد المتمتع اوما يعمه وان حكي عن الحج انه قال كان يذهب اليه لكن قبل كان دليله انه اذا احل من العمرة حل له كل ما حرم بالاحرام ومنه ازالة الشعر
بجميع انواعها فيجوز له الحلق بعد التقصير او الحلق تقصير بل عن هي من عقص شعر راسه عند الاحرام او لبده فلا يجوز له الا الحلق ومتى اقتصر على التقصير كان
عليه دم شاة وظاهره العموم للحج وعمرة التمتع والمفردة بل في عمرة التمتع اظهر واستدل عليه بقول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار اذا احرمت فعقصت شعر راسك
او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فتجز لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير وصحيح العيص سئله عن رجل عقص شعر
راسه وهو متمتع ثم قدم مكة فقضى نسكه وحل عقاص راسه فقصر وادهن واحل قال عليه دم شاة ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله ضرورة منع كون اول الحلق
تقصيرا ولذا كان مقابلا له فلا يتحقق امتثال معه وصحيح معوية صريح في انه ليس في المتعة الا التقصير من المحتمل تعلق قوله منه في الحج بالجميع واما نسكه في صحيح العيص
فيحتمل الحج واياه والعمرة والدم يحتمل الهدي والندب كما عن الشهيد مما ذكرنا يظهر لك ضعف ما عن هي من ان الحلق يجزي وان قلنا انه محرم لكونه عن امر خارج

ولا يقصر من بعض ح

عن التقصير الحاصل باول الحلق فيكون المحرم ما زاد عليه ضرورة عدم تحقق التقصير على انه يتبع اعتبار النية التي لا اثر لها في النص ولا الفتوى بل ظاهر الملاك
النص خلافه كما انه يظهر لك الوجه فيما ذكره المصنف وغيره الا النادر من انه لا يجوز فيها حلق جميع الرأس ولو خالف فحلق لزمه دم كما صرح به غير واحد من الاصحاب
بل هو المشهور مستدلين عليه بخبر ابي بصير سأل الصادق ع عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق رأسه قال عليه دم يهريقه فاذا كان يوم النحر امر الموسى على رأسه حين
يريد ان يحلق وصحيح جميل عنه ايضا في متمتع حلق رأسه بمكة ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان تعمد ذلك في اول شهور الحج بثلاثين يوما فليس عليه شيء
وان تعمد ذلك في اول شهور الحج بثلاثين يوما فليس عليه شيء وان تعمد بعد الثلاثين يوما التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ومرسله عن احدهما ع ان كان
ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء وان كان متمتعا في اول شهور الحج فليس عليه شيء اذا كان قد اعفاه شهرا لكن قد يناقش في الاول مضافا الى ضعف سنده
بظهوره في غير العامد الذي حكي الاجماع من عدم المانع على عدم وجوب ذلك عليه للاصل والصحيح المرسل المزبورين فلا بد من حمله على ضرب من الندب وفي الصحيح
بعدم ظهوره في الحلق بعد الاحرام بل لعل الدم فيه لترك توفير الشعر المستحب عند الاصحاب والواجب عند الشيخين بل عن المفيد منهما التصريح بوجوب الدم
فيه كما سمعت البحث فيه في بحث الاحرام بل السند لم يره وسمعت الكلام فيه هناك على انه مشتمل على التفصيل في العمد المنافي لاطلاق الاصحاب ومن هنا يقوى
الاحتمال المزبور والا كان من الشواذ المطرحة وح فلا دليل على وجوب الدم ولذا جزم بعدمه بعض متاخري المتاخرين الا ان يكون اجماعا او شهرة يجبر الدلالة
على وجه يثبت بها الحكم ولا ريب في انه احوط حتى في صورة السهو التي هي مقتضى اطلاق المصنف هنا وفي النافع والاحوط ان يكون شاة وان اطلق في النصوص
السابقة بل هو المحكي عن اطلاق الاكثر ايضا بل عن ابن حمزة جعله مما يوجب الدم المطلق لكن في القواعد ومحكي المهذب والسرائر تعيينه بالشاة لا لقاعدة الاقتصار
على الاقل لاصالة البراءة ضرورة ثبوت اقل منها كالجدي ونحوه بل لدعوى الانصراف اليها مضافا الى الاحتياط ثم قد يلحق باختصاص الدم بحلق جميع الرأس
المنصرف من الادلة السابقة ومن الفتاوى دون البعض كما عن المهذب التصريح به بل المحكي عن التحرير والمنتهى والدروس بل قد صرح بجوازه في القواعد والمنتهى ومحكي
النهاية والمبسوط والمهذب والسرائر بل في الثاني منها انه يجزي عن التقصير ولا دم عليه بل في كشف اللثام لانه تقصير لما عرفت من عمومه لانواع الازالة او طرد لا
لاكثره والاصل الاباحة والبراءة من الدم فليحمل الاخبار على حلق الكل قال الشهيد لو حلق الجميع احتمل الاجزاء لحصوله بالشروع وهو جيد ان كان لا يخفى عليك
ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقا من مقابلة الحلق للتقصير في النص والفتوى فلا يتحقق به مسماه ولكن لا دم بحلق البعض الذي لا يتحقق به مسمى حلق الرأس للا
بعد ما سمعت من كون العمدة الاجماع او الشهرة الجابرة وهما في الكل دون البعض بل قد يناقش في الاثم به لذلك ايضا بعد ظهور نصوص الدم المستفاد منها
الاثم في الجميع بل قد يناقش في تحريمه جميعا ايضا بعد التقصير فضلا عن ثبوت الدم فيه وان حكي التصريح به عن الشهيد فاما لابني حمزة والبراج لايجابهما الكفارة
بالحلق قبل الحج بل في كشف اللثام لانه لو لم يحرم بعده لم يحرم اصلا لان اوله تقصير الا ان تلحظ النية ولكن فيه ان ظاهر خبر ابي بصير الموجب للدم في الحلق
قبل التقصير فلعله لذا قال في النافع ولو حلق قبله لزمه شاة مشعرا بعدمها فيه بعده بل وبعدم الاثم للاصل والعموم في النصوص والفتاوى انه يحل له كل شيء حرم
عليه بالاحرام بعد التقصير في دعوى اختصاص الاحلال بغيره ومنافيه لذلك احتمال الاستدلال لها بالصحيح المتقدم الذي هو في قوة تخصيص الاحلال بما
عداه كما عن بعض المحدثين التصريح به فقال انه يحل له بالتقصير كل ما حرم عليه بالاحرام الا الحلق وهو كما ترى الاصحاب بيد نعم قد عرفت من خروج الصحيح عن
محل الفرض كي يصح به الاستدلال على الحكم المزبور المنافي للعمومات المذكورة ولا ظهور في كلام الاصحاب فيما ذكره وانما ظاهرهم حرمة الحلق بدل التقصير على
معنى الاحلال به دونه كالحج لا ان المراد حرمته عليه حتى بعد الاحلال بالتقصير وان بقي مدة طويلة لانتظار الحج بل يمكن القطع بعدمه كما هو واضح والله العالم
هذا وقد تقدم سابقا في افعال الحج حكم من حلق رأسه قبل محله والاصلع بالنسبة الى وجوب امرار الموسى على رأسه في الاول دون الثاني فلاحظ ولو ترك التقصير حتى
اهل بالحج سهوا صحت متعته بلا خلاف اجده فيه للصحيح معوية وحسنه سأل الصادق ع عن رجل اهل بالعمرة ونسي ان يقصر حتى دخل في الحج قال يستغفر الله ولا شيء
عليه وتمت عمرته بل ظاهره عدم الدم عليه ايضا كما في القواعد والمحكي عن سلار وابن ادريس وهو مقتضى الاصل لكن سأل اسحق بن عمار ابا ابراهيم ع عن الرجل يتمتع فنسي
ان يقصر حتى يهل بالحج فقال عليه دم يهريقه بل عن الشيخ وبني حمزة والبراج وجوبه العمل به ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى لقاعدة التخصيص التي هي اولى من الحمل
على الندب ان لم يكن المراد من نفي الشيء في الاول العقاب بل ينبغي ان يكون شاة كما عن الغنية والمهذب والاشارة لما سمعته مكررا من الانصراف والاحتياط وعن
ابن حمزة اوجب فيه دم مطلق والاول احوط ان لم يكن اقوى ولو ترك التقصير عمدا حتى اهل بالحج بطلت متعته وصارت حجته مبتولة كما عن الشيخ وابني حمزة وسعيد
والفاضل في التحرير والتذكرة وغيرهما بل في ش انه المشهور لقول الصادق ع في خبر ابي بصير المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة وخبر محمد بن
سنان عن العلاء بن الفضيل قال سألته عن رجل متمتع طاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته وهي حجة مبتولة والمناقشة في السند مع وصفهما بالخبر
فهي مدفوعة بالانجبار فما عن ابن ادريس من بطلان الثاني لانه لم يتحلل من عمرته مع الاجماع على عدم جواز ادخال الحج على العمرة قبل اتمام مناسكها والتقصير من مناسكها
عندنا فهو حج منهي عنه فيفسد خصوصا وقد نوى المتعة دون الافراد واضح الفساد بناء على اصولنا من العمل بمثل الخبرين المزبورين اللذين لا وجه لاحتمال اختصاصهما
بمن نوى العدول بعد احلاله او ظهورهما في عدم الفرض المزبور بموافقة الفاضل والشهيد له على ذلك في محكي التلخيص والمختلف مع مخالفتهما له في اصله الذي هو عدم
العمل باخبار الآحاد وان صحت والله العالم ويستحب للمتمتع بعد التقصير التشبه بالمحرمين في ترك المخيط وغيره لقول الصادق ع في مرسل ابن البختري ينبغي للمتمتع بالعمرة
الى الحج اذا احل ان لا يلبس قميصا وليتشبه بالمحرمين وكذا يستحب لاهل مكة التشبه بالمحرمين ايام الحج لخبر معوية عنه ع لا ينبغي لاهل مكة ان يلبسوا القميص وان يتشبهوا
بالمحرمين شعثا غبرا قال وقال ع وينبغي للسلطان ان يأخذهم بذلك والله العالم وكيف كان فلا يجب فيها طواف النساء بخلاف المفردة على قول نادر في كل من
المستثنى والمستثنى منه وقد تقدم الكلام فيه مفصلا والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام غير المتمتعين بالمقدار المزبور كما يلزمهم ايضا الحج باحد قسميه لو وجبا
مضافا الى قطع الاصحاب بوجوب تأخيرها عن الحج بل ظاهر غير واحد كالعلامة الطباطبائي وسيد الرياض الاجماع عليه بل في كشف اللثام الاجماع قولا وفعلا

بل عن غير ذلك ايضا وقد ذكرنا سابقا ان الاجماع المزبور هو العمدة في اثبات ذلك ولولاه لكان للنظر فيه مجال اذ في استفادته من النصوص نظر كما في المسالك وظاهرها
خلافه والله العالم وكيف كان فلا خلاف في ان العمرة المفردة تصح في جميع ايام السنة وان كان افضلها ما وقع في رجب لما فيه تلو الحج في الفضل كما عن الشيخ
ارساله عنهم عليهم السلام في المصباح وقال الصادق ع في صحيح معوية المعتمر يعتمر في اي شهور السنة شاء وافضل العمرة عمرة رجب وفي صحيحه الاخر عنه ايضا سئل
عليه السلام اي العمرة افضل عمرة في رجب او عمرة في شهر رمضان فقال لا بل في رجب افضل كقول الباقر ع في صحيح زرارة في حديث وافضل العمرة عمرة رجب
الظاهر انه يكفي في كونها رجبية الاهلال بها فيه وان وقع باقي افعالها في شعبان قال الصادق ع في صحيح ابي ايوب الخزاز في حديث اني كنت اخرج الليلة
او الليلتين يبقيان من رجب فتقول ام فروة اي ابه ان عمرتنا شعبانية فاقول لها اي بنية انها فيما اهللت وليس فيما احللت وقال ايضا في صحيح عبد الله بن
سنان اذا احرمت وعليك من رجب يوم وليلة فعمرتك رجبية بل قال ايضا في خبر عيسى الفراء اذا اهل بالعمرة في رجب واحل في غيره كانت عمرته لرجب واذا اهل في غير
رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب ولكن كتب علي بن حديد الى ابي جعفر ع عن الخروج في شهر رمضان افضل او يقيم حتى ينقضي الشهر ويتم صومه فكتب اليه كتابا قرأته
بخطه سألت رحمك الله عن اي العمرة افضل عمرة شهر رمضان افضل يرحمك الله ويمكن ارادته الفضل على الصوم في شهر رمضان او اختصاصه بالسائل بخصوصه في
خبر الوليد بن صبيح قال للصادق ع بلغنا ان عمرة في شهر رمضان تعدل حجة فقال انما كان ذلك في امرأة وعدها رسول الله ص فقال لها اعتمري في شهر رمضان فهي
لك حجة والله العالم ومن احرم بالمفردة في اشهر الحج ودخل مكة ولم تكن متعينة عليه بسبب من الاسباب على ما في المدارك وان نوقش بان مقتضى اطلاق الادلة خلافه وقد
يدفع بان المراد اذا كان هناك سبب يقتضي تعين المفردة على وجه لا يكفي في امتثاله التمتع بها وعلى كل حال فمتى كان كذلك جاز ان يتمتع بها ويلزمه دم كما صرح به
غير واحد بل لا اجد فيه خلافا للمعتبرة التي منها قول الصادق ع في خبر عمر بن يزيد من دخل مكة معتمرا مفردا للحج فيقضي عمرته كان له ذلك وان اقام الى ان يدركه
الحج كانت عمرته متعة قال وليس تكون متعة الا في اشهر الحج وسأله ايضا يعقوب بن شعيب في الصحيح عن المعتمر في اشهر الحج فقال هي متعة بل الظاهر استحباب ذلك له خصوصا
اذا اقام الى هلال ذي الحجة ولا سيما اذا اقام الى التروية تنزيلا للنصوص على ذلك ففي مرسل موسى بن القاسم من اعتمر في اشهر الحج فليتمتع وفي صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع
من دخل مكة بعمرة فاقام الى هلال ذي الحجة فليس له ان يخرج حتى يحج مع الناس وفي صحيحه الاخر عنه ايضا من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج الى اهله متى شاء الا ان يدركه
خروج الناس يوم التروية وهذا الصحيح حكي عن القاضي وجوب الحج على من ادرك التروية الا انه قول نادر فالمتجه حمله على ضرب من الكراهة خصوصا بعد قول الصادق ع
في صحيح ابن سنان لا بأس بالعمرة المفردة في اشهر الحج ثم يرجع الى اهله وفي خبر اليماني بعد ان سأله عن رجل خرج في اشهر الحج معتمرا ثم رجع الى بلاده قال لا بأس وان حج
من عامه ذلك وافرد الحج فليس عليه دم فان الحسين بن علي ع خرج قبل التروية بيوم وقد كان دخل معتمرا بل في خبر يوم التروية ولعل الاصح صحيح معوية قلت
لابي عبد الله ع من اين افترق المتمتع والمعتمر فقال ان المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر اذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين ع في ذي الحجة ثم راح يوم التروية الى العراق
والناس يروحون الى منى ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج ومنه يعلم انه لا وجه لاحتمال الضرورة في خروج الحسين ع ضرورة كونه لا استدلال بما ذكره من
الفرق مستدلا عليه بفعل الحسين ع وقال ابو جعفر ع في حسن نجبة اذا دخل المعتمر مكة غير متمتع فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وصلى الركعتين خلف
مقام ابراهيم ع فليلحق باهله ان شاء وقال انما انزلت العمرة المفردة والمتعة لان المتعة دخلت في الحج ولم تدخل العمرة المفردة في الحج وان كان قد يظهر منه بل منه عدم جواز
الدخول في حج التمتع بالمفردة وان كانت في اشهر الحج ولذا حكي عن الشيخ حمله على المفردة في غير اشهر الحج ولعل حمله على ارادة كون الامر له فيهما اولى وقال الصادق ع في موثق
سماعة من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك وان هو اقام الى الحج فهو متمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر
فيهن فاقام الى الحج فهي متعة ومن رجع الى بلاده ولم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله فاقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان
يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها
الى غير ذلك من النصوص المتجه الجمع بينها بما ذكرناه لا بالمحكي عن القاضي فانه وان كان يوافق قاعدة حمل المطلق على المقيد في بعضها الا انه لمكان ندرته لا يكافئ
المطلق فيتجه الحمل على الكراهة والندب بالمراتب المزبورة كما ان المتجه ارادة التمتع بها بالنية لا انها تكون متعة وان لم ينو وان افاده بعض النصوص السابقة الا انه
لم نجد قائلا به بل الاصل يقتضي خلافه ايضا ومن النصوص المزبورة وغيرها ظهر لك الوجه فيما ذكره المص وغيره من انه لو كانت العمرة المفردة في غير اشهر الحج لم يجز التمتع
بها مضافا الى ما عرفته سابقا من دخول عمرة التمتع في الحج فلا يجوز وقوعها في غير اشهره وكذا ظهر لك ايضا من بعضها بل في ك انما يجوز ذلك مضافا الى
ما تقدم مما ذكره المص وغيره من انه لو دخل مكة متمتعا لم يجز له الخروج حتى يأتي بالحج لانه مرتبط به نعم لو خرج بحيث لا يحتاج الى استيناف احرام بان عاد قبل الشهر
جاز ولو خرج ولم يعد حتى مضى الشهر فاستأنف عمرة تمتع بالاخيرة دون الاولى فانها تكون ح مفردة وان قيل في افتقارها الى طواف النساء ح وركعتيه وجهين
كما تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا فلاحظ وتأمل ويستحب المفردة في كل شهر بلا خلاف اجده فيه الا من العماني فاعتبر السنة بين العمرتين لقول الص ع في صحيح الحلبي العمرة
في كل سنة مرة وقوله ع وابي جعفر ع في صحيح حريز وزرارة لا يكون عمرتان في سنة ولكنها لندرة القائل بها حتى من العماني فان العبارة المحكية عنه غير صريحة في ذلك
قال وقد تأول بعض الشيعة هذا الخبر على معنى الخصوص فزعمت انها في التمتع خاصة فاما غيره فله ان يعتمر في اي الشهور شاء وكم شاء من العمرة فان يكن ما تأولوه
موجودا في التوقيف عن آل الرسول ص فمأخوذ به وان كان غير ذلك من جهة الاجتهاد والظن فذلك مردود عليهم وارجع في ذلك كله الى ما قالته الائمة ع
فلا يكفي في وجوده استفاضة النصوص فيما دون ذلك قال الصادق ع في صحيح معوية كان علي ع يقول لكل شهر عمرة وفي صحيح ابن الحجاج عنه ايضا في كتاب
علي ع في كل شهر عمرة وفي الموثق سمعت ابا عبد الله ع يقول ان عليا ع كان يقول في كل شهر عمرة وفي آخر كان علي ع يقول لكل شهر عمرة وفي خبر علي بن ابي حمزة
سألت ابا الحسن ع عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين والاربعة كيف يصنع قال اذا دخل فليدخل ملبيا واذا خرج فليخرج محلا قال ولكل شهر عمرة
فقلت يكون اقل قال لكل عشرة ايام ثم قال وحقك لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر قلت ولم ذاك فقال كنت مع محمد بن ابراهيم بالطائف فكان كلما

دخل مكة دخلها بعمرة وقال الصادق ايضا في الموثق السنة اثنى عشر شهرا يعتمر لكل شهر عمرة قال فقلت له ايكون اقل من ذلك قال لكل عشرة ايام عمرة وقد عمل بها الشيخ في يب وابن حمزة وزهرة وابي الصلاح والمص في فع والفاضل في المخ والشهيد في س على ما حكي عن بعضهم وايد بان من دخل مكة بعد خروجه منها لا يجب عليه الاحرام اذا لم يكن مضى شهر وبما سمعت من اطلاق الاصحاب ان من افسد عمرته قضاها في الشهر الآتي وقال الحلبيان فيما حكي عنهما في كل شهر او في كل سنة مرة وهو يحتمل الترديد والتخيير ولعل الثاني اظهر بل عن الاسكافي والمهذب والجامع ما في المتن وانه اي الفصل بين العمرتين عشرة ايام بل هو خيرة محكي ير وكره وهي ود والتبصرة لما سمعته من الخبرين اللذين لا يعارضهما ما في باقي النصوص من ان لكل شهر او في كل شهر عمرة بعد عدم دلالته على عدم ذلك في الاقل بل ... سؤال الراوي عن الاقل كالصريح في عدم فهمه من العبارة المزبورة المنع عن غيره خصوصا بعد ان قرره الامام ع على ذلك وقال لكل عشرة عمرة بل لعل البحث والموافق للضوابط في السنن القول بان المراد من قوله لكل عشرة عمرة انه يكره ان ياتي بعمرتين وبينهما اقل من عشرة ايام كما في كشف اللثام ومحكي هي كراهة عبادة جمعا بين ذلك وبين ما دل على استحباب العمرة على الاطلاق وان كان فيه كما عن صريح الحسن والاصباح وفع وظاهر لة وكتب الشيخ بحرمة عدم الفصل باحد ما ذكروا انها لا تصح بدونه لانها عبادة لا تصح الا متلقاة من الشارع ولم يتعلق الا مشروطة بالفصل به ولكن الاول اشبه باصول المذهب وقواعده التي منها التسامح في المستحبات وعدم منافاة نصوص الشهر والعشر للتحريم بل وظهورها خصوصا بعد ما سمعته في الشهر والعشر بل اليه يرجع ما عن الجمل والناصريات والسرائر وشم والتلخيص واللمعة من جواز التوالي بين العمرتين بل نسب الى كثير من المتاخرين بل في الناصريات نسبته الى اصحابنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه للاطلاق المزبور والذي منه ان الحج الاصغر بل في النبوي العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما ونحوه واحتمال المناقشة فيه بعد الاغماض عن السند انه بالنسبة الى تحديد المدة مجمل غير واضح الدلالة فان اطلاقه مسوق لبيان الفضيلة لا لتحديد المدة بل بذلك يمكن الجواب عن الاطلاق الاخر في السنة اليها ان وجد يدفعه انه ظاهر بمقتضى اطلاقه في عدم اعتبار المدة لا انه مجمل بالنسبة اليها وكذا ما دل على طلبها والحث عليها حتى نسبه غيرها من العبادات بها وبالحج كما لا يخفى على ذي مسكة ولا ينافيه نصوص الشهر والعشر التي اقصاها عدم ترتب استحباب المخصوص والكراهة نعم في صحيحي حريز وزرارة النهي عنهما قبل سنة وقد عرفت الاجماع على خلاف ذلك من غير العماني فليحمل على التقية من بعض العامة او على ارادة عمرة التمتع او على ارادة مرتبة من مراتب الكراهة او على ان المراد اني لا اعتمر في كل سنة الا مرة كما ان المراد من الصحيح الاخر تاكد استحباب الاعتمار في كل سنة او غير ذلك مما هو اولى من الطرح وان بعد ان ابيت فلا باس به بعد ما عرفت من شذوذ القول به بل يمكن القطع بفساده ولو للسيرة المستمرة والحرج ضرورة شدة احتياج الدخول الى مكة والخروج منها لجملة من الناس في السنة مرارا متعددة بل وفي الشهر الواحد من الغريب بعد هذا كله ما وقع من بعض متاخري المتاخرين من دعوى كون المسئلة مشكلة لعدم وضوح دليل على شيء مما فيها من الاقوال فلا يترك الاحتياط فيها على حال نعم ينبغي القطع بجوازها في كل شهر ويبقى الكلام في العشرة وما دونها لضعف السند فيها فتركها فيها احوط واولى ولا يجوز المسامحة هنا في الفتوى باستحبابها فيهما لوجود القول بالتحريم الناشي من دعوى التشريع في العبادة لا ينافي القول بثبوتها بادنى دليل صالح لاثبات استحبابها فيهما فضلا عما عرفت من المطلقات وغيرها على ان نصوص الشهر تحمل ارادة جوازها في كل شهر على وجه لا يحصل الفصل بينها بغيره كما اذا كانت احديهما في اخر شهر والاخرى في اول اخر وبالجملة فالاقوى جواز التوالي بين العمرتين على الوجه الذي ذكرناه بل لا يبعد جوازه في كل يوم وان كان قد توهم بعض العبارات ان اقل الفصل يوم على معنى ان لكل يوم عمرة لكن مقتضى ما ذكرنا عدم الفرق بين اليوم وغيره فتامل جيدا ويتحلل من العمرة المفردة بالتقصير والحلق بلا خلاف اجده بل ولا اشكال بعد قول الص ع في الصحيح المعتمر عمرة مفردة اذا فرغ من طواف الفريضة وصلوة الركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق او قصر وفي اخر في الرجل يجيء معتمرا عمرة مبتولة قال يجزيه اذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحلق ان يطوف طوافا واحدا بالبيت وان شاء ان يقصر قصر وغيرهما من النصوص ولكن الحلق افضل بلا خلاف ايضا بل ولا اشكال بعد قول الص ع في الصحيح قال رسول الله ص في العمرة المبتولة اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله وللمقصرين فقال وللمقصرين وحسن سالم بن الفضل قلت لابي عبد الله ع دخلنا بعمرة فنقصر او نحلق فقال احلق فان رسول الله ص ترحم على المحلقين ثلث مرات وعلى المقصرين مرة مشيرا بذلك الى ما روي عنه ص انه قال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله وللمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله وللمقصرين فقال وللمقصرين وكيف كان فاذا قصر او حلق حل له كل شيء الا النساء فاذا طاف لهن طواف النساء حل له النساء بلا خلاف اجده في ذلك الا ما يحكى عن ابي الصلاح فقدم طواف النساء على الحلق او التقصير والنصوص المتقدمة في المقام وغيرها حجة عليه وح فهو اي طواف النساء واجب في المفردة بعد السعي والحلق او التقصير على كل معتمر من امراة وخصي وخنثى خلافا لما سمعته سابقا من ظاهر العماني من عدم الوجوب فيها وقد مر الكلام فيه مفصلا وان كان المراد من الوجوب بالنسبة الى الصبي الثبوت لعدم التكليف عليه فيمنع ح من مباشرة النساء ولو بعد البلوغ حتى ياتي بطوافهن كما تمنع الصبية والنساء عن الرجال حتى يطفن كما سمعت الكلام في ذلك فيما مضى وكذا ان وجوب العمرة على الفور والحمد لله الذي يسر لنا هذا القدر من مسائل الحج وله الشكر على ذلك اولا واخرا وباطنا وظاهرا والا فمسائل الحج اجل من ان تستقصى قال زرارة في الصحيح للصادق عليه السلم جعلني الله فداك اني اسئلك في الحج منذ اربعين عاما فتفتيني فقال يا زرارة بيت يحج قبل ادم بالفي عام تريد ان تفنى مسائله في اربعين عاما وكتب بيد مؤلفه العبد الخاطئ المقصر القاصر محمد حسن ابن المرحوم الشيخ باقر

بسعي واهتمام [illegible] الحاج [illegible]

[illegible]

تغمدهما الله برحمته في يوم الاحد سادس وعشرين من شهر رمضان المبارك سنة الالف ومائتين وست وخمسين من الهجرة النبوية على مهاجرها وآله الطيبين الطاهرين افضل الصلوة والتحية

كتاب الجهاد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الغر الميامين **كتاب الجهاد** من الجهد بالفتح لغة التعب والمشقة ومنه بالضم ايضا الوسع والطاقة وشرعا بذل النفس وما يتوقف عليه من المال في محاربة المشركين والباغين على وجه مخصوص او بذل النفس والمال والوسع في اعلاء كلمة الاسلام واقامة شعائر الايمان وان كان شاملا للكافرين والباغين لكن فيه انه غير مانع لان اعزاز الدين اعم من كونه بالجهاد المخصوص الا ان الامر في امثال هذه التعاريف التي لا يراد منها الا التمييز في الجملة سهل كما انه لا ثمرة في نظايرها وعلى كل حال فهو ذروة سنام الاسلام ورابع اركان الايمان وباب من ابواب الجنة وافضل الاشياء بعد الفرائض وسنام امة محمد ص التي قد جعل الله عزها بسنابك خيلها ومراكز رماحها وفوق كل بر بر فاذا قتل في سبيل الله فليس فوقه بر والخير كله في السيف وتحت ظل السيف ولا يقيم الناس الا السيف والسيوف مقاليد الجنة والنار وللجنة باب يقال له باب المجاهدين يمضون اليه فاذا هو مفتوح وهم متقلدون سيوفهم ومن غزى غزوة في سبيل الله فما اصابه قطرة من السماء او صداع الا كانت له شهادة يوم القيمة وان الملائكة تصلي على المتقلد بسيفه في سبيل الله غفر الله له ما كان قبل ذلك من بت الى غير ذلك مما ورد فيه مضافا الى قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين الى قوله تع فاستبشروا ببيعكم الى اخرها وقوله تع لا يستوي القاعدون الى اخرها وغير ذلك لكن لا ريب في ان الاصل فيه قتال الكفار ابتداء على الاسلام وهو الذي نزل فيه كتب عليكم القتال وهو كره لكم ويلحق به قتال من دهم المسلمين منهم وان كان هو مع ذلك دفاعا وقتال الباغين بل فضلا عن دفاعهم على الرجوع الى الحق واما دفع من يريد قتل نفس محترمة او اخذ مال او سبي حريم فليس من الجهاد المصطلح بل هو من الدفاع ولذا ذكروه في كتاب الحدود وتمام النظر في الجهاد يكون في اركان اربعة **الاول** من يجب عليه الجهاد بالمعنى الاول وهو فرض على كل مكلف حر ذكر غير هم ولا مقعد ونحوه فلا يجب على الصبي ولا على المجنون ونحوهما ممن هو غير مكلف بلا خلاف اجده فيه كما عن المنتهى الاعتراف به فيه بل وباقي الشرائط بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى خبر رفع القلم وغيره مما دل على اعتبار البلوغ والعقل في التكليف ولا على المملوك بلا خلاف اجده فيه بل في المنتهى الحرية شرط فلا يجب على العبد اجماعا لان النبي ص كان يبايع الحر على الاسلام والجهاد والعبد على الاسلام دون الجهاد ولانه عبادة يتعلق بها قطع مسافة فلا يجب على العبد كالحج وفي محكي المنتهى قوله تع ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج لان العبد لا يملك وان نوقش بان عدم الملكية لا يستلزم عدم الوجدان نفقة يجب بالبذل له وان لم يكن مالكا فلا يدخل في الاية بل يبقى على عموم الادلة ولذا جعل الاصحاب الحرية شرطا غير اشتراط السلامة من الفقر ولو صح ما ذكره من التلازم لاغنى اشتراط السلامة من الفقر عن اشتراط الحرية مع انه مبني على عدم ملكية العبد اما على القول بها كما هو رأي جماعة في الجملة او مطلقا فلا تلازم مع انهم اشترطوا الحرية ايضا وان كان قد يجاب بان اتفاق حصول البذل لا ينافي اشتراط الوجوب المطلق بالوجدان كما لا ينافيه بالنسبة الى اشتراط السلامة من الفقر مع امكان انفاق البذل والقول بالملكية مع الاتفاق على حجر التصرف عليه غير مجد لاحتمال الاذن من المولى كاحتمال البذل لا يحقق الوجوب المطلق ومن ذلك ينقدح امكان الاستدلال بالاية بوجه اخر عليه وعلى نحوه من فقد الشرائط لصدق الضعف ولو بسبب عدم القدرة على شيء وان امكن حصوله له ابتداء من المولى بذلك ما سمعته من الاجماع يخص العموم المفضوح لاندراج العبد فيه وان حكي عن الاسكافي عدم اشتراط الحرية مشعرا بوجوبه على العبد للعموم الذي قد عرفت حاله مع انه معارض بما دل على عدم قدرته ووجوب الطاعة وعدم امكان التصرف منه بنفسه ومرسل ان رجلا جاء الى امير المؤمنين ع ليبايعه فقال يا امير المؤمنين ابسط يدك ابايعك على ان ادعوك بلساني وانصحك بقلبي واجاهد معك بيدي فقال ع احر انت ام عبد فقال عبد فصفق في يده فبايعه الحديث هو غير حجة في نفسه محتمل للجهاد معه على تقدير الحرية او اذن المولى او عموم الحاجة او غير ذلك فالتحقيق ح عدم وجوبه على العبد بجميع اقسامه الا المبعض منه اذا كان قد تهايا مع مولاه فان العمومات شاملة له في نوبته والاجماع المحكي انما هو على عدم وجوبه على العبد لا على ان الحرية شرط وان توهم نحو ما سمعته في الذكورة وفرق واضح بينهما ضرورة اقتضاء اشتراطها عدم وجوبه على فاقدها ولو جزءا بل وان ارتفع عنه سائر الموانع من حيث الرقية بان كان ماذونا من المولى في الجهاد وفي بذل المال اذ ليس لازم الرقية مانعا عن الوجوب كي يتجه الوجوب مع ارتفاعه بل لان الحرية من حيث هي كذلك شرط والفرض عدمها الا انك قد عرفت عدم دليل عليها الا من الاية ولا من الاجماع ولا من غير ذلك فيبقى العموم ح سالما اللهم الا ان يمنع من حيث المتبعض بجزء الرق مؤيدا ذلك بظاهر اشتراط الاصحاب الحرية وان فرعوا عليه عدم الوجوب على العبد فان ذلك لا يقتضي ارادة خصوص المملوك بتمامه منها فتامل جيدا ولا على المراة بلا خلاف ايضا بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ضعفها عن ذلك وقول امير المؤمنين ع في خبر الاصبغ كتب الله الجهاد على الرجال والنساء فجهاد الرجل ان يبذل ماله ونفسه حتى يقتل في سبيل الله وجهاد المراة ان تصبر على ما ترى من اذى زوجها ولو باعتبار ان التفصيل في معنى الجهاد بينهما قاطع للشركة بل في المنتهى الخنثى المشكل لا يجب عليها الجهاد وهو كذلك ان تم الاجماع على اشتراط الذكورة او غيره من الادلة ولو الخبر المزبور ضرورة اقتضاء الشك في الشرط الشك في المشروط والا كان محلا للنظر لان الاجماع على عدم وجوبه على المراة لا يقتضي نفيه عنها بعد فرض عدم العلم بكونها امراة مع عموم قوله تع كتب عليكم القتال اللهم الا ان يقال بعدم اندراجها في ضمير خطاب المذكرين فيتجه ح على اصالة عدم الوجوب كما هو الظ لعدم عموم يشملها ولعل ذلك هو العمدة والا فلا اجماع صريح في على اعتبار الذكورة وان حكى قال الذكورة شرط في وجوب الجهاد فلا يجب على المراة اجماعا ومن المحتمل بل الظ ارادته على عدم وجوبه على المراة ثم قال الخنثى المشكل لا يجب عليه الجهاد لان الذكورة شرط الوجوب ومع الشك في الشرط يحصل الشك في المشروط مع ان الاصل العدم نعم عن المنتهى نفي الخلاف فيه وفي غيره من الشرائط مؤيدا بظاهر الاشتراط في عبارات الاصحاب على وجه لا يقدح فيه تفريع الخاص لكنه هو غير مقتض لارادة خصوص الخاص منه ولا على الشيخ الهم العاجز عنه للاصل وظ الاية المعتضد بعدم الخلاف المحكي والمحصل مضافا الى ما دل على نفي الحرج المقتضية كالاية للحوق المريض ونحوه كما صرح به غير واحد به الا ان يكون مرضا لا يمنعه منه كما

منزح به غير واحد نعم لو فرض قوة الهم عليه وجب عليه وان كرهته كما روى عن عمار بن ياسر في صفين ومسلم بن عوسجة في كربلا وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين في وجوبه
في الجملة بل هو كالضروري خصوصا بعد الامر به في الكتاب العزيز في آيات كثيرة كقوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
وقوله تعالى فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او وقوله تعالى فليقاتل في سبيل الله وقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا وقوله تعالى حرض المؤمنين على القتال الى غير ذلك نعم فرضه على الكفاية بلا خلاف اجده فيه بيننا بل ولا بين غيرنا بل كاد يكون من الضروري
فضلا عن كونه مجمعا عليه مضافا الى المعلوم من سيرة النبي واصحابه وقوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله
فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى ضرورة عدم الحرج الا ما يحكى عن سعيد بن المسيب فاوجبه عينا لظاهر قوله تعالى انفروا خفافا
وثقالا وجاهدوا في سبيل الله باموالكم وانفسكم ثم قال الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما والنبوي من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق
وفيه ما قيل من ان الاية منسوخة بقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة الى آخرها وانها في خصوص غزاة تبوك التي استنفرهم النبي
فيها وتخلف فيها كعب بن مالك واصحابه فهجرهم النبي حتى تاب الله عليهم وان المراد من الاية الوجوب ابتداء فان الواجب الكفائي عندنا واجب على الجميع وان كان
يسقط بفعل من يقوم به منهم ولذا يعاقب الجميع بتركه قال امير المؤمنين في المروي عنه في غاية الاسلام والجهاد فرض على جميع المسلمين لقول الله عز وجل كتب
عليكم القتال فان قامت بالجهاد طائفة من المسلمين وسع سائرهم التخلف عنه ما لم يحتج الذين يلون الجهاد الى المدد فان احتاجوا لزم الجميع ان يمدوهم حتى يكتفوا
قال الله عز وجل وما كان المؤمنون لينفروا كافة وان دهم امر يحتاج فيه الى جماعتهم نفروا كلهم قال الله عز وجل انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم
في سبيل الله واما النبوي فهو مع ان راويه ابو هريرة المعلوم كذبه يحتمل ضربا من التأكد او وجوب العزم الذي هو من احكام الايمان وغير ذلك وما يحكى عن بعض العامة
من انه كان واجبا على الصحابة ثم نسخ مما هو معلوم البطلان بل يمكن دعوى الضرورة على خلافه ثم ان الكفاية بحسب الحاجة لكثرة المشركين وقلتهم وضعفهم وقوتهم
وعن الشيخ والفاضل والشهيد والكركي ان اقل ما يفعل الجهاد في السنة مرة بل عن الاخير دعوى الاجماع عليه وهو الحجة ان تم لا ما قيل من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم الاية باعتبار تعليق وجوبه على الانسلاخ فيجب كلما وجد الشرط ولا يتكرر ويتعدد ذلك بقرينة العام لعدم افادة الامر المطلق التكرار اذ هو كما ترى فيه نظر
من وجوه وعلى كل حال فلا خلاف بيننا بل الاجماع بقسميه عليه في انه انما يجب على الوجه المزبور بشرط وجود الامام وبسط يده او من نصبه للجهاد ولو بتعميم
ولايته له في قطر من الاقطار بل اصل مشروعيته مشروط بذلك فضلا عن وجوبه ففي خبر بشير الدهان عن ابي عبد الله قال قلت له اني رأيت في المنام اني قلت
لك ان القتال مع غير الامام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير فقلت لي هو كذلك فقال ابو عبد الله هو كذلك وفي خبر عبد الله بن المغيرة قال محمد بن
عبد الله للرضا وانا اسمع حدثني ابي عن اهل بيته عن آبائه انه قال له بعضهم ان في بلادنا موضع رباط يقال له قزوين وعدوا يقال له الديلم فهل من جهاد
او هل من رباط فقال عليكم بهذا البيت فحجوه فاعاد عليه الحديث فقال عليكم بهذا البيت فحجوه اما يرضى احدكم ان يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر
امرنا فان ادركه كان كمن شهد مع رسول الله بدرا وان مات منتظرا لامرنا كان كمن كان مع قائمنا صلوات الله عليه هكذا في فسطاطه وجمع بين السبابتين ولا
اقول هكذا وجمع بين السبابة والوسطى فان هذه اطول من هذه فقال ابو الحسن صدق وفي موثق سماعة عنه ايضا لقي عباد البصري علي بن الحسين في طريق مكة
فقال له يا علي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته واقبلت على الحج ولينته ان الله عز وجل يقول ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في
سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم
فقال له علي بن الحسين صلوات الله عليهما اتم الاية فقال التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر
والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين فقال له علي بن الحسين اذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم افضل من الحج وفي خبر ابي بصير عن ابي عبد الله
عن آبائه عليهم السلام المروي عن العلل والخصال قال قال امير المؤمنين لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن في الحكم ولا ينفذ في الفيء امر الله عز وجل فانه ان مات
في ذلك المكان كان معينا لعدونا في حبس حقنا والاشاطة بدمائنا وميتته ميتة جاهلية وخبر الحسن بن علي بن شعبة المروي عن تحف العقول عن الرضا في كتابه
الى المأمون والجهاد واجب مع امام عادل ومن قاتل فقتل دون ماله ورحله ونفسه فهو شهيد ولا يحل قتل احد من الكفار في دار التقية الا قاتل او باغ وذلك اذا
لم تحذر على نفسك ولا اكل اموال الناس من المخالفين وغيرهم والتقية في دار التقية واجبة ولا حنث على من حلف تقية يدفع بها عن نفسه وخبر محمد بن عبد الله
السمندري قلت لابي عبد الله اني اكون بالباب يعني باب من الابواب فينادون السلاح فاخرج معهم فقال ارأيتك ان خرجت فاسرت رجلا فاعطيته الامان وجعلت
له من العهد ما جعله رسول الله للمشركين كانوا يفون لك به قال لا والله جعلت فداك ما كانوا يفون لي قال فلا تخرج ثم قال لي اما ان هناك السيف وخبر الحسن بن العباس بن
الحريش عن ابي جعفر الثاني في حديث طويل في بيان انا انزلناه قال ولا اعلم في هذا الزمان جهادا الا الحج والعمرة والجوار وخبر عبد الملك بن عمرو قال قال لي ابو عبد الله
يا عبد الملك ما لي لا اراك تخرج الى هذه المواضع التي يخرج اليها اهل بلادك قال قلت واين قال جدة وعبادان والمصيصة وقزوين فقلت انتظارا لامركم
والاقتداء بكم فقال اي والله لو كان خيرا ما سبقونا اليه قال قلت له فان الزيدية يقولون ليس بيننا وبين جعفر خلاف الا انه لا يرى الجهاد فقال انا لا اراه بلى والله اني
لاراه ولكن اكره ان ادع علمي الى جهلهم الى غير ذلك من النصوص التي مقتضاها كصريح الفتاوى عدم مشروعية الجهاد مع الجائر وغيره بل في المسالك وغيرها
عدم الاكتفاء بنائب الغيبة فلا يجوز له توليه بل في الرياض نفي علم الخلاف فيه حاكيا له عن ظاهر المنتهى وصريح الغنية الا من احمد في الاول قال وظاهرها
الاجماع مضافا الى ما سمعته من النصوص المعتبرة وجود الامام لكن ان تم الاجماع المزبور فذاك والا امكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة
لذلك المعتضدة بعموم ادلة الجهاد فترجح على غيرها وكيف كان فلا يتعين الا ان يعينه الامام على شخص خاص او اشخاص كذلك لاقتضاء مصلحة في الخصوص
او لقصور القائمين عن القيام به او الدفع الا بالاجماع فيتعين الامام ثم من تعينه القيام بذلك لا وجب كفاية ايضا كاصله او يعينه على نفسه بنذر و

وشبهه كا

وشبهه كالعهد واليمين والاجارة او غير ذلك مما يكون سببا للتعيين المخرج له عن الكفائية ومنه ان التقى الزحفان وتقابل الفئتان قال الله تعالى اذا
لقيتم فئة فاثبتوا واذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار هذا وقد اطنب في المسالك في بيان تصوير العبارة من حيث عطف قوله او لقصور على المستثنى
او على قوله مصلحة ولكن لا فائدة مهمة بعد وضوح المراد والله العالم وقد يجب المحاربة على وجه الدفع من دون وجود الامام ولا منصوبه كان يكون بين
قوم يغشاهم عدو يخشى منه على بيضة الاسلام او يريد الاستيلاء على بلادهم او اسرهم واخذ مالهم او يكون بين اهل الحرب فضلا عن غيرهم ويغشاهم عدو
يخشى منه على نفسه فيساعدهم دفعا عن نفسه قال طلحة بن زيد قال سألت ابا عبد الله عن رجل دخل ارض الحرب بامان فغزى القوم الذين دخل عليهم قوم
آخرون قال على المسلم ان يمنع عن نفسه ويقاتل على حكم الله وحكم رسوله واما ان يقاتل على حكم الجور ودينهم فلا يحل له ذلك ولا يكون ذلك ونحوه
جهادا بالمعنى الاخص الذي يعتبر فيه الشرائط المزبورة بل في المسالك اشار المص بذلك الى عدم جريان حكم الفرار والغنيمة وشهادة المقتول فيه على جهة لا
يغسل ولا يكفن بل في شرح شيخنا ان في ظاهر الاصحاب قال بعد ان ذكر الدفاع عن البيضة مع الجائر وعن النفس وظاهر الاصحاب عدم تسمية ذلك كله جهادا بل دفاعا
وتظهر الفائدة في حكم الشهادة والفرار وقسمة الغنيمة وشبهها فلا يقال بجريان الاحكام المزبورة عليه ان كان مع امام عادل او منصوبه وان كان هو دفاعا
ايضا لكنه مع ذلك موجبا كما وقع لرسول الله لما دهمه المشركون الى المدينة والطائف وغيره فنفي الجهاد عندنا هو مع عدم وجود الامام العادل او منصوبه
مفهوم ليس الا دفاعا مستفادا من النصوص المزبورة وغيرها بل هو كالضروري بل ظاهر غير واحد كون الدفاع عن بيضة الاسلام مع هجوم العدو ولو في زمن الغيبة
من الجهاد لاطلاق الادلة واختصاص النواهي بالجهاد ابتداء للدعاء الى الاسلام من دون امام عادل او منصوبه بخلاف المفروض الذي هو من الجهاد من دون اشتراط
حضور الامام ولا منصوبه لانه في زمان بسط اليد والاصل بقاؤه على حاله واحتمال عدم كونه جهادا حتى في ذلك الوقت مخالف لاطلاق الادلة وان كان قد يظهر
من خبر يونس الآتي في المرابطة كون الجهاد هو الابتدائي الا انه محمول على ارادة كون ذلك الاكمل من افراده والا فالجهاد اعم كما يشعر به تقسيمهم اياه الى الابتدائي والى
بل قد تقدم في كتاب الطهارة تصريح جماعة بكون المقتول فيه شهيدا كالمقتول بين يدي الامام فلا يغسل ولا يكفن بل حكاه بعضهم عن الغنية والاشارة
والمعتبر والتذكرة والذكرى وس ومع وجامع المقاصد والروض وغيرها وان نفاه آخرون كما عن عه وط ويه والسرائر والوسيلة وب ومع وعد ويرو وغيرها بل ربما نسب الى الاصحاب
بل هو ظ المص في احكام الاموات وقد تقدم الكلام في ذلك هناك فلاحظ وتامل وتسمع انشاء الله بعض الكلام في ذلك ايضا وكذا يجب الدفاع على كل من
خشي على نفسه مطلقا او ماله او عرضه او نفس مؤمنة او مال محترم او عرض كذلك اذا غلب على ظن السلامة كما اشبعنا الكلام فيه في كتاب الحدود فلاحظ كي
تعرف الفرق بين النفس والمال بالنسبة الى اعتبار غلبة الظن بالسلامة في الثاني دون الاول بل وبالنسبة الى جواز الدفع عنه مع حصول الغلبة المزبورة
وعدمه وانما اقتصر الجواز كما هو الاقوى هذا وقد صرح غير واحد هنا بالاثم والضمان لو قصد معاونة الجائر بل في ض نفي الاشكال عنه قال وهل يأثم
ويضمن لو جاهد بغير قصد قيل نعم وهو احوط ان لم نقل بانه اظهر وهل يشترط في العدو المزاحم كونه كافرا كما عن الشيخ ام لا كما عن الاكثر ونحو ذلك في المسالك
قال فيها في تفسير قوله ولا يكون جهادا اي يجب عليه قصد المدافعة فلا يكون قتالهم بدونه وان لم يقصد الجهاد لان الفعل الواحد الواقع على وجوه متعددة انما
يتميز بالنية فلو ترك القصد كان مأثوما ضامنا لما يجرم من النفوس والاموال وهل يشترط في العدو المهاجم كونه كافرا ام يجوز دفعه ان كان مسلما قيل بالاول وبه
صرح الشيخ في ط لتحريم قتل المسلم وظ الاكثر عدم الاشتراط لانه مدافع عن نفسه المسلم يجوز دفعه كذلك واشار المص بقوله ولا يكون جهادا الى ان حكم الشهيد من
عدم تغسيله وتكفينه لا يلحق المقتول هنا وكذا احكام الجهاد من تحريم الفرار وقسمة الغنيمة نعم هو بمنزلة الشهيد في الاجر واطلاق الاخبار بكونه شهيدا ينزل على ذلك
قلت لكن قد بينا في مضافا الى ما اشرنا اليه سابقا في اطلاق الضمان في صريح الاول فضلا عن الثاني وهو الجهاد مع عدم القصد اذ كان الثاني كان كافرا حربيا
او ماله حتى لو جاهد معهم ابتداء بمعلومية هدر الكافر وماله مط وانه لا احترام له وحرمته من حيث معاونة الجائر وتقوية سلطانه لا تنافي عدم ضمان الحربي فضلا
عن جاهد بغير قصد بل ينبغي الجزم بعدم الضمان في الجهاد مع الجائر بقصد اعلاء كلمة الاسلام وتقوية امره وان حرم كما دلت عليه النصوص السابقة قال ابو حمزة الثمالي
سأل رجل ابا عبد الله فقال اني كنت اكثر الغزو وابعد في الاجر واطيل في الغيبة فحجر ذلك علي فقالوا لا غزو الا مع امام عادل فما ترى اصلحك الله فقال
ابو عبد الله ان شئت ان اجمل لك اجملت وان شئت ان الخص لك لخصت فقال بل اجمل فقال ان الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيمة قال فكأنه اشتهى ان يلخص
له قال فلخص لي اصلحك الله فقال هات فقال الرجل غزوت فواقعت المشركين فينبغي قتالهم قبل ان ادعوهم فقال ان كانوا غزوا وقوتلوا وقاتلوا فانك تجتزي بذلك
وان كانوا اقواما لم يغزوا ولم يقاتلوا فلم يسعك قتالهم حتى تدعوهم قال الرجل فدعوتهم فاجابني مجيب واقر بالاسلام في قلبه وكان في الاسلام فجير عليه في الحكم و
انتهكت حرمته واخذ ماله واعتدى عليه فكيف المخرج وانا دعوته فقال انكما مأجوران على ما كان من ذلك وهو معك يحوطك من وراء حرمتك ويمنع قبلتك
ويدفع عن كتابك ويحقن دمك خير من ان يكون عليك يهدم قبلتك وينتهك حرمتك ويسفك دمك ويحرق كتابك ويمكن ان يريد ضمان المحترم نفسا ومالا
كما هو منك نعم قد يمنع الضمان فيه ايضا مع تحقق اسم الدفاع في الواقع وان لم يكن قاصدا له ولا للجهاد مع الجائر للاصل وغيره بل قد يقال بعدمه ايضا
مع قصده وان كان هو من تبع الجائر للجهاد معه لمن كان آثما لكن ذلك لا ينافي خطاب الدفاع بعد تحقق موضوعه الذي تبعه ما هو حكم له من عدم الضمان وغيره
فتأمل جيدا والله العالم وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ان الجهاد على اقسام احدها ان يكون ابتداء من المسلمين للدعاء الى الاسلام وهذا هو المشروط بالشروط
المزبورة والذي وجوبه كفائي والثاني ان يدهم المسلمين عدو من الكفار يخشى منه على البيضة او يريد الاستيلاء على بلادهم واسرهم وسبيهم واخذ اموالهم وهذا
واجب على الحر والعبد الذكر والانثى السليم والمريض والاعمى والاعرج وغيرهم ان احتيج اليهم ولا يتوقف على حضور الامام ولا اذنه ولا يختص بمن قصده من المسلمين
بل يجب على من علم بالحال النهوض اذا لم يعلم قدرة المقصودين على المقاومة ويتأكد الوجوب على الاقربين فالاقربين الثالث ان يكون بين المشركين مقيما او اسيرا
او بامان ويغشاهم عدو ويخشى المسلم على نفسه فيدفع عن نفسه بحسب الامكان وهذا غير مشروط بالشروط السابقة ايضا وكيف كان فلا خلاف نقلا وتحصيلا

ای انه یسقط الجهاد بالمعنی الاول باعذار اربعة العمی والزمن کالمقعد والمرض المانع من الرکوب والعدو والفقر الذی یعجز معه عن نفقة طریقه وعیاله وسلاحه
وان کان یختلف ذلک بحسب الاحوال بل الاجماع بقسمیه علیه وهو الحجة بعد قاعدة نفی الحرج وقوله تعالی لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون
حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما علی المحسنین من سبیل والله غفور رحیم وقوله تعالی لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج وقوله تعالی ولا علی الذین اذا ما اتوک لتحملهم قلت لا اجد
ما احملکم علیه تولوا واعینهم تفیض من الدمع حزنا الا یجدوا ما ینفقون بل وقوله تعالی لا یستوی القاعدون من المؤمنین غیر اولی الضرر والمجاهدون وغیر ذلک نعم یتحقق
العمی هنا بذهاب البصر من العینین معا فیسقط عنه الجهاد وان وجد قائدا اما الاعور فالجهاد واجب علیه لامکانه منه فیبقی علی عموم الادلة بل فی ذلک وکذا الاعشی وغیره
ما لا یصدق علیه اسم الزمانة بالاقعاد ونحوه ولعله المراد بالعرج الذی یسقط معه الجهاد بخلاف الیسیر منه الذی یمکنه الرکوب والمشی معه وان تعذر علیه شدة العدو
فانه واجب علیه لعموم الادلة وکذا المرض الیسیر نحو وجع الضرس ونحوه مما یتمکن معه من الجهاد بل قد سمعت ما فی المتن من اعتبار کونه مانعا من الرکوب والعدو بل فی
ای المانع من مجموعهما فان الراکب قد یحتاج الی العدو بان یصیر ماشیا لقتل دابته ونحوه ومن یقدر علی العدو قد یحتاج الی الرکوب وان کان هو لا یخلو من مناقشة
باعتبار کون العنوان فی السقوط صدق المرض ثم الظاهر الحاق المتعذر او المتعسر معه الجهاد کما هو الغالب دون غیره واما عدم وجدان النفقة فهو مختلف بحسب احوال
الشخص بالنسبة الی ما یحتاج الیه من النفقة له ولعیاله وما یحتاج الیه من السلاح من سیف وفرس وسهام ورمح وغیر ذلک فان من الناس من یحسن الضرب بالسهم خاصة فیعتبر
فی حقه منهم من یعتاد النفقة الواسعة ومؤنة اهلها فتعتبر فی حقه وهکذا بل فی ذلک وکذلک الفقیر یختلف الحال فیه بحسب اختلاف الاشخاص فقد یطلق الفقر علی
شخص مع ملکه لمال کثیر وغیره یعد غنیا بذلک المال ویجوز اعتباره فی المرض ایضا فان الامراض تختلف فی اغتفارها بالنسبة الی احوال الجهاد وانواعه فان بعض افراد
الجهاد لا یحتاج الی رکوب ولا عدو فلا یعتبران فی المرض وان کان لا یخلو من مناقشة بکون المدار علی تحقق عنوان السقوط بالمرض وعدم الوجدان نعم قد یختلف الاخیر
بالنسبة الی احوال الجهاد وانواع الجهاد فقد یکون المسافة قصیرة لا یحتاج معها الی الحمولة بخلاف المسافة الطویلة التی یحتاج منها الیها وعن الشیخ اعتبار مسافة
التقصیر ولا دلیل علیه الظاهر تحقق الوجدان بالبذل علی نحو الحج کما ستسمع انشاء الله **فروع ثلثة الاول** اذا کان علیه دین مؤجل فلیس لصاحبه منعه منه وان علم
قبل رجوعه لم یحل لعدم تحقق ... واستحقاق المطالبة واحتمل بعضهم جواز المنع اذا کان یحل قبل رجوعه لاستلزامه تعطیل حقه لکنه کما تری
ولو کان الدین حالا وهو معسر قیل له منعه ان کان لم یحصل الماثل به ومنا ثم حکاه فی هی عن الشافعی واحمد فی ذلک ان الشیخ ذکر فی ط کلاما یدخل فیه المعسر لا بخصوصه
وعلی کل حال هو بعید جدا ضرورة شمول العمومات بعد فرض سقوط المطالبة عنه وعدم استحقاقه فی عینه وکون الجهاد یقصد منه الشهادة التی یفوت
الحق بها لا یقتضی تسلطه علی منعه بعد ان الشهادة غیر معلومة ولا مظنونة فلا یترک لاجلها اعظم ارکان الاسلام بل لو علمت او ظنت کان المتجه الجواز ایضا فی
المرسل ان رجلا جاء الی النبی (ص) فقال یا رسول الله ان قتلت فی سبیل الله صابرا محتسبا اتکفر عنی خطایای قال نعم الا الدین فان جبرئیل (ع) قال لی ذلک محمول علی المفرط
فی قضائه الذی یتعرب باستثنائه من الخطایا او نحو ذلک علی المدیون الجهاد وجب علیه الخروج منه سواء کان الدین حالا او مؤجلا موسرا کان او معسرا اذن له غریمه او لا
لان الجهاد تعلق بعینه فکان مقدما علی ما فی ذمته کسائر فروض الاعیان ولکن ینبغی له عدم التعرض لمظان القتل بان یبارز او یقف فی اول المقاتلة او نحو ذلک
مما فیه تغریر ولو ترک وفاء او اقام کفیلا ملیا جاز له الغزو واذن له صاحب الدین او لم یاذن لعدم المانع ولما یحکی عن عبد الله بن جابر من انه خرج الی احد
وعلیه دین کثیر فاستشهد وقضاه عنه ابنه جابر ولم یذمه النبی (ص) علی ذلک مع علمه بل قال فی حقه لا زالت الملائکة تظله باجنحتها حتی رفعتموه والله العالم **الثانی**
للابوین المسلمین العاقلین الحرین منعه من الغزو ما لم یتعین علیه بلا خلاف اجده فیه بل عن ظاهر التذکرة والایضاح الاجماع علیه بل فی المنتهی من له ابوان مسلمان
لم یجاهد تطوعا الا باذنهما ولهما منعه به قال کافة اهل العلم وفی خبر عمرو بن شمر عن ابی عبد الله (ع) قال جاء رجل الی رسول الله (ص) فقال یا رسول الله انی راغب
فی الجهاد نشیط فقال له (ص) فجاهد فی سبیل الله الی ان قال یا رسول الله ان لی والدین کبیرین یزعمان انهما یانسان بی ویکرهان خروجی فقال رسول الله (ص) اقم مع والدیک
والذی نفسی بیده لانسهما بک یوما ولیلة خیر من جهاد سنة بل فی خبر آخر لانسهما بک لیلة خیر من جهاد سنة وعن ابن عباس جاء رجل الی النبی (ص) فقال اجاهد معک
فقال لک ابوان قال نعم قال ففیهما فجاهد وفی آخر جئت ابایعک علی الهجرة وترکت ابوی یبکیان قال ارجع الیهما فاضحکهما کما ابکیتهما وعن ابی سعید ان رجلا
هاجر الی رسول الله (ص) فقال له رسول الله (ص) هل لک بالیمن احد قال نعم ابوای قال اذنا لک قال لا قال فارجع فاستاذنهما فان اذنا لک فجاهد والا فبرهما بل ظاهر الاخیر
ومعقد الاجماع المزبور اشتراط الاذن فضلا عن سلطنة المنع بل ربما کان ذلک ایضا ظاهر المحکی عن المبسوط والوسیلة وغیرهما کما ان الخبر عامی ومعقد الاجماع
محتمل لارادة ولایة المنع وزاد فی هی الاستدلال بان طاعة الابوین فرض عین والجهاد فرض کفایة وفرض العین مقدم علی فرض الکفایة لا انه لا یقتضی اعتبار
الاذن وما لجملة ان تم الاجماع المزبور فذاک والا اشکل اعتبار الاذن بحیث اذا خرج من دون ذلک ولو مع عدم علمهما وعدم نهیهما عنه یکون اثما للاصل
عموم الادلة ولعل ذلک هو ظاهر المصنف والفاضل ویحیی بن سعید والشهید والکرکی وغیرهم علی ما حکی عن بعضهم لاقتصارهم علی ان لهما المنع بل قد یشکل عموم وجوب
الطاعة فی جمیع ما یفرض انه فی غیر فعل محرم وترک واجب للادلة علیهما فیه فی الفعل والترک علی وجه یکون کالسید والعبد بعدم دلیل معتد به علی ذلک ودعوی
کون مطلق المخالفة عقوقا وایذاء وعدم مصاحبة بالمعروف واضحة المنع خصوصا بعد ان کان العقوق ضد البر علی ما فی القاموس وبه بل الیه یرجع ما فی
المصباح المنیر ومجمع البحرین وقد مر فی صلوة الجماعة السؤال عن الصلوة مع رجل لا باس به غیر انه یخالف ابویه قال لا باس نعم یحرم علیه العقوق الذی هو احد
الکبائر کما استفاضت به النصوص بل من اکبرها والایذاء لهما ولو بقول اف ونهرهما کما انه یجب علیه الاحسان الیهما والمصاحبة لهما بالمعروف بل فی هی بعد ذلک
فی اثناء فرع ذکرهما ولو سافر لطلب العلم والتجارة استحب استیذانهما ولو منعاه لم یحرم علیه مخالفتهما وفارق الجهاد لان الغالب فیه الهلاک وهذا الغالب
فیه السلامة وهو منافی لما ذکره اولا من وجوب الطاعة علیه مع فرض عدم تعین السفر المزبور علیه ومن هنا التزم بعضهم عدم الفرق بین الجهاد وغیره من الا
المباحة والمندوبة والواجبة کفایة مع قیام من فیه الکفایة وعلی کل حال فلو کانا کافرین لم یعتبر اذنهما فی الجهاد بل لا یحرم مخالفتهما فیه کما صرح به الشیخ

والفاضل وغیرهما بلا خلاف الا المحکی عن الثوری بل قیل انه مقتضی اطلاق المتن والوسیلة والفاضل ویحیی بن سعید والشهید والکرکی وغیرهم بل فی ضه وفی اشتراط
اسلامهما قولان وظاهر المصنف عدمه ولکن لا یخفی علیک ضعفه لعموم الادلة الراجح هنا علی غیره من وجوه خصوصا بناء علی ما قیل من کون التعارض بینهما
من وجه بل فی المنتهی کان النبی (ص) یخرج معه من الصحابة الی الجهاد من کان له ابوان کافران من غیر استیذان کابی بکر وغیره وابو حذیفة بن عتبة بن ربیعة کان
مع النبی (ص) یوم بدر وابوه کان رئیس المشرکین یومئذ قتل ببدر وابو عبیدة قتل اباه فی الجهاد بل فیه ایضا الاستدلال بانهما کافران فلا ولایة لهما علی المسلم
ولانه یسوغ له قتلهما فترک قبول قولهما اولی وان کان لا یخلو من نظر فی الجملة بعد الامر بمصاحبتهما فی الدنیا بالمعروف ثم ولو کان الجهاد متعینا علیه وجب علیه
الخروج له من غیر استیذان بل ومع المخالفة بلا خلاف اجده فیه کما اعترف به الفاضل اذ لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق وکذا فی جمیع الواجبات ولو کانا
مملوکین فعن ظاهر الشیخ وغیره کونهما کالحرین بل هو صریح ثانی الشهیدین لعموم الادلة ولکن فی ذلک حکایته قول بالعدم ولم اتحققه لعله لکونهما مولی علیهما فلا
ولایة لهما وفیه ان الطاعة ونحوها غیر الولایة وفی الحاق الجداد والجدات بهما قول للفاضل فی کره وقواه فی ذلک بل قال ولو کانا مع الابوین ففی اعتبار اذن
الجمیع وسقوط الاجداد وجهان اجودهما الاول ولعل الاجود الثانی لعموم ادلة الجهاد ولان المستفاد من الکتاب والسنة واکثر الفتاوی منع الابوین واحتمال
ارادة الاب فصاعدا والام کذلک خلاف المساق ومن ذلک یستفاد ضعف القول المزبور ولذا کان خیرة الفخر والکرکی عدم الالحاق ثم لا فرق فی الحکم بین
منعهما او احدهما کما صرح به غیر واحد بل لا خلاف فیه بل لا اشکال بعد ما عرفت من کونه مقتضی الادلة السابقة ولو منع احدهما واذن الاخر فالظاهر السقوط
ایضا للاصل وغیره والله العالم **الثالث** اذا تجدد العذر بعد التحام الحرب وانتقاء الصفین لم یسقط فرضه المستفاد من قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا اذا لقیتم
فئة فاثبتوا وغیره مما دل علی وجوب الصبر وحرمة الفرار من الزحف وتولیة الدبر لکن علی تردد من ذلک من الشک فی الوجوب معه لاطلاق ما دل علی السقوط معه لا مع
العجز عن القیام به المانع من التکلیف المعلوم اشتراطه بعدمه عقلا ونقلا فانه لا اشکال ح فی السقوط معه هذا ولکن فی ذلک اذا تجدد العذر بعد التیام
الحرب فان کان تجددا خارجا کرجوع الابوین وصاحب الدین لم یعتبر رجوعه لعموم الاوامر الدالة علی الثبات ح وان کان ذاتیا کالمرض والعمی والاقعاد ففی السقوط
قولان اقربهما ذلک لعدم القدرة التی هی شرط الوجوب وقال ابن الجنید یجب الثبات هنا ایضا وهو ضعیف نعم لو لزم من رجوعه تخاذل فی المسلمین وانکسار
ابعد عدم السقوط قال واعلم ان ظاهر العبارة کون الخلاف فی القسم الاول خاصة والموجود فی کتب الخلاف کونه فی الثانی وقد حکی التفصیل المزبور فی ه
عن الشیخ وخلاف الشافعی فی احد قولیه فیهما وصرح هو بعدم سقوط الفرض عنه فی رجوع الابوین عن الاذن فی تلک الحال وکذا لو اسلما ولم یاذنا او
رجع الغریم او السید عنهما کذلک بل صرح فیه بانه لو رجع الابوان قبل التعیین علیه رجع الا ان یخاف علی نفسه فی الرجوع ولو حدث مرض او ذهاب نفقة فله
امکنه الاقامة فی الطریق والا مضی مع الجیش فاذا حضر الصف تعین علیه بحضوره ولم یبق لهما اذن بل صرح فیه ایضا بانه لو خرج بغیر اذنهما فحضر القتال
ثم بدا له الرجوع لم یجز له ذلک وقد یناقش فی الاخیر بمنع التعیین علیه بعد فرض اعتبار الاذن فی الخروج بل وسابقه بل واصل التفصیل بنحو ذلک
مع کون التعارض بین الادلة من وجه ومع التسلیم فدعوی انتفاء القدرة بالعمی ونحوه یمکن منعها ان کان المراد منها المقاومة لمعلومیة عدم اعتبارها
هنا نعم لو انتفی بذلک حقیقة المقاتلة اتجه السقوط ح ولعل هذا الذی اشار الیه المص بقوله الاشبه العجز فان احتمال الوجوب فی هذا الحال واضح الفساد
واوضح منه فسادا دعوی تناول اطلاق الامر بالثبات ونحوه لمثله والله العالم ولو بذل للمعسر ما یحتاج الیه وجب بلا خلاف اجده فیه کما اعترف به فی ذلک
لصدق الوجدان ح فیندرج فی ذکر الوجوب کتابا وسنة نعم لو کان ذلک علی سبیل الاجارة لم یجب لان الاجارة لا تتم الا بالقبول وهو نوع اکتساب لا یجب تحصیله
للواجب المشروط بخلاف البذل الذی یتحقق بالایجاب من الباذل فیتفرع علیه الوجوب وقد تقدم فی الحج ما له دخل فی المقام فانه شبیه بالبذل له بل عن بعض هنا
ایضا اعتبار کونه علی وجه لازم کالنذر ونحوه لا البذل والا لم یجب نحو ما سمعته فی البذل للحج فلاحظ وتامل ومن عجز عنه بنفسه لعذر من الاعذار السابقة وکان
موسرا وجب اقامة غیره کما عن الشیخ والقاضی والحلی والمقداد فی الکنز وان کان لم یتحققه والکرکی فی جامعه بل فی غایة المراد نسبته الی الشیخ واتباعه وقیل
یستحب وان کان لم نعرف القائل به قبل المص نعم هو خیرة جماعة ممن تاخر عنه کالفاضل وثانی الشهیدین والصیمری وغیرهم ولکن هو اشبه باصول المذهب وقواعده
التی منها اصل البراءة والاطلاق نفی الحرج الشامل للنفس والمال وکما لا یشترط فی غیره اوجد الضعف والمرض کذا لا یشترط فی الضعیف المریض عدم الوجد او لم
یفرق احد بین اصناف المعذورین ولمعلومیة سقوط المباشرة عنه بالعجز الذی یتبعه سقوط النیابة لانها تتبع وجوب المباشرة ودعوی کون الوجوب اصالة لا
بطریق البدلیة فیها انه خلاف ظاهر فرض موضوع المسئلة بل لم اعرف قائلا بوجوب الجهاد بالمال مع الجهاد بالنفس وان کان مقتضی الاستدلال به للاول من قوله تعالی
وجاهدوا باموالکم وانفسکم بل وقوله تعالی وکرهوا ان یجاهدوا باموالهم وانفسهم فی سبیل الله باعتبار دلالتهم علی عدم الانفاق وعموم الاوامر بالجهاد القابل
للنیابة وخصوص قوله تعالی وجاهدوا فی الله حق جهاده فان التاکید مشعر بالمقدور وعموم الامر بالتعاون علی البر والتقوی المندرج فیه المقام الا ان ذلک
کله کما تری لا دلالة فی شیء منه علی وجوب الاستنابة مع العجز ودعوی ان الجهاد بالمال لا یکون الا بغیر الجهاد بالنفس والا کان انفاقا علی نفسه لا جهادا بالمال مع انها
لا تدل علی الترتیب المزبور ضرورة امکان وجوب الجهاد بالنفس والجهاد بالمال بمعنی تجهیز الغیر لم یمکن منعها لمعلومیة صدق الانفاق فی سبیل الله والمقاومة
علی ما هو اعم من بذل المال علی نفسه حال الجهاد وغیره اللهم الا ان یقال ان مقتضی الایة وجوب الجهاد بالمال علی الاطلاق ای هو لجاهد بنفسه مع ذلک او کان
ما بذل خرج عنه الصورة الاولی بالاجماع فبقی الثانیة وکون ذلک لا یقتضی الاستنابة المفروضة بل یمکن ان یکون المراد معونة المجاهدین بما فی الخیل والسلاح
والتجهیز والزاد وسد الثغر کما عن کنز الحلبی التجایف ذلک علی المعذور اللهم الا ان یقال لو نیة التقیید الاول للندرة القول الثانی بعد الاجماع علی عدم وجوب
الاعم منهما ولان الاستنابة اقرب المجازات لصدق الجهاد بالمال من ذلک خصوصا بعد کون فعل النائب فعل المنوب عنه الا ان ذلک کله یرى یجس فی تجش
لیس باولی من القول بان المراد من الامر القدر المشترک بین الوجوب والندب وان کان قد یقال ان الاول لتعینه هذا مجاز والاول اولی علی انه لو سلم فلا رجحان

الاستنابة في حال القدرة على الجهاد بالنفس لان مرجعه ايضا الى الفحص المزبور الذي يمكن معارضته بارادة ما يشمل المجاهد من المال حال الجهاد بالنفس وغير ذلك
وبالجملة لا دلالة فيها واضحة على المطلوب بخلاف الاستدلال بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وبما سمعته من آية التعاون والامر بالجهاد حق الجهاد الذي
لا يخفى ما فيه خصوصا الاخير المحتمل امورا متعددة خارجة عما نحن فيه من الجهاد بمعنى المقاتلة فالاصلح بحاله ولكن يسهل الخطب في المسألة ما في الرياض فانه قال بعد
ذكر المسألة ثم ان هذا اذا لم يحتج الى الاستنابة بان يعجز القائمون بدونها والا فيجب قولا واحدا وظاهره فرض الخلاف حال عدم الاحتياج ومن المعلوم سقوط
الواجب الكفائي بذلك ومع فرض ترتفع الخلاف ولعله لذا قال في غاية المراد بعد ذكر الخلاف ذكر الطرفين وللقائل ان يقول الخلاف مرتفع لان الجهاد فرض كفاية اجماعا
من المسلمين الا من شذ والتكليف به مشروط بعدم ظن الاكتفاء به فان حصل الشرط وجب قطعا بالنفس والمال بطريق اولى وان انتفى سقط قطعا وان احتيج الى
غزاة هناك موسر ومعسر وجب على الموسر احد الامرين اما الخروج بنفسه او تجهيز المعسر وكذا لو كان اكثر وفرض كثرة الموسرين والمعسرين وقد ينبه في الف على
شيء من ذلك ولعله اشار الى ما ذكره فيه فانه بعد ان ذكر ترجيح القول بعدم الوجوب قال ثم لو احتيج الى الاستنابة بان يعجز القائمون وجب لكن عن الكركي في جامع
المقاصد انه قال عبارته لا تدل على الوجوب اذا كان محتاجا اليه وعدمه مع عدم الحاجة وهو مشكل فان الوجوب كفائي والدليل فيه جار ايضا ثم قد يقال اذا لم
يكن اجماع ان القائل بالسقوط عن المعذور لا يوجب الاستيجار عليه لو مع الحاجة كما لا يجب عليه نفسه والقائل بالوجوب يريد الوجوب كفاية على معنى انه ان فعل كان
ممن قام بالواجب وان لم يحتج اليه الا لم يكن كذلك وان لم يكن ماثوما مع فرض قيام الغير به نعم لو لم يقم به الجميع اثم الجميع وكانه لذا قال في لك الاقوى وجوب الاستيجار مع
الحاجة اليه وامر الامام له بذلك والا فلا لاصالة البراءة فيكون الاستيجار واجبا كفائيا كما يجب النهوض على القادر ولعل هذا هو الاصح والله العالم هذا
كله في العاجز عن الجهاد بنفسه ولو كان قادرا عليه فجهز غيره سقط عنه ما لم يتعين الغزو بتوقف الامر عليه او بتعيين الامام بلا خلاف اجده فيه بل عن المنتهى نسبته
الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع كما هو مقتضى المحكي عن كره ايضا وفي ئر يجوز الاستيجار على الجهاد عندنا وقد استثناه غير واحد من عدم جواز الاستيجار على الواجب
ولو كفاية في كتاب المكاسب لعله لمعلومية عدم ارادة المباشرة من الجهاد فيكفي استنابة الغير وهو المراد مما في لك من ان الغرض في الواجب الكفائي المقتضي
لسقوطه عن الاخر على ما فيه الكفاية بحصوله منه الكفاية بتحصيله بنفسه او بغيره وربما يؤيده ما اخرجه البحتري عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا سئل عن
اجعال الغزو فقال لا باس ان يغزو الرجل عن الرجل ويأخذ الجعل منه مؤيدا بالنبوي من جهز غازيا كان له كمثل اجره بل ظاهره كظاهر الفتاوى عدم الفرق
في النائب بين كونه قادرا بنفسه على الغزو من دون حاجة الى الجعل وغيره ممن لم يكن قادرا ولا منافي في ذلك كونه واجبا على الاول بعد ان كان مخيرا بين فعله
عن غيره كان الجاعل مخيرا بين فعله بنفسه وبين النائب عنه ومن ذلك يعلم ما في تقييد بعضهم النائب في المسألة السابقة بكونه غير واجب عليه الجهاد لفقر ونحوه
والله العالم هذا وفي محكي كر قال الشيخ للنائب ثواب الجهاد وللمستأجر ثواب النفقة وكان نسبته الى الشيخ مشعرة بنوع تردد فيه لعله لاقتضاء الاجارة
كون الثواب للمستأجر لكونه نائبا عنه وفعله فعله نعم مقتضى ما سمعته من النبوي ان الله تعالى شانه يعطيهما معا ثواب ذلك تفضلا منه والامر سهل و
يحرم الغزو في اشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم الا ان يبدأ الخصم او يكون ممن لا يرى للاشهر الحرم حرمة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك
لقوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير اي ذنب كبير وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين الاية وقوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام
والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الذي قيل في سبب نزوله انه كان اهل مكة قد منعوا النبي ص عام الحديبية سنة ست في
ذي القعدة وهتكوا الشهر الحرام فاجاز الله تعالى للنبي واصحابه ان يدخلوه في سنة سبع في ذي القعدة لعمرة القضاء مقابلا لمنعهم في العام الاول ثم قال و
الحرمات قصاص اي يجوز القصاص في كل شيء حتى في هتك حرمة الشهر ثم عم الحكم فقال فمن اعتدى عليكم الاية وعن تفسير العلاء بن الفضيل انه سأله
عن المشركين ايبتدئهم المسلمون بالقتال في الشهر الحرام فقال اذا كان المشركون يبتدئونهم باستحلاله ثم رأى المسلمون انهم يظهرون عليهم فيه وذلك
قول الله عز وجل الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص والروم في هذا بمنزلة المشركين لانهم لم يعرفوا للشهر الحرام حرمة ولا حقا فهم يبتدئون بالقتال
فيه وكان المشركون يرون له حقا وحرمة فاستحلوه فاستحل منهم واهل البغي يبتدئون بالقتال والمراد اذا كان المشركون يبتدئونهم فنعم وحذف الجواب اذ
محذوف وكان المشركون يرون له حرمة اي في بدء امرهم واهل البغي يعني من استحل منهم يبتدئون بالبناء للمفعول وفي المنتهى كان الغرض في عهد النبي ص
الجهاد في زمان دون زمان وفي مكان دون مكان اما الزمان فانه كان جائزا في جميع السنة الا في اشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرم لقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واما المكان فان الجهاد كان سائغا في جميع البقاع الا الحرم فانه لا يبتدأ بالقتال فيه وكان محرما
لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه اذا عرفت هذا فان اصحابنا قالوا ان تحريم القتال في اشهر الحرم باق الى الان لم ينسخ في حق من يرى لاشهر
الحرم حرمة للاصل واما من لا يرى لها حرمة فانه يجوز قتالهم فيها وذهب جماعة من الجمهور الى انهما منسوخان بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وبعث النبي ص
عليا الى الطائف فتحها في ذي القعدة وقال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اما تحريم القتال في المسجد الحرام فانه منسوخ اي بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم ومن ذلك يعلم الوجه في قول المص ويجوز القتال في الحرم وقد كان محرما فنسخ بالاية المزبورة بل وبقوله تعالى فاقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث
اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين قال في الكنز هذه الاية ناسخة لكل
اية امر فيها بالمراد عنها او الكف عن القتال كقوله ودع اذاهم وقوله لكم دينكم ولي دين وامثاله لان حيث للمكان اي في اي مكان ادركتموهم من حل او حرم وكان القتال
في الحرم محرما ثم نسخ هذه الاية وامثالها فقصده ما ناسخ لتحريمها الى اخره هذا وقال بعض الافاضل وهل يلحق بمحل البحث اي الحرمة في الاشهر المقاتلة لدفع الكفار
الذين هجموا المسلمين في زمن الغيبة لتسخيرهم واخذ بلادهم فيه اشكال ولكن احتمال الالحاق في غاية القوة مع انه احوط في الجملة وكانه اشار بذلك الى ما وقع
من الروس في بلد العجم وفيه اولا ان محل البحث في غزوهم لا في دفاعهم وثانيا انهم ممن لا يرون حرمة لهذه الاشهر فاحتمال الالحاق في غاية الضعف بل هو واضح

الفساد والله العالم ويجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن اظهار شعار الاسلام من الاذان والصلوة والصوم وغيرها مما يسمى ذلك شعارا لانه علامة
عليه ومن الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن فاستعير للاحكام اللاحقة للدين بلا خلاف اجده فيه بين من تعرض له كالفاضل والشهيد وغيرهم والاصل
فيه بعد معلومية ايجاب النبي لها قوله تعالى ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله
واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماويهم جهنم وساءت مصيرا الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فاولئك
عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا وقوله تعالى يا عبادي الذين آمنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون بناء على كون المراد به الاشارة الى الهجرة عن
المكان الذي لا يتمكن فيه من العبادة بل وقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله الاية وقوله تعالى والذين
هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا او ماتوا ليرزقنهم الله رزقا حسنا وان الله لهو خير الرازقين وقوله والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا
حسنة ولاجر الاخرة اكبر لو كانوا يعلمون الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون وغير ذلك مما دل على طلب المهاجرة من الكتاب والسنة كالنبوي من فر بدينه من ارض الى
ارض وان كان شبرا من الارض استوجب الجنة وكان رفيق ابيه ابرهيم ونبيه محمد ص الذي الاصل فيه الوجوب نعم انما يجب مع التمكن لا مع
عدمه بلا خلاف اجده ايضا فيه لما سمعته من الاية المؤيدة بنفي الحرج وغيره من العقل والنقل ومن هنا كان الناس في الهجرة على اقسام ثلثة كما صرح به
في المنتهى احدها من يجب عليه وهو من اسلم في بلاد الشرك وكان مستضعفا فيهم لا يمكنه اظهار دينه ولا عذر له من مرض ونحوه والثاني من يستحب له وهو من
اسلم في بلاد الشرك وكان فيها ويمكنه اظهار دينه لعشيرة تمنعه وغير ذلك فانها لا تجب عليه كما صرح به جماعة بل لا اجد فيه خلافا للاصل وظاهر الاية ايضا وغيره
ولكن يستحب له كما صرح به جماعة ليتمكن من الجهاد عن تكثير عددهم وعن معاشرتهم الا ان يكون في بقائه مصلحة للدين الثالث من لا يجب عليه ولا يستحب له وهو من
كان له عذر يمنعه عنها من مرض ونحوه مما اشير اليه بقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء الاية نعم اذا تجددت له القدرة وجبت وعلى كل حال فالهجرة
باقية ما دام الكفر باقيا كما صرح به الفاضل والشهيد وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا بيننا بل ظاهر لك انحصار المخالف في بعض العامة بل ولا اشكال للاطلاق
السابقة والنبوي لا هجرة بعد الفتح مع عدم ثبوته من طرقنا معارض بالاخر لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها فيجب حمله على
ارادة نفيها عن مكة لصيرورتها بالفتح بلد اسلام او على ارادة نفي الكمال على نحو قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل او غير ذلك هذا كله في بلاد
الشرك وعن الشهيد الحاق بلاد الخلاف التي لا يتمكن فيها المؤمن من اقامة شعار الايمان فيجب عليه الهجرة مع الامكان الى بلد يتمكن فيها من اقامة ذلك واستحسنه
الكركي لكن قال الطا ان هذا انما يكون حال وجود الامام وارتفاع التقية اما مع غيبته وبقاء التقية فهذا الحكم غير ظ لان جميع البلاد لا يظهر فيها شعار
الايمان ولا يمكن انفاذها الا بالمساواة وان تفاوتت في ذلك قلت قد يظهر من النصوص الواردة في الحث على التقية والترغيب فيها خصوص ورد ان المصلي
كمن صلى مع رسول الله ص في الصف الاول وانها دينهم ع والنصوص الواردة في الامر بحسن المعاشرة والمصاحبة معهم واستعمال عيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصبر
المستمر على كثرة الممارسة لهم والمجاورة ونحو ذلك عدم وجوب المهاجرة في زمن الغيبة وان تمكن من بلاد يظهر فيها شعار الايمان لان الزمان زمان تقية حتى
يظهر ولي الامر روحي له الفداء بل لعل ذلك معلوم من مذهب الامامية قولا وفعلا ومن الغريب ما سمعته عن الشهيد لم اعرف ذلك لغيره بل ولا له ايضا في كتاب
من كتبه المعروفة والله العالم ثم ان الظ كون المراد بالتمكن من اظهار شعار الاسلام الذي يسقط معه وجوب الهجرة هو عدم المعارضة والاذية من العمل على ما يقتضيه
دينه في واجباته وندبه فلو تمكن من بعض دون بعض وجبت خصوصا اذا كان المتروك مثل الصوم والصلوة والحج ونحوها مما هو من اعظم الشعائر بل الظ ارادة التجاهر
بما يقتضيه الاسلام فلا يكفي في عدم وجوبها الاتيان بها على مقتضى مذهبهم تقية فان التقية الدينية غير مشروعة في مذهبنا من غير اهل الخلاف من المسلمين والله
العالم ومن لواحق هذا الركن المرابطة وهي الارصاد والاقامة لحفظ الثغر من هجوم المشركين الذي هو الحد المشترك بين دار الشرك ودار الاسلام
كما في قيح او كل موضع يخاف منه كما في مع صدا وه ما كما في لك قال الثغر هنا الموضع الذي يكون باطراف بلاد الاسلام بحيث يخاف هجوم المشركين منه على بلاد
الاسلام وكل موضع يخاف منه يقال له ثغر لغة وعلى كل حال فهي مستحبة لما سمعته من النصوص كما صرح به الفاضلان والشهيد وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا بينهم بل لا
السالم عن معارضة ما يقتضي الوجوب كتابا او سنة ضرورة خلو الاول عما يزيد على مدح الذين جاهدوا ورابطوا وقصور ما وصل الينا من الثاني عن اثبات هذا
الحكم بالوجوب لكن في قيح وجوبها على المسلمين كفاية من غير شرط ظهور الامام ولعله يريد حال الضرر بعدمها على الاسلام الا ان المراد وجوبها من حيث كونها كل مطلق
نعم هي راجحة ولو كان تسلط الامام مفقودا او كان غائبا الا انها لا تتضمن قتالا الا ابتداء مع غير امام عادل كي يكون منهيا عنه بما دل على النهي عنه بل تتضمن حفظا
اذ الرباط الاقامة في الثغر للاعلام باحوال المشركين كي يؤخذ الحذر من هجومهم على بلاد الاسلام ولو اتفق الاحتياج معه الى القتال فهو من الدفاع عن البيضة
الذي قد عرفت كونه من الجهاد مما مر وابه قال يونس سأل ابا الحسن ع رجل وانا حاضر فقال له جعلت فداك ان رجلا من مواليك بلغه ان رجلا يعطي سيفا وفرسا
في سبيل الله فاتاه فاخذهما منه ثم لقيه اصحابه فاخبروه ان السبيل مع هؤلاء لا يجوز وامروه بردهما قال فليفعل قال قد طلب الرجل فلم يجده وقيل له قد شخص الرجل
قال فليرابط ولا يقاتل قلت مثل قزوين وعسقلان والديلم وما اشبه هذه الثغور قال نعم قال فان جاء العدو من الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع قال يقاتل
عن بيضة الاسلام قال يجاهد قال لا الا ان يخاف على دار المسلمين قلت ارايتك لو ان الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم ان يمنعوهم قال يرابط ولا يقاتل فان
خاف على بيضة الاسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان لان في دروس الاسلام دروس ذكر محمد ص ومنه يعلم كون الرباط الاعم منه واستحبابه حال
زمان قصور اليد المحتمل زمان الغيبة ولا ينافيه الامر بالرد المحتمل ارادة الاحتياط باعتبار ارادة التارك الجهاد معهم ابتداء في سبيل الله تعالى شانه او كون ذلك
الظهر الافراد عنده كالاتيان النهي عن الجهاد والامر بالمقاتلة عن البيضة بعد حمله على ارادة الابتداء بالقتال مع غير العادل وعلى كل حال فلا ريب في ان
ان المرابطة في سبيل الله تعالى شانه مستحبة مضافا الى الاطلاق المروي في صحيح عن سلمان عن رسول الله ص رباط ليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه فان مات

جرى عليه عمله الذي كان يعمل واجرى عليه رزقه وامن الفتان وعن فضالة بن عبيد قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كل ميت يختم على عمله الا المرابط في سبيل الله فانه ينمو له عمله الى يوم القيمة ويؤمن من فتان القبر والمروي عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله ولا بأس في ذلك ما في خبر عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في هؤلاء الذين يقتلون في هذه الثغور قال فقال الويل لهم يتعجلون قتلة في الدنيا وقتلة في الآخرة والله ما الشهداء الا شيعتنا ولو ماتوا على فرشهم بعدما كان اراده المرابطين الذين هم من اتباع الجائر او المجاهدين بابتداء القتال معهم او غير ذلك مما هو غير المفروض الذي قد صرح به غير واحد من الاصحاب بل لا خلاف فيه كما في خبر محمد بن عيسى المروي عن قرب الاسناد عن الرضا عليه السلام ان رجلا من هؤلاء مات واوصى ان يدفع من ماله فرس والف درهم وسيف الى من يرابط عنه ويقاتل في بعض هذه الثغور فعمد الوصي ودفع ذلك كله الى رجل من اصحابنا فاخذه منه وهو لا يعلم ثم علم انه لم يأن لذلك وقت بعد فما تقول يحل له ان يرابط عن الرجل في بعض هذه الثغور ام لا فقال يرد الى الوصي ما اخذ منه ولا يرابط فانه لم يأن لذلك وقت بعد فقال يونس فانه لم يعرف الوصي ولا يسأل عنه قال فليسأل عنه فلم يقع عليه كيف يصنع فقال ام لا فقال له الرضا عليه السلام اذا كان ذلك كذلك فلا يقاتل عن هؤلاء ولكن يقاتل عن بيضة الاسلام فان في ذهاب بيضة الاسلام دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله بل لا اجد فيه خلافا على ما يحكى عن الشيخ والقاضي ولم اتحققه بل ميل الفاضلين اليه قد يمنعون الخبر المزبور وان زاد ذكر لفظ المرابطة لكن يمكن ارادة غير المشروع منها وهي التي تضمن قتالا لا غير مشروع ثم صرح في التحرير والمنتهى بعدم تأكده حال الغيبة ولم اجد ما يشهد له عدا ما سمعته من خبر قرب الاسناد المحمول على ارادة القتال من المرابطة بل مقتضى اطلاق الادلة السابقة عدم الفرق بين الحضور والغيبة ولعله لذا كان ظاهر غير واحد عدم الفرق بل في ضمنه التصريح بالتأكد فيهما ثم قيل ولو عدم الخلاف فيه في الاول فتوى ورواية بخلاف زمان الغيبة فان فيه الخلاف واحتماله فتوى ورواية مع ان عبارة ترضوي صريحة في عدم جره باستحبابها مطلقا بل هي نسبة الاول الى علمائنا وكرمه الى الاتفاق عليه قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام في خبر زرارة ومحمد بن مسلم الرباط ثلاثة ايام واكثره اربعون يوما فاذا جاز ذلك فهو جهاد اي ثوابه ثواب المجاهدين كما صرح به غير واحد وان بقي على وصف المرابطة كما صرح به في المسالك وعلى كل حال فما عن الاسكافي من ان اقله يوم كالمحكي عن احمد من العامة من انه لا طرف له في القلة محجوج بما عرفت اللهم الا ان يتسامح في السنن بان مقتضى النبوي السابق تحقق برباط ليلة ويمكن ارادة الاسكافي باليوم ما يشملها مع البياض وح فما في ضمنه من ان اقله ثلثة فلا يستحق ثوابه ولا يدخل في النذر والوقف والوصية للمرابطين باقامة دون الثلثة الى ان قال لو نذره واطلق وجب ثلثة بليلتين بينهما كالاعتكاف فلا يخلو من نظر خصوصا بعد اطلاق ما دل على فضله الذي لا يحكم عليه الخبر المزبور وربما حمل على المتصل في المندوب والله العالم هذا وعن قال ابو عبد الله الجعفي قال لي ابو جعفر محمد بن علي عليهما السلام كم الرباط عندكم قلت اربعون قال لكن رباطنا الدهر ومن ارتبط فينا دابة كان له وزنها ووزن وزنها ما كانت عنده ومن ارتبط فينا سلاحا كان له وزنه ووزن وزنه ما كان عنده لا تجزعوا من مرة ولا من مرتين ولا من ثلث ولا من اربع فانما مثلنا ومثلكم مثل نبي كان في بني اسرائيل فاوحى الله اليه ان ادع قومك للقتال فاني سانصركم فجمعهم من رؤس الجبال ومن غير ذلك ثم توجه بهم فما ضربوا بسيف ولا طعنوا برمح حتى انهزموا ثم اوحى الله اليه ان ادع قومك الى القتال فاني سانصركم فدعاهم فقالوا وعدتنا النصر فما نصرنا ثم اوحى الله اليه ان ادع قومك الى القتال فاني سانصركم فدعاهم فقالوا وعدتنا النصر فما نصرنا فاوحى الله تعالى اليه اما ان يختاروا القتال والنار فقال القتال احب الي من النار فدعاهم فاجابه ثلثمائة وثلثة عشر عدة اهل بدر فتوجه بهم فما ضربوا بسيف ولا طعنوا برمح حتى فتح الله لهم وهو محمول على ارادة ترقب الفرج ساعة بعد ساعة كما جاءت به النصوص لا الرباط المصطلح كما هو واضح والله العالم ومن لا يتمكن منها اي المرابطة بنفسه يستحب ان يربط فرسه هناك كما في النافع والقواعد وغيرها والظاهر ارادة المرابطة ومن ذلك صرح الى ما في ذكره من استحباب المرابطة بنفسه وفرسه وغلامه وجاريته واعانة المرابطين ونحو ما في شرح اللمعة وغيرها ضرورة كون ذلك من الاعانة على البر والتقوى ومن هنا لم يكن فرق بين الفرس وغيرها من الدواب والغلام والجارية ونحوها مما ينتفع بها المرابطون فيتبع حينئذ لهم الانتفاع بذلك وفي خبر حفص بن ابراهيم الجعفري سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول من ربط فرسا عتيقا محيت عنه ثلث سيئات وكتبت له احدى عشرة حسنة ومن ارتبط هجينا محيت عنه في كل يوم سيئتان وكتبت له سبع حسنات ومن ارتبط برذونا يريد به جمالا او قضاء حوائج او دفع عدو عنه محيت عنه كل يوم سيئة واحدة وكتبت له ست حسنات ولعله في الفقيه مبدل السبع بالتسع والله العالم وافضل الرباط اشد الثغور خطرا نعم لا ينبغي له نقل الاهل والذرية الى الثغور المخوفة بل دبما حرم وكيف كان فلو نذر المرابطة وجبت مع وجود الامام وبسط يده وفقده او غيبته او قصور يده كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا معتدا به بل عن ظاهر الغنية الاجماع عليه بل ولا اشكال لما عرفته من استحبابها على كل حال لكن مقتضى ما تسمعه من الشيخ في نذر المال عدم انعقاد النذر عليها ولا ريب في ضعفه وكذا لو نذر ان يصرف شيئا في المرابطين وجب يصرفه فيهم مع بسط يد الامام اجماعا بقسميه بل ومع غيبته وقصور يده على الاصح وفاقا للشيخ في النهاية وقيل والقائل الشيخ في التهذيب وجماعة يحرم ويصرفه في وجوه البر الا مع خوف الشنعة بعدم الوفاء بالنذر او بانه لا يرى صحة للمرابطين فيه او غير ذلك لخبر علي بن مهزيار كتب رجل من بني هاشم الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اني كنت نذرت نذرا منذ سنين ان اخرج الى ساحل من سواحل البحر الى ناحيتنا مما رابط عليه المتطوعة نحو مرابطتهم بجدة وغيرها من سواحل البحر افترى جعلت فداك انه يلزمني الوفاء به ولا يلزمني او افتدي الخروج الى ذلك الموضع بشيء من ابواب البر لاصير اليه ان شاء الله فكتب اليه بخطه وقرأته ان كان سمع منك نذرك احد من المخالفين فالوفاء به ان كنت تخاف شنعته والا فاصرف ما نويت من ذلك في ابواب البر وفقنا الله واياك لما يحب ويرضى ولا ريب في ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده بعدما عرفت من استحباب صرف المال في اعانتهم فينعقد النذر عليه ولا يجوز صرفه في غيره في حال بسط اليد وقصورها الذي هو مورد الخبر المزبور الذي اعرض عنه الاكثر بل في كرة لو نذر ان يصرف شيئا من ماله الى المرابطين وجب الوفاء به اجماعا سواء كان الامام ظاهرا او مستترا الى اخره على ان الخبر المزبور في نذر الخروج بنفسه وان كان يلزمه صرف مال او يكون المراد اني اخرج شيئا من المال على كل حال فاذا فرض عدم انعقاد النذر لم يكن عليه شيء لا صرف ذلك ولا غيره ولا يجوز الجهاد

في رباط الفرس

حمل الخبر المزبور على ارادة الخصوص مرابطين مرابطة غير مشروعة ولو باعتبار كونهم جند المخالفين او غير ذلك وحمل المصرف على ضرب من الندب والله العالم ولو اجر نفسه او غلامه او دابته او غير ذلك وجب عليه القيام بها ولو كان الامام مستورا لعموم الادلة ولو نهاه من الجهاد بذلك بعدما عرفت من كونه مندوبا في حالتي الظهور والاستتار بل لو قلنا بوجوبها جاز على نحو ما سمعته في الجهاد التي هي من الواجبات ومثل والقائل الشيخ فيما حكي عنه ان وجد الاجير المستأجر او ورثته ردها والا قام بها وفي ذلك استنادا الى رواية لا يحضرني ذلك عليه ظاهرا لكن لم اجد ما سمعته من خبري يونس ومحمد بن عيسى وخبر علي بن مهزيار ولعل في شيء منها الاجارة اللهم الا ان يدعي استفادة حكمها من الاولين بل والثالث الا ان مقتضى ذلك نفسها لا القيام بها مع عدم وجدان المستأجر ولعله لنحو ما سمعته في الخبر الاولين وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور وان الاولى والاصح الوجوب من غير تفصيل لعموم الادلة بعدما عرفت من مشروعيتها على كل حال

الركن الثاني في بيان من يجب جهاده وكيفية الجهاد وفيه اطراف خمسة الاول في من يجب جهاده وهم ثلثة الاول البغاة على الامام من المسلمين ويلحق بهم مانعوا الزكوة وان لم يكونوا مستحلين كما تعرفه انشاء الله والثاني اهل الذمة وهم اليهود والنصارى والمجوس ان اخلوا بشرائط الذمة والثالث من عدا هؤلاء من اصناف الكفار وكل من يجب جهاده فالواجب على المسلمين النفور اليهم اما لكفهم عن فسادهم كما في البغاة الذين هم من المسلمين ومن هجم على بلاد الاسلام من غيرهم على وجه يخشى منه على بيضة الاسلام او على اسر المسلمين وقتلهم وسبي ذراريهم واما لنقلهم الى الاسلام او الايمان او اعطاء الجزية كما في الاقسام الثلثة ايضا فما قيل من كون الغاية لقتال الكفار مطلقا ترتيبا على ان يكون لكفهم للبغاة ولنقلهم الى الاسلام للقسمين الاخيرين لا يخلو من نظر ولا يشكل ذلك بان البغاة كفار مرتدون عن فطرة او اكثرهم او بعضهم والمرتد كذلك لا تقبل توبته عندنا كما في حاشية الكركي وذلك لامكان القول بقبول توبة هؤلاء خاصة كما وقع من امير المؤمنين عليه السلام معهم ولعله لكون الشبهة عذرا في حقهم ولذا اختصوا باحكام لا تكون لغيرهم كما تسمعه انشاء الله في محله وح يتجه تعلق الحكم المزبور في كل من الاقسام الثلثة وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم بعد الامر به والحث الاكيد عليه كتابا وسنة بل هو ان لم يكن من الضروريات فلا ريب في كونه من القطعيات نعم قد يمنع الوجوب بل قد يحرم بالحرمة لو اراد الكفار ملك بعض بلدان الاسلام او جميعها في هذه الازمنة من حيث السلطنة مع ابقائه المسلمين على اقامة شعار الاسلام وعدم تعرضهم في احكامهم بوجه من الوجوه ضرورة عدم جواز التغرير بالنفس من دون اذن شرعي بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفار في غيرها استثنى اذ هو في الحقيقة اعانة لدولة الباطل على مثلها نعم لو اراد الكفار محو الاسلام ودرس شعائره وعدم ذكر محمد صلى الله عليه وآله وشريعته فلا اشكال في وجوب الجهاد ح ولو مع الجائر لكن بقصد الدفع عن ذلك لا اعانة سلطان الجور بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص بالخصوص التي تقدم بعضها والى عموم الامر بالقتال في الآيات المتكثرة الشاملة للفرض بل ظاهر الاصحاب انه من اقسام الجهاد فتشمله اياته ورواياته وان كان لا يشترط فيه الشرائط الخاصة التي هي للجهاد الابتدائي الذي للدعاء الى الاسلام كما تقدم بعض الكلام فيه ولقد اطنب بعض افاضل العصر في الاستدلال على وجوبه وفي ذكر احكام في ذلك تزيد على خمسين ان كان جملة منها من الواضحات كما ذكره المفضل في السفر فيه لكن هو من المعلوم ما الاولية بعد ان كان سفر طاعة واجب وبعضها واضح المنع كدعوى كون المقاتلة المزبورة من الواجب العيني على الناس واغرب شيء ذكره منها اندراج كون الوجوب فيه على التراخي ثم ذكر لو تعارض مع الحج فهل يقدم عليه او يقدم القتال عليه مع ان المعلوم فوريته ووجوب الحج فلا ينبغي معارضة الواجب على التراخي اياه هذا بعد الاغماض عن دعوى كون الوجوب في الفرض على التراخي خصوصا في بعض الاحوال بل والاغماض عما في كثير من كلامه من اشباه ذلك وكيف كان فان بدؤا المسلمين بالقتال فالواجب محاربتهم مع التمكن بلا خلاف ولا اشكال بل هو كالضروري بل ان كفوا وجب ابتدائهم بها بحسب التمكن ايضا بعد تعاضد الكتاب والسنة والمعلوم من سيرة النبي صلى الله عليه وآله والتابعين ومن شدة المواظبة والحث عليه حتى تكرر ذلك منه صلى الله عليه وآله وهو في النزع وخصوصا في تنفيذ جيش اسامة بن زيد لكن قد يظهر من العبارة اعتبار المكنة في الثاني دون الاول ولكن من المعلوم عدم ارادته ضرورة اعتبارها في كل منهما نعم هي في الاول بمعنى القدرة على دفعهم وردهم وكف اذاهم وفي الثاني القدرة على قتالهم وقهرهم على الاسلام او القيام بشرائط الذمة ان كانوا من اهلها والا فالقتل ولعل اقتصار المصنف عليها في الثاني مقدمة لقوله واقله في كل عام مرة كما سمعته سابقا من غير واحد مستند الى قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الى اخرها بالتقريب الذي اسلفناه ولكن لا يخفى عليك ما فيه ولذا مثل المحقق خلاف ذلك في الوجود والعدم فقد تجب الزيادة عليها مع الحاجة كخوف قوة العدو مع الاقتصار عليها واداؤه الى ضعف المسلمين عنهم ويجوز تركه اصلا في السنة بل والسنتين للعذر مثل ان يكون في المسلمين ضعف في عدد او عدة او حصول مانع في الطريق كعدم الماء ونحوه او لرجاء الرغبة في الاسلام او زيد من القتال ونحو ذلك بل ان اقتضت المصلحة للاسلام والمسلمين مهادنتهم جاز او وجب لكن لا يتولى ذلك الا الامام او من ياذن له بالخصوص او بما يشمله كما صالح النبي صلى الله عليه وآله قريشا عشر سنين حتى نقضوا العهد على ما حضرني من نسخة الكتاب لكن المعروف ان مدة صلح النبي صلى الله عليه وآله عشر سنين كما ستعرف التحقيق فيه انشاء الله بل عنه انه اخر قتال قبائل من العرب وغيرهم كذلك لها ايضا وقد سمعت سابقا البحث في جواز تولي نائب الغيبة ذلك

الطرف الثاني من الاطراف في كيفية قتال اهل الحرب

والاولى ان يبدأ بقتال من يليه من الكفار الا ان يكون الابعد اشد خطرا ويمكن ارادة الوجوب من ذلك كما هو ظاهر غ ود ذكره وس واللمعة وغيرها بل هو صريح الكركي وثاني الشهيدين لقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار الظاهر في الوجوب وان كان قد يناقش بان الامر بقتالهم غير الامر بالبدئة بقتالهم فيبقى العموم مباح بحاله نعم يتجه ارادة التأكيد فيهم كما في كل عام امر بعض افراده بالخصوص بعد الامر بالعموم ومن هنا صرح المقداد بالندب الذي يشعر به التعبير بالاولى وينبغي بل يمكن ارادته من غيرهم ايضا ولعله لكونه مقتضى السياسة ايضا نعم اذا كان الابعد اشد خطرا او اكثر ضررا بدئ به كما صرح به الفاضل والشهيد وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا ولذا اغار النبي صلى الله عليه وآله على الحارث بن ابي ضرار لما بلغه انه يجتمع له وكان بينه وبينه عدو اقرب منه وكذا فعل بخالد بن سفيان الهذلي او كان الاقرب مهادنا كما صرح به ايضا غير واحد او منع من مقاتلة الاقرب مانع وبالجملة ينبغي مراعاة المصلحة في ذلك وهي مختلفة باختلاف الاحوال ومنه يعلم حال الاقرب فالاقرب فان ذلك من احكام السياسة التي ترجع الى نظر الامام عليه السلام ومأذونه ولذا يجب على الامام ومنصوبه التربص اذا كثر العدو

وهم كل من خرج على الامام

في كيفية قتال اهل الحرب

وقتل المسلمون حتى يحصل الكثرة المقاومة ثم يجب المبادرة كما في عد ولكن في ير يستحب له ان يتربص بالمسلمين مع القلة ويؤخر الجهاد حتى يشتد الامر بالمسلمين لعل المراد
حال الخبر بما لم يفرض ثم ان الكثرة المقاومة تختلف باختلاف الحال وقال عمر بن ابي نصر سمعت ابا عبد الله ع يقول خير الرفقاء اربعة وخير السرايا اربعمائة وخير
العساكر اربعة الاف ولا تغلب عشرة الاف من قلة وفي خبر فضيل بن خثيم عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لا يهزم جيش عشرة الاف من قلة وقال شهر بن حوشب
سالني الحجاج عن خروج النبي ص الى مشاهده فقلت شهد رسول الله ص بدرا في ثلثمائة وثلثة عشر وشهد احدا في ستمائة وشهد الخندق في تسعمائة فقال عمن قلت
قلت عن جعفر بن محمد ع فقال ضل والله من سلك غير سبيله وفي المروي عن الخصال بسنده الى ابن عباس قال قال رسول الله ص خير الصحابة اربعة وخير السرايا اربعمائة وخير
الجيوش اربعة الاف ولن يهزم اثنا عشر الفا من قلة اذا جردوا وصدقوا وكيف كان فينبغي للامام ملاحظة اطراف بلاد المسلمين فيجعل فيها من يكف المشركين
ويعمل الحصون ويحفر الخنادق وغير ذلك مما يحرس المسلمون به كما انه ينبغي له جعل امير في كل ناحية يقلده امر الحروب وتدبير الجهاد ذي امانة ورفق ونصح للمسلمين
وراي وقوة وشجاعة ومكابرة للعدو اذا احتاج الى المدد مده الى غير ذلك مما يقتضيه الحال فان الجهاد موكول الى نظر الامام ويلزم الرعية طاعته كما
يراه وكيف كان فلا يبدؤن اي الكفار الحربيون بالقتال مع عدم بلوغ الدعوة اليهم الا بعد الدعاء الى محاسن الاسلام وهي الشهادتان وما يتبعهما من اصول
الدين وامتناعهم عن ذلك وعن اعطاء الجزية ان كانوا من اهلها بلا خلاف اجده بل ولا اشكال وفي خبر مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع ثم قال امير المؤمنين ع
بعثني رسول الله ص الى اليمن فقال يا علي لا تقاتلن احدا حتى تدعوه وايم الله لان يهدي الله على يديك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت ولك ولاؤه
يا علي ونحوه غيره من النصوص مضافا الى الاصل وغيره بعد ظهور الادلة في الامر بجهادهم وقتلهم كي يسلموا فلا بد من اعلامهم ان المراد ذلك لا طلب المال
والملك ونحوهما مما يفعله الملوك لكن لو بدر واحد من المسلمين الى احد من الكفار وقتله قبل الدعوة اثم ولا ضمان خلافا للشافعي فحكم بالضمان للقياس
على الذمي الذي هو مع بطلانه في نفسه عندنا مع الفارق بل ربما حكي عن الشيخ نفي الاثم ايضا ولكن فيه انه مناف لما عرفت من عدم جواز قتالهم قبل الدعوة
الى الاسلام وعلى كل حال ففي فع ويروكره والتبصرة والارشاد وعد وس وضه يكون الداعي الامام او من نصبه وربما ظهر منهم الوجوب بل قيل انه يدل عليه
خبر مسمع السابق وان كان فيه ما لا يخفى بل ربما ظهر من خبر السلمي عن ابي عبد الله ع خلافه قال اني كنت اكثر الغزو وابعد في طلب الاجر واطيل الغيبة فحجر ذلك
علي فقالوا لا غزو الا مع امام عادل فما ترى اصلحك الله تعالى الى اخر ما سمعته سابقا ولعله لذا حكي عن تحرير التخيير بين المشتر بل لعله المحتمل ارادته مما عرفت
ايضا بل قيل هو اقوى بقولهم وتسقط الدعوة عمن قوتل بها وعرفها الشامل لدعاء الامام ومنصوبه وغيرهما وان كان فيه امكان ارادة الدعوة من الامام ومنصوبه
خصوصا من ذكر ذلك متصلا بالعبارة السابقة بل لا يخفى عليك امارات التقية من الخبر المزبور والا فقد عرفت عدم جواز الغزو في زمان الغيبة نعم قد يقال
انه لا دليل صالح على الوجوب والاصل البراءة مؤيدا بحصول الغرض بصدورها من كل احد والظاهر الاكتفاء ببلوغها اليهم بتجشم مشافهة او مراسلة او مكاتبة
والاولى اعتبار بلوغها الى كل مقاتل منهم كما ان الاولى كونها بالمأثور وهو قيل لهم ادعوكم الى الله والى دينه وجماعه امران احدهما معرفة الله والاخر العمل
برضوانه وان معرفة الله ان يعرف بالوحدانية والرافة والعلم والقدرة والعلو على كل شيء وانه النافع الضار القاهر لكل شيء الذي لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وان محمدا عبده ورسوله وان ما جاء به هو الحق من عند الله وان ما سواه هو الباطل فاذا اجابوا الى ذلك فلهم ما للمؤمنين وعليهم
ما على المؤمنين وكيف كان فقد صرح الشيخ والشهيد والفاضلان وغيرهم بانه يسقط اعتبار وجوب الدعوة على تقديره في حق من عرفها بقتال سابق عليها
او بغير ذلك للاصل وما سمعته في خبر السلمي وما حكاه غير واحد من ان النبي ص غزى بني المصطلق وهم امنون وابلهم تسقى على الماء واستاصلهم بل الظاهر لا خلاف
فيه وان حكي عن اطلاق ير وير والتبصرة لكن يمكن تنزيله على غير الفرض اذ لا حكمة ظاهرة في وجوبها مع فرض علمهم بها نعم هو مستحب كما صرح به غير واحد للتاكيد
الحجة وللمحكي من فعل علي ع عند مقاتلة عمرو بن عبد ود وما سمعته من وصية النبي ص له لما بعثه الى اليمن وما يحكى من دعوة سلمان اهل فارس وغير ذلك ولجواز
حدوث الرغبة في الاسلام او اعطاء الجزية او ايقاع الهدنة خصوصا اذا كانت بلاد المشركين واسعة يجوز فيها من لم تبلغه الدعوة ولا يختص الدعوة بالحربي من غير
اهل الكتاب بل هي شاملة لهم ولغيرهم وان زادت فيهم بطلب الجزية ويستحب الدعاء بالمأثور ففي خبر الميمون عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع كان اذا اراد القتال
قال هذه الدعوات اللهم انك اعلمتنا سبيلا من سبيلك جعلت فيه رضاك وندبت اليه اولياءك وجعلته اشرف سبلك عندك ثوابا واكرمها لديك
مآبا واحبها اليك مسلكا ثم اشتريت فيه من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليك حقا فاجعلني ممن
اشترى فيه منك نفسه ثم وفى لك ببيعته التي بايعك عليها غير ناكث لك ولا ناقض لك عهدا ولا مبدل تبديلا بل استيجابا لمحبتك وتقربا به اليك فاجعله
خاتمة عملي وصير فيه فناء عمري وارزقني فيه لك وبه مشهدا توجب لي به منك الرضا وتحط به عني الخطايا وتجعلني في الاحياء المرزوقين بايدي العداة والعصاة
تحت لواء الحق وراية الهدى ماضيا على نصرتهم قدما غير مول دبرا ولا محدث شكا اللهم واعوذ بك عند ذلك من الجبن عند موارد الاهوال ومن الضعف عند
مساورة الابطال ومن الذنب المحبط للاعمال فاحجم من شك او امضي بغير يقين فيكون سعيي في تباب وعملي غير مقبول ثم انه ينبغي اتخاذ الشعار في الحرب وهو النداء
الذي يعرف به اهلها فيكون علامة على ذلك قال الصادق ع في خبر معوية شعارنا يا محمد يا محمد وشعارنا يوم بدر يا نصر الله اقترب وشعار المسلمين يوم احد يا
نصر الله اقترب ويوم بني النضير يا روح القدس ارح ويوم بني قينقاع يا ربنا لا يغلبنك ويوم الطائف يا رضوان وشعار يوم حنين يا بني عبد الله يا بني عبد الله
ويوم الاحزاب حم لا ينصرون ويوم بني قريظة يا سلام اسلمهم ويوم المريسيع وهو يوم بني المصطلق الا الى الله الامر ويوم الحديبية الا لعنة الله على الظالمين
ويوم خيبر وهو يوم القموص يا علي ائتهم من عل ويوم الفتح نحن عباد الله حقا حقا ويوم تبوك يا احد يا صمد ويوم بني الملوح امت امت ويوم صفين يا نصر الله و
شعار الحسين ع يا محمد وشعارنا يا محمد وقال الصادق ع في خبر السكوني قدم اناس من مزينة على النبي ص فقال ما شعاركم قالوا الحرام قال بل شعاركم حلال وفي خبر
ورد ايضا ان شعار المسلمين يوم بدر يا منصور امت وشعار يوم احد للمهاجرين يا بني عبد الله يا بني عبد الرحمن وللاوس يا بني عبد الله والله العالم وعلى

كل حال فلا يجوز الفرار اذا كان العدو على الضعف او اقل كما صرح به الشيخ والفاضلان والشهيدان وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في المنتهى بل الفرار من الزحف
من جملة الكبائر كما استفاضت به النصوص او تواترت وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره
الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير وفي مرسل الكليني عن امير المؤمنين ع وليعلم المنهزم انه مسخط ربه وموبق نفسه
ان في الفرار موجدة الله والذل اللازم والعار الباقي وان الفار لغير مزيد في عمره ولا محجوز بينه وبين يومه ولا يرضي ربه ولموت الرجل محقا قبل اتيان هذه الخصال
خير من الرضا بالتلبس بها والاقرار عليها وفي خبر محمد بن سنان ان ابا الحسن الرضا ع كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله حرم الله الفرار من الزحف لما فيه من الوهن في
الدين والاستخفاف بالرسل والائمة العادلة وترك نصرتهم على الاعداء والعقوبة لهم على ترك ما دعوا اليه من الاقرار بالربوبية واظهار العدل وترك الجور واماتة
الفساد لما في ذلك من جرأة العدو على المسلمين وما يكون في ذلك من السبي والقتل وابطال دين الله عز وجل وغيره من الفساد وفي خبر اسمعيل بن جابر عن جعفر بن محمد
عن ابائه عن علي ع المروي عن رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني مسندا اليه ان الله تعالى لما بعث نبيه ص امره في بدو امره ان يدعو بالدعوة فقط و
انزل عليه لا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذيهم فلما ارادوا ما هموا به من تبييته امره الله بالهجرة وفرض عليه القتال فقال اذن للذين يقاتلون بانهم
ظلموا ثم ذكر بعض ايات القتال الى ان قال فنسخت اية القتال اية الكف ثم قال ومن ذلك ان الله تعالى فرض القتال على الامة فجعل على الرجل ان يقاتل عشرة من
المشركين فقال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا ثم نسخها سبحانه فقال الان خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين فنسخ بهذه الاية ما قبلها فصار فرض المؤمنين في الحرب ان كان عدة
المشركين اكثر من رجلين لرجل لم يكن فارا من الزحف وان كانت العدة رجلين لرجل كان فارا من الزحف وقال الصادق ع في خبر مسعدة بن صدقة في حديث طويل
ان الله عز وجل فرض على المؤمن في اول الامر ان يقاتل عشرة من المشركين ليس له ان يولي وجهه عنهم ومن ولاهم يومئذ دبره فقد تبوأ مقعده من النار ثم حولهم
عن حالهم رحمة منه لهم فصار الرجل منهم عليه ان يقاتل رجلين من المشركين تخفيفا من الله عز وجل فنسخ الرجلان العشرة وقال ايضا في خبر الحسين بن صالح من
فر من رجلين في القتال في الزحف فقد فر ومن فر من ثلثة في القتال فلم يفر بل قد يتوهم ان مقتضى الاطلاق عدم الفرق في ذلك بين القسم الاول من الجهاد
والثاني اي الذي يدهم المسلمين فيه عدو يخشى منه على شعار الاسلام كما جزم به بعض الافاضل الا انه قد ينافيه بان المنساق من النص والفتوى الاول خصوصا
مع ذكرهم له في احكامه فيبقى الثاني على مقتضى الاصل ولكن مع ذلك الاول احوط مع عدم ظن العطب وكيف كان فالمراد حرمة الفرار من الحرب والهرب منها وهو المكنى
عنه بتولية الدبور دون غيره لذلك الا في المستثنى كغيره من الاصحاب الا المتحرف للقتال كقول الله تعالى شانه الا متحرفا لقتال اي لا يكون للفرار بل لحصانة الموضع وربما
قيل هو الكر بعد الفر ولعله هو احد افراد المتحرف فانه الميل الى حرف اي طرف ومنه التحرف في طلب الرزق وهو الميل الى جهة يظن الرزق فيها فيراد حينئذ مطلق
المتحرف للقتال كطالب السعة كما في عد وكره والك وغيرها ليكون امكن له في القتال من المكان الضيق المفروض كونه فيه او موارد المياه كما في عد وير وقيح وكره
والك وغيرها دفعا للعطش المانع له عن القتال او استدبار الشمس كما في عد وير وكره وقيح وضه وغيرها لانه اولى من القتال مقابلا لها او لتسوية لامته كما في
عد وقيح وضه والك وغيرها اي درعه وغير ذلك مما هو نوع تحرف للقتال كنزع شيء ولبسه المصرح به في س وعد والك او الارتفاع عن هابط او الاستناد الى جبل المصرح
بها في كره ونبه الى غير ذلك من المصالح التي لا يعدم ملاحظتها فرارا ومرارا او متحيزا اي مائلا الى جزء فئة اي جماعة من الناس منقطعة عن غيرها قليلة كانت او كثيرة
كما في ير ود وعد وضه وغيرها بل هو ظاهر الاية وفع والتبصرة واللمعة وس بل لا فرق بين كونها قريبة او بعيدة بحيث لا يصدق معها الفرار من الحرب كما صرح به جماعة و
عليه تنزل الاطلاقات ودعوى ان مطلق البعيد يخل بالمقصود ويبطل الصورة الجهادية كما احتمله في الايضاح واضحة المنع نعم الظاهر اعتبار كون الفئة صالحة للاستنجاد
ولو بالانضمام كما صرح به الفاضل والكركي وثاني الشهيدين والمقداد بل لعله المراد من اطلاق المص وفع والتبصرة ود وير وس واللمعة ضرورة انسياق المدخلية في القتال
من المستثنى في الاية اذ لو فرض كون الفئة غير صالحة لكونهم مرضى او زمني او غير ذلك مما لا غنى به عنده لم تكن فائدة في التحيز اليها بالفرار الذي فيه قوة للعدو وضعف
ووهن للمسلمين لكن الظاهر عدم اعتبار رجاء حصول الظفر بها بل يكفي رجاء النفع والدفع وقوة القلب وكمال القتال ونحو ذلك كما ان الظاهر عدم اعتبار استشعار المتحيز
عجزا محوجا الى الاستنجاد لاطلاق الاية فيكفي ح في جوازه كونه تم في القتال او غير ذلك مما له مدخلية كما صرح به في كره خلافا لبعض الشافعية نعم قد يقال بعدم جواز
التحيز الى الفئة اذا كان فيه انكسار للمسلمين واستظهار للعدو ونحو ذلك ولو وصل الى الفئة في زمان لم يخرج به عن كونه مقاتلا فلا بد له الانتقال الى الاخرى جاز
بشرط ان لا يخرج بمجموع التحيز عن الوصف لا بكل واحد على انفراده مع اتصال الانتقال اما لو طرء بعد الانتقال منها اعتبر كل واحدة ولا يخ من تامل والمدار
على صدق عدم الفرار والهرب بالتحيز المفروض الى الفئة من غير فرق بين الفئات وفي كره والتحيز الى فئة بعيدة لا يشارك الغانمين في غنيمة فارق قبل اغتنامها ولو
فارق بعد غنيمة البعض شارك فيه دون الباقي اما لو تحيز الى فئة قريبة فانه يشارك الغانمين في المغنوم بعد مفارقته وهو احد وجهي الشافعية لانه لا يفوت
نصرته والاستنجاد به فهو كالسرية تشارك جند الامام فيما يغنمون وانما يسقط الانهزام الحق اذا لحق قبل القسمة اما اذا غنموا شيئا واقتسموه ثم انهزم بعضهم لم
يسترد منه ما اخذ وهو جيد لكن ولم لا يخ من نظر ولو تحيز الى فئة وفي الاثناء قد تحيزت هي الى اخرى تحيز معها اذا لم يصدق الفرار والهرب والا وجب الثبات
والاولى تحقق ملتزم عليه من القتال بالتحيز الى الفئة لانه الظاهر من الاية فلا يكفي ح عزمه من دون تحقق عزم الفئة التي تحيز اليها ويحتمل الاكتفاء بعزمه الذي حصر
له الانصراف وعلى كل حال فقد صرح الفاضل وثاني الشهيدين وغيرهما بان ذلك كله للمختار اما المضطر كمن عرض له مرض او نفد سلاحه فانه يجوز له الانصراف وهو
كذلك مع القصور الذي يسقط معها التكليف والا فمحل الاطلاق الاية خصوصا اذا كان بالانصراف مفسدة على المسلمين بظهور الضعف والوهن وخوف انكسارهم
وغلبة العدو الى بلد جاز لاهل البلد التحصن منهم وان كانوا اكثر من الضعف ليلحقهم المدد والنجدة وليس ذلك فرارا ولا توليا بل لو لقوهم خارج الحصن جاز لهم التحيز
اليه نعم ذهاب الدواب ليس عذرا في جواز الفرار لان القتال ممكن للرجال بل لو ذهب سلاحهم جاز تحيزهم الى مكان فيه الحجارة ليقاتلوا بها والله العالم وعلى كل

عليهم ولو قدم العدو

خال فلو غلب عنده الهلاك مع كون العدو على الضعف او اقل وكان في فئة لم يجز له الفرار كما في فع ود ير وكره وتبع ولك وغيرها بل في ض لنسبته الى الاكثر و
قيل يجوز والقائل الشيخ في محكي ط ولم انحققه لان المحكي عنه في تبع انه حكاه قولا بل حكى عنه في لف انه قال الاولى عدم الجواز نعم هو خيرة الفاضل في عد
ولف للاصل ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والحرج وسقوط الكثير الواجبات بظن الهلاك ولكن الاول اظهر لقوله تعم واذا لقيتم فئة
فاثبتوا والنصوص المستفيضة او المتواترة الدالة على حرمة الفرار من الزحف وانه من الكبائر وبناء الجهاد على التعرض بالنفس الذي هو في الحقيقة حيوة ابدية
عند الله لقوله تعم ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون ولان ايجاب الثبات للضعف مظنة العطب والهلاك خصوصا
اذا كان العدو مع ذلك اشد شجاعة واقوى قلبا ولا اخبار من الله تعالى بالغلبة ان كان المراد حقيقة دافع لمظنة العطب على كل حال فلا موضوع للمسئلة ومن
ذلك يعلم ما في دعوى التعارض بين الادلة من وجه لا ترجيح فيكون مخيرا مضافا الى ما سمعته من دعوى الاكثرية والى ظهور القول المزبور في نفي الوجوب
لا الجواز الذي مقتضاه ترجيح ادلة الجهاد على تلك العمومات وبلزمه وجوب الثبات ح لا دلالة اللهم الا ان يكون وجه القول بالجواز دعوى تعارض الادلة ولا ترجيح فيكون
مخيرا وفيه ما عرفت من وضوح الترجيح بما سمعت ومن الغريب دعوى انسياق غير الفرض من العمومات مع فرض كون العدو على الضعف واغرب منه الاستدلال بقاعدة
الحرج وانها من القواعد العقلية التي لا يقبل التخصيص مع انك قد عرفت سابقا وجوب ثبات العشرة للمائة واي حرج في الجهاد حتى يقتل ويحصل له الحيوة الابدية
والسعادة السرمدية وقد وقع من سيد الشهداء روحي له الفداء في كربلا الثبات بنيف وسبعين رجلا للثلثين الفا الذي هو اقل ما روي في نصوصنا نعم لا باس
بالفرار للنساء كما في كره قال لانهن لسن من اهل فرض الجهاد مع انه قد يشكل في القسم الثاني من الجهاد بناء على وجوب الثبات فيه على حسب جهاد الدعوة اما الصبيان
والمجانين فلا تكليف عليهم وكذا السكران الا اذا كان عاصيا بسكره في وجه والله العالم وان كان المسلمون اقل من ذلك لم يجب الثبات كما صرح به غير واحد للاصل
بعد انتفاء شرطه لوجوب المستفاد من الكتاب والسنة والفتاوى المقتضي لانتفاء المشروط نعم قد يشكل ذلك في نحو زيادة الواحد على الاثنين مثلا مع الضعف والجبن
في الكفار والشجاعة والقوة في المسلمين باطلاق ادلة الثبات بعد انسياق اعتبار كون العدو على الضعف فاقل الى ما هو الغالب من غير الفرض وكذا الكلام
في صورة العكس ومن هنا قال الفاضل في جواز فرار مائة بطل من المسلمين من مائتين وواحد من ضعفاء الكفار اشكال من مراعات العدد ومن المقاومة لو ثبتوا
والعدد مراعى مع تقارب الاوصاف ولهذا وكذا الاشكال في عكسه وهو فرار مائة من ضعفاء المسلمين من مائة وتسع وتسعين من ابطال الكفار فان راعينا صورة العدد
لم يجز والا اجاز بل في عد الاقرب المنع في الاول لان العدد معتبر مع تقارب الاوصاف الكرمية بخروج ذلك عن محل البحث الذي هو مجرد زيادة العدد وبالعدد من غير
ملاحظة حيثية اخرى لذا قال المص ولو غلب على الظن السلامة استحب الثبات وان زاد الكفار على الضعف لما فيه من اظهار القوة وزيادة العزم خصوصا بعد ما
يستفاد من قوله تعالى كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وغيره من الترغيب فيه وفي درك الشهادة وعدم الاكتراث بزيادة العدد لان النصر من عند الله واذا
غلب العطب قيل يجب الانصراف مع السلامة بل لوجوب حفظ النفس وحرمة التغرير بها وقيل و لكن لم نعرف القائل به قبل المص يستحب الانصراف وهو اشبه عند المص
باصول المذهب وقواعده التي منها اصالة البرائة من الوجوب في نحو الفرض بعد ما يستفاد من الكتاب والسنة من الترغيب في الشهادة ومن كون النصر باذن الله
وغير ذلك مما يكون اقل مراتبه الجواز بل لعل المتجه الندب ضرورة ظهور الادلة في رجحانه بل لا اعرف ان لا ليلا على جوازه خاليا عن الرجحان بل يمكن القطع بعدمه بل لم اعرف
من حكاه قولا غير المص والذي حكاه في ى عدم وجوب الانصراف لان لهم غرضا في الشهادة واستحسنه كما ان المحكي من عبارة ط الجواز لا الندب ح فهو جاز كان واجبا
او مستحبا بل يمكن ارادة القائل المزبور افضلية لا الانصراف منه باعتبار حصول البقاء الذي هو سبب لكثير من العبادات والطاعات والمبرات كالجواز بالمعنى
الاخص الذي هو بمعنى لا باس الصرف منه دون ترتب شيء من الثواب عليه مع فرض بذل نفسه في الدين فانه يمكن القطع بعدمه كما انه يمكن القطع بعدم الوجوب بعد
ملاحظة ما ورد في الكتاب والسنة من الترغيب في الشهادة والحث على الثبات ونحو ذلك مما يكفي بعضه في دفع الوجوب وبه يفرق حال الجهاد عن غيره ضرورة
وجوب الانصراف في الفرض في غير الجهاد بخلافه والله العالم ولو انفرد اثنان بواحد من المسلمين لم يجب الثبات كما في ط ولف وعد وير وتبع للاصل بعد ظهور الادلة
في وجوب الثبات للضعف مع الكثرة كما يشعر به قوله تعالى فان يكن منكم مائة الى قوله والله مع الصابرين الخ بل ربما فسر الزحف في قوله تعم واذا لقيتم الذين كفروا
زحفا بذلك في كنز العرفان وقيل المراد بالزحف الجيش الذي يرى لكثرته كانه يزحف الى اخره وقيل يجب هو المروي فيما سمعته من خبر الحسن بن صالح وغيره لكن
يمكن كون المراد منه مع الجيش لا الاحاد فالاقوى الاول وان كان الاحوط الثاني اذ الظاهر عدم الخلاف في الجواز بل والاشكال مع ظن السلامة اما مع ظن العطب
فيحتمل وجوب الهرب مع فرض السلامة فيه لنحو ما عرفته سابقا ويحتمل العدم ولعله الاقوى لما سمعته هذا كله في هذين القولين واما التفصيل بين ما لو طلبه
فيجوز له الفرار بين ما لو طلبها فلا يجوز فلم اعرف له مستندا بل ولا قائلا وان حكاه في كره بلفظ القيل والله العالم ويجوز محاربة العدو بالحصار ومنع
السابلة دخولا وخروجا وبالمناجيق والنفط والمنابر والاطواب والبارود ورمي الحياة القاتلة والعقارب وغيرها من الحيوانات وهدم الحصون والبيوت
وقطع الاشجار والقذف بالنار وارسال الماء ليغرقوا به ومنعه عليهم ليموتوا عطشا وكلما يرجى به الفتح بلا خلاف اجده فيه للاصل واطلاق الامر بقتلهم والمروي
عن النبي صم انه نصب على اهل الطائف منجنيقا وكان فيهم نساء وصبيان وخرب حصون بني النظير وخيبر وهدم دورهم بل في س وضه انه صم حرق بني النظير وفي
خبر حفص بن غياث كتب بعض اخواني الى ان اسئل ابا عبد الله عم عن مدينة من مدائن اهل الحرب هل يجوز ان يرسل عليهم الماء او يحرقون بالنار او يرمون
بالمنجنيق حتى يقتلوا وفيهم النساء والصبيان والشيخ والاسارى من المسلمين والتجار فقال تفعل ذلك ادلاء ولا يمسك عنهم لهؤلاء ولا دية عليهم ولا كفارة مضافا
الى قوله تعم ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها وقوله واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل وقوله واقعدوا لهم كل مرصد انهم شرار
واشد ما انذر وغير ذلك فما عسى يظهر من الشهيد في س من حرمة قتلهم بمنع الماء مع الاختيار في غير محله وكذا في ضه من اعتبار توقف الفتح في جواز هدم الحصون
والمنجنيق وقطع الشجر نعم يكره قطع الاشجار ورمي النار وتسليط المياه الا مع الضرورة ففي خبر جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله عم قال كان رسول الله

اذا بعث سرية دعى باميرها فاجلسه الى جنبه واجلس اصحابه بين يديه ثم قال سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله صم لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقطعوا
شجرة الا ان تضطروا اليها ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صبيا ولا امرأة الحديث ونحو خبر الثمالي عنه ايضا وفي ثالث وهو خبر مسعدة بن صدقة عنه ايضا ان النبي صم كان اذا بعث اميرا على
سرية امره بتقوى الله تم في خاصة نفسه ثم في اصحابه عامة ثم قال اغز بسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا
ولا متبتلا في شاهق ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعا لانكم لا تدرون لعلكم تحتاجون اليه ولا تعقروا من البهائم ما
يؤكل لحمه الا ما لا بد لكم من اكله الحديث وعن النبي صم انه قطع اشجار الطائف لكن ليس في شيء منها تعميم النهي عن النار والماء كما عسى ان يظهر من اطلاق المص
الا ان يحمل على ارادته ذلك بالنسبة الى الاشجار والا ان الامر سهل بعد كون الحكم الكراهة المحمول عليها النصوص عن افادة الحرمة من وجوه والله العالم ويحرم
بالقاء السم كما في ية والغنية وئر وفع والتبصرة والارشاد ومن ومع صد مع التقييد في كثير منها بما اذا لم يضطر اليه او يتوقف الفتح عليه لخبر السكوني
عن جعفر عن ابيه عن علي عم ان النبي صم نهى ان يلقى السم في بلاد المشركين بل في ئر نسبته الى الاخبار وان كنا لم نجد غير الخبر المزبور وقيل يكره كما في عد وير وكره
واللمعة وضه وغيرها وهو المحكي عن ط والاسكافي بل في لف نسبته الى اصحابنا حملا للنهي في الخبر المزبور عليها لقصوره سندا عن افادة الحرمة ولعله لذا قال
المص هو الاشبه وفيه ان السكوني مقبول الرواية بل حكي الاجماع على العمل باخباره نعم قد يقال انه ظ في النهي عن القائه في البلاد لاستلزامه غالبا قتل الاطفال و
النساء والشيوخ ومن فيها من المسلمين ونحوهم ممن يحرم قتلهم اما اذا فرض اختصاص قتله بالكفار الذين يجوز قتلهم بانواع القتل فلا بل قد يتوقف في الجواز في الاول
وان توقف الفتح عليه لاطلاق الخبر المزبور بل ان كان هو المراد من الفرقة في عبارة من قيد امكن منعه لذلك ايضا ومنه يعلم ما في قول المص فان لم يتمكن الفتح الا به جاز
بلا كراهة ضرورة ان الخبر مطلق فما عن ظ بعض منهم من جوازه وان ادى الى قتل نفس محترمة ولم يتوقف الفتح عليه واضح الضعف لذلك وللمقدمة كما هو واضح ولو تترسوا بالنساء
والصبيان منهم ونحوهم ممن لا يجوز قتله كالمجانين كف عنهم مع امكان التوصل اليهم بغير ذلك للمقدمة والا كما اشار اليه المص بقوله الا في حال التحام الحرب جاز و
ان استلزم قتل الترس خصوصا اذا خيف من الكف عنهم الغلبة ترجيحا لما دل على الامر بقتلهم على ما دل على حرمة قتل الترس بخبر حفص بن غياث السابق والشهرة
او عدم الخلاف وغير ذلك وكذا لو تترسوا بالاسارى من المسلمين وان قتل الاسير اذ لم يكن جهادهم الا كذلك بل مقتضى اطلاق الخبر المزبور جوازه وان لم يتوقف
عليه بل في ئر لو تترس الكفار بنسائهم وصبيانهم فان كانت الحرب ملتحمة جاز قتالهم ولا يقصد قتل الصبي ولا امرأة وان لم يكن ملتحمة بل كان الكفار
متحصنين بحصن او من وراء خندق كافين عن القتال قال الشيخ يجوز رميهم والاولى تجنبهم ولكن ظاهره اولوية التجنب مع عدم التحام الحرب وان توقف الفتح
عليه كما ان ظاهره الاكتفاء في جواز قتلهم بالتحام الحرب وان تمكن من غيره ومنه ينقدح ذلك ايضا في عبارة المص بل والفاضل في عد قال ولو تترسوا
بالنساء والصبيان جاز رمي الترس في حال القتال اللهم الا ان يكون المراد ولو بقرينة قوله اخيرا اذا لم يمكن جهادهم الا كذلك عدم ذلك لحال
وهو حال قيام الحرب من غيره كما هو الغالب لذا قال في فع لو تترسوا بالصبيان والمجانين ولم يمكن الفتح الا بقتلهم جاز ونحوه ما في التبصرة ونحوه
بل وكره قال لو تترس الكفار بنسائهم وصبيانهم فان دعت الضرورة الى رميهم بان كانت الحرب ملتحمة وخيف لو تركوا لغلبوا جاز قتالهم ويجوز
قتل الترس ولا الكف عنهم لاجل الترس لقول الصادق عم ولا يمسك عنهم لهؤلاء ولان ترك الترس يؤدي الى تعطيل الجهاد لئلا يتخذ وا ذلك ذريعة
اليه وفي س ويكف عن النساء الا مع الضرورة وكذا عن الصبيان والمجانين ولو لم يمكن الفتح الا بقتلهم جاز وكذا في لك نعم اطلق في اللمعة وضه
فقال يجوز قتل الترس ممن لا يقتل وخلاصة الكلام ان قتل الكافر الحربي واجب فمتى امكن الوصول اليه من دون مقدمة محرمة فعل والا تعارض
خطاب الوجوب والحرمة فمع عدم الترجيح يتجه التخيير ولعله المراد من الجواز في عبارة الاصحاب بل ظ الخبر المزبور ترجيح الاول على وجه يبقى الوجوب
لقوله عم ولا يمسك عنهم لهؤلاء بل ربما يؤيده معلومية ترجيح الاسلام على مثل ذلك ولذا رمى النبي صم الطائف بالمنجنيق وفيهم النساء والصبيان
واما احتمال ترجيح خطاب الحرمة في الفرض فلم اجد لاحد الا ما سمعته من الفاضل في ير من اولوية التجنب التي سمعتها ونحوه في كره قال وان لم تكن
الضرورة داعية الى قتلهم بان كانوا يدفعون بهم عن انفسهم ولم تكن الحرب ملتحمة وكان المشركون في حصن متحصنين او كانوا من وراء خندق كافين عن
القتال فالاقرب كراهة قتلهم للنهي عن قتل النساء والصبيان ونحن في غنية عن قتلهم والقول الثاني للشافعي المنع وليس بجيد لانه يجوز نصب المنجنيق
وان كان يصيبهم فلو تترسوا بهم في القلعة كذلك ولكن فيه ما لا يخفى والتحقيق ما عرفت ولا فرق في ذلك بين قسمي الجهاد ولا بين الترس المسلم وغيره ممن هو
محترم الدم فما في الايضاح من رمي الترس متى اذا كان الجهاد دفعا للكفار القاصدين واما اذا كان للدعوة ولم يحتمل الحال تركهم رمي الترس غير المسلم
اما الترس المسلم فلا يجوز رميه لقوله تعم ولولا رجال مؤمنون الاية وتبعه الكركي لا يخفى من نظر خصوصا بعد شمول الخبر المزبور على النساء والصبيان و
الاسارى والتجار من المسلمين وظهوره في القسم الثاني والاية ليست فيما نحن فيه هذا وقد صرح بعضهم باعتبار عدم القصد الى قتل الترس فلعل المراد عدم قصد
قتله لعداوة ونحوها مما لا مدخل في الجهاد واما قصد قتله مقدمة للفتح وغلبة الكفار والاستيلاء عليهم فهو معنى جوازه والله العالم وعلى كل حال فلا يلزم
القاتل قود في الحال المزبور اجماعا بقسميه ولخبر حفص السابق المعتضد بالاصل وغيره بل ولا دية عندنا كما صرح به الشيخ والفاضل والشهيد ونحوهم بل عن
ظ هي الاجماع عليه للاصل بعد الاذن شرعا وخبر حفص السابق وظ تركها في قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة بناء على مساواة الفرض باعتبار
كون القصد فيهما قتل الكافر لا المؤمن وان كان لا يخفى من بحث مؤيدا بان ايجابها مقتض للتساهل في امر الجهاد باعتبار خوف الرامي لاحتمال كون المرمي مسلما الا
ان يقال بان الوجه على تقديره في بيت المال نحو ما سمعته في الكفارة نعم هو فرع الدليل الذي قد عرفت انتفاؤه فهو في بيت المال نحو ما سمعته في الكفارة نعم هو
فرع الدليل الذي قد عرفت انتفاؤه بل ظ الادلة خلافه وبه يخص قوله تعم لا يبطل دم امرء مسلم بالنسبة الى بيت المال كما هو مقتضى النفي في خبر حفص الفاقد عن الشافعي من ثبوتها
لقوله تعم ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله واضح الضعف لما عرفت مع ان ليس من الخطأ قطعا بل هو عمد ومنه يظهر ما في فيها ولكن يلزمه الكفارة والشهيد وغيرها في

نبه ثانيهما كما في غيره نفي الخلاف فيه ولعله كذلك وان قال المصنف في المعتبر وفي الكفارة قولان بل ظاهره التردد كالتحرير الا انا لم نتحققه نعم نسب في نسخ الى الشيخ في المبسوط باعتبار نفيه
فيهما دونها لكنه كما ترى على تقديره فهو واضح الضعف بعد ظهور قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وعموم ما دل على
وجوبها ولكن في بعض الاخبار وهو خبر حفص السابق لا دية عليهم ولا كفارة مؤيدا بانها للذنب ولا ذنب في الفرض وبالاصل الا انه بعد معلومية عدم
اعتبار الذنب فيها ولذا وجبت في الخطاء الذي لا ذنب فيه وانقطاع الاصل بما عرفت غير جامع لشرائط الحجية وقد اعرض عنه الاكثر والجميع فلا يصلح معارضا
لما دل على وجوبها مع امكان حمله على ارادة نفيها عن مال القاتل بناء على وجوبها في بيت المال كما صرح به في ضه ولك لانه من المصالح بل اهمها خصوصا
بعد ملاحظة خوف القاتل عن الجهاد بوجوبها على القاتل خشية الغرامة ولعله لا يخ من قوة ولكن ظ المص والفاضل والشهيد والمقداد وجوبها على القاتل
بل هو ظ الدليل من الاية وغيرها وهل هي كفارة خطا لظ الاية ولانه في الاصل غير قاصد للمسلم وانما قصد الكفار فلم يجعل عامدا ولانه ماذون فيه شرعا
او عمد نظرا الى صورة الواقع ضرورة كونه عامدا الى قتله والاية انما وردت فيمن قتل المسلم خطاء ولو لزعمه انه كافر وهو غير الفرض وجهان احوطهما واقواهما الثاني
ولو تعمدها الغازي مع امكان التحرز لزمه القود والكفارة بلا خلاف ولا اشكال للعموم وان كانت الحرب قائمة ولو كان خطاء فالدية على العاقلة وعليه الكفارة
ولا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم ولو عاونوهم بتشديد النون الا مع الاضطرار بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في المنتهى الاجماع عليه في النساء
والصبيان بل وعلى قتل الشيخ الفاني مع التصريح مضافا الى ما سمعته من خبر جميل والثمالي وغيرهما بل في رواية الجمهور عن انس بن مالك ان النبي ص قال انطلقوا باسم الله
وبالله وعلى ملة رسول الله ص ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صغيرا ولا امراة الحديث كما ان فيها ايضا عن ابن عباس ان النبي ص مر بامراة مقتولة يوم الخندق فقال
من قتل هذه فقال رجل انا يا رسول الله ص قال ولم قال نازعتني قائم سيفي فسكت وفي خبر حفص بن غياث الذي رواه المشايخ الثلثة في حديث انه سئل ابا عبد الله ع عن
النساء كيف سقطت الجزية عنهن قال فقال لان رسول الله ص نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب الا ان يقاتلن فان قاتلن ايضا فامسك عنها ما امكنك
ولم تخف خللا فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار الاسلام اولى ولو امتنعت ان تؤدي الجزية لم يمكن قتلها فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها ولو منع
الرجال ان يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلت دماؤهم وقتلهم لان قتل الرجال مباح في دار الشرك وكذا المقعد من اهل الذمة والاعمى والشيخ الفاني والمراة
والولدان في ارض الحرب فمن اجل ذلك رفعت عنهم الجزية ونحوه مرسل الزهري المروي عن علي بن الحسين ع المروي عن العلل وفي خبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع
ان النبي ص قال اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم وفي خبر طلحة عن ابي عبد الله ع جرت السنة ان لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب
على عقله بناء على ان من لا جزية عليه لا يقتل كما عساه يشعر به الخبر الاول والمراد بالضرورة ان يتترس بهن او يتوقف الفتح على قتلهن او نحو ذلك بل في هي وعن التحرير
لو وقفت امراة في صف الكفار او على حصنهم فشتمت المسلمين وتكشفت لهم جاز رميها وروى عكرمة قال لما حاصر رسول الله ص اهل الطائف اشرفت امراة فكشفت
عن قبلها فقال هاونكم فارموها فرماها رجل من المسلمين فما اخطأ ذلك منها ويجوز النظر الى فرجها للرمي وان كان لا يخ من نظر لعدم اندراج نحو ذلك في الضرورة والخبر
ليس من طرقنا بل مقتضى اطلاق النهي في النصوص من طرقنا خلافه نعم لو قاتلن جاز قتلهن مع انك قد سمعت ما في خبر حفص من الامر بالامساك عنهن ما امكن مع ذلك
ولكن في هي ان النبي ص قتل يوم بني قريظة امراة القت رحى على محمود بن مسلمة ووقف على امراة مقتولة فقال ما بال هذه قتلت وهي لا تقاتل وفيه اشعار بجواز قتلها
اذا قاتلت ولعل من ذلك المراهقون اذا قاتلوا او دعت الضرورة من توقف الفتح ونحوه على قتلهم اما مع عدم ذلك فلا يجوز قتلهم لاطلاق النهي وكذا لا يجوز
قتل الشيخ الفاني الذي لا راي له ولا قتال بلا خلاف اجده فيه بل قد يظهر من كره وهي الاجماع عليه لاطلاق النهي عن قتله فيما سمعته من النصوص مؤيدا بكونه كالمراة
والصبي نعم ان كان ذا راي او قتال قتل اجماعا محكيا في هي وكره ان لم يكن محصلا لعموم الادلة الذي لا يخصصه اطلاق النهي عن الشيخ المنزل على غير الفرض ولو للاجماع المزبور
بل في هي وغيرها ايضا التاسي بقتل النبي ص دريد بن الصمة يوم حنين وكان له مائة وخمسون سنة وكان له معرفة بالحرب وكان المشركون يحملونه معهم
حديد ليعرفهم كيفية القتال فقتله المسلمون ولم ينكر عليهم النبي ص ونحوه في كره قال الشيخ من المحاربين ان كان ذا راي او قتال جاز قتله اجماعا وكذا ان كان فيه
قتال ولا راي له او كان له راي ولا قتال فيه لان دريد بن الصمة قتل يوم خيبر والاصح يوم حنين الى اخره وبذلك يظهر الحال في الاحوال الاربعة للشيخ التي يقتل
في ثلثة منها لما عرفت من العموم وغيره دون الرابعة خلافا لاحمد والمزني وابي اسحق والشافعي في احد قوليه فيقتل ايضا للعموم المخصوص بما عرفت ويلحق به المقعد
والاعمى كما صرح به الفاضل وسمعت ما في خبر حفص لكن ينبغي تقييد ذلك ايضا بما اذا لم يكونا ذا راي في الحرب ولم يقاتلا ولم تدع الضرورة الى قتلهما كما ان الاقرب
بهما ونحو ذلك مما عرفته والحق الفاضل والشهيد ايضا الخنثى المشكل بالمراة ولعله لترجيح مراعاة مقدمة الحرام على مقدمة الواجب ضرورة وجوب قتل المشركين
وحرمة قتل النساء ولدعوى عدم اندراجها في ادلة الوجوب باعتبار كون الخطاب للمذكرين وعلى كل حال فلا ريب في التقييد بعدم الضرورة نحو ما سمعته في النساء
هذا وفي عد يقتل الراهب لكن في ير الرهبان واصحاب الصوامع يقتلون ان كان لهم راي او قتال وفي المنتهى والتذكرة الرهبان واصحاب الصوامع والرهبان يقتلون وقال
ابن الجنيد لا يقتل منهم راهب ولا صاحب صومعة حيث قعد وحبس نفسه فيها الا ان يكون احد منهم قتل احدا من المسلمين او يكون منهم ما يخاف مع تركه قتله النكاية
بالمسلمين والاقرب ما اختاره الشيخ لعموم الادلة وفي المنتهى الرهبان واصحاب الصوامع يقتلون ان كانوا شيوخا لهم قوة او راي وكذا لو كانوا شبابا قاتلوا او لم يقاتلوا الا
من كان شيخا فانيا للعموم قال الشيخ وقد روي انهم لا يقتلون قلت قد سمعت النهي عن قتل المتبتل في شاهق في خبر مسعدة بن صدقة الا انه غير جامع لشرائط الحجية
ومن هنا يقوى العمل بالعموم كقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونحوه الشامل للمريض ايضا الذي لم يياس من برئه فانه بمنزلة الجريح الذي يجهز
عليه نعم لو ايس من برئه فهو في هي وير كالزمن يقتل كالشاب مع انه لا يخ من بحث للعموم وكونهم شر الدواب وفي قتلهم تطهير للارض ومن هنا يقتل الفلاح الذي
لم يقاتل وقول عمر بن الخطاب اتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب ليس بحجة خصوصا مع معارضة الكتاب والسنة كالمحكي عن الشافعي في احد قوليه
من عدم قتل ارباب الحرف والصناعات والشيوخ الذين لا يتعاطون القتال ولا يمارسون الاسلحة نعم في كره لا يقتل رسول الكافر وروى العامة عن ابن

مسعود ان رجلين اتيا النبي ص رسولين لمسيلمة فقال لهما اتشهدان اني رسول الله فقالا انشهد ان مسيلمة رسول الله فقال النبي ص لو كنت قاتلا رسولا لضربت عنقكما
ومنه ينقدح الامان للرسل الذي هو مقتضى المصلحة والسياسة ضرورة مسيس الحاجة الى ذلك كما هو واضح والله العالم ولا يجوز التمثيل بهم بقطع الانوف والاذان
ونحو ذلك في حال الحرب بلا خلاف اجده فيه لما سمعته من النهي عنه في النصوص السابقة مضافا الى ما عن علي ع عن رسول الله ص انه قال لا يجوز المثلة ولو بالكلب
العقور والى مخالفة استعمالها لامام المسلمين بل مقتضى النصوص واكثر الفتاوى عدم الفرق في ذلك بين حال الحرب وغيره وبين ما بعد الموت وقبله فما في
يشعر به التقييد بحال الحرب في ذلك وضع في غير محله بل لا فرق ايضا بين ما لو فعلوا ذلك بالمسلمين وعدمه وان كان مقتضى قوله تعالى والحرمات قصاص الجواز
لكن اطلاق النص والفتاوى يقتضي عدمه نعم في عد وكره يكره نقل رؤس الكفار الا مع نكاية الكفار به اي اذلالهم وزاد في الثاني ما لو اريد معرفة المسلمين
بموته فان ابا جهل لما قتل حمل راسه وان لم يكن كذلك كان مكروها فانه لم ينقل الى رسول الله ص راس كافر قط قلت لعل ذلك ليس من التمثيل او هو مستثنى لكن
يتوقف على الدليل والله العالم وكذا لا يجوز الغدر بهم بان يقتلوا بعد الامان مثلا قال في مجمع البحرين الغدر ترك الوفاء ونقض العهد بلا خلاف اجده فيه
للنهي عنه مضافا الى النصوص السابقة مضافا الى قبحه في نفسه وتنفير الناس عن الاسلام وقال امير المؤمنين ع في خبر الاصبغ بن نباتة في اثناء خطبة له لولا كراهة الغدر
كنت من ادهى الناس الا ان لكل غدرة فجرة ولكل فجرة كفرة الا وان الغدر والفجور والخيانة في النار وفي خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع سألته عن قريتين من اهل
الحرب لكل واحدة منهما ملك على حدة اقتتلوا ثم اصطلحوا ثم ان احد الملكين غدر بصاحبه فجاء الى المسلمين فصالحهم على ان يغزو تلك المدينة فقال ابو عبد الله ع
لا ينبغي للمسلمين ان يغدروا ولا يامروا بالغدر ولا يقاتلوا مع الذين غدروا ولكنهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم ولا يجوز عليهم ما عاهدوا عليه الكفار
نعم لا يجوز الخدعة في الحرب كما صرح به الفاضل في جملة من كتبه بل في كره وهي دعوى الاجماع قال يجوز المخادعة في الحرب وان يخدع المبارز قرنه ليتوصل بذلك
الى قتله اجماعا ثم قال وروى العامة ان عمرو بن عبد ود بارز عليا ع فقال ما احب ذلك يا ابن اخي فقال علي ع لكني احب ان اقتلك فغضب عمرو فاقبل اليه
فقال علي ع ما برزت لاقاتل اثنين فالتفت عمرو فوثب علي ع فضربه فقال عمرو خدعتني فقال ع الحرب خدعة وفي خبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ع ان عليا
كان يقول لان تخطفني الطير احب الي من ان اقول على رسول الله ص ما لم يقل سمعت رسول الله ص يوم الخندق يقول الحرب خدعة ويقول تكلموا بما اردتم وقال
الصدوق من الفاظ رسول الله ص الحرب خدعة وفي خبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي ع انه قال الحرب خدعة واذا حدثتكم
عن رسول الله ص فوالله لان اخر من السماء او تخطفني الطير احب الي من ان اكذب على رسول الله ص ان رسول الله ص بلغه ان بني قريظة بعثوا الى ابي سفيان انكم
انتم ومحمد ص امددناكم واعناكم فقام رسول الله ص خطيبا فقال ان بني قريظة بعثوا الينا انا اذا التقينا نحن وابو سفيان امددنا واعنا فبلغ ذلك ابا سفيان
فقال غدرت يهود فارتحل عنهم وقال عدي بن حاتم ان عليا ع قال يوم التقى هو ومعوية بصفين فرفع بها صوته ليسمع اصحابه والله لاقتلن معاوية واصحابه
ثم قال في اخر قوله ان شاء الله وخفض بها صوته وكنت منه قريبا فقلت يا امير المؤمنين ع انك حلفت على ما قلت ثم استثنيت فما اردت بذلك فقال ان الحرب
خدعة وانا عند المؤمنين غير كذوب فاردت ان احرض اصحابي عليهم لكيلا يفشلوا ولكي يطمعوا فيهم فافهم فانك تنتفع بها بعد اليوم ان شاء الله واعلم ان الله عز وجل
قال لموسى ع حيث ارسله الى فرعون فاتياه فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقد علم انه لا يتذكر ولا يخشى ولكن ليكون احرص لموسى ع على الذهاب وكذا يحرم
الغلول منهم على ما صرح به في ير وقع وعد والدروس وهي وكره ولك وغيرها على ما حكي عن بعضهم للنهي عنه في النصوص السابقة وفسر في المحكي عن مع صلا (?) بانه
من اموالهم ولكن فيه انه مناف لما هو المعلوم في غير المقام من كون مال الحربي فيئا للمسلم فله التوصل اليه بكل طريق اللهم الا ان يكون المراد السرقة منهم بعد الامان
ونحوه مما يكون به محترم المال مع كفره او يراد به النهي عن السرقة من الغنيمة بل قيل انه اكثر ما يستعمل في ذلك بل يمكن حمل ما يقبل ذلك من عبارات الاصحاب عليه
والله العالم ويستحب ان يكون القتال بعد الزوال مع الاختيار كما في ير والغنية وكره وس وغيرها لانه عنده تفتح ابواب السماء وتنزل الرحمة والنصر كما في خبر
يحيى ابي العلا عن ابي عبد الله ع كان علي ع لا يقاتل حتى تزول الشمس ويقول تفتح ابواب السماء وتقبل الرحمة وينزل النصر ويقول هو اقرب الى الليل واجدر
ان يقل القتل ويرجع الطالب ويفلت المنهزم وفي المروي عن سيد الشهداء ع في طف كربلاء انه ابتدأ بالقتال مع كثرة اهل الكوفة بعد الزوال بل بعد صلوة
الظهرين كما صرح باستحباب كون القتال بعدها غير واحد ولعله لمخافة الاشتغال عنها ويكره الاغارة عليهم ليلا كما في ير وهو المراد من التبييت المصرح بكراهته
في ير وقع وعد وير وكره وهي وس وضه وغيرها الا ان المراد به كما في قع وضه وغيرها النزول عليهم ليلا لخبر عباد بن صهيب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما بيت
رسول الله ص عدوا قط ليلا وفي رواية الجمهور عنه ص كان اذا طرق العدو لم يغز حتى يصبح مضافا الى ما في ذلك من قتل النساء والاطفال ونحوهم ممن لا يجوز قتلهم
نعم لو دعت الحاجة الى ذلك جاز بلا كراهة ولعل فيه ما رواه الجمهور عن النبي ص من شن الغارة على بني المصطلق ليلا وكذا يكره القتال قبل الزوال الا لحاجة كما
صرح به غير واحد ولعل المراد به خصوص ما قرب منه الى الزوال لمخافة ذهاب الصلوة ولانه المنساق منه لا مطلقا حتى الصبح الذي اقسم الله تعالى شانه بالمغيرات فيه
وسمعت ان رسول الله ص اذا طرق العدو ليلا لم يغز حتى يصبح ويكره ايضا ان يعرقب الدابة وان وقفت به او اشرف على القتل كما في ير وقع وكره وهي واللمعة
ومع صد (?) لك وغيرها الا اذا اقتضت المصلحة ذلك كما فعله جعفر ذو الجناحين بموتة على ما صرح به غير واحد لخبر السكوني المروي في في عن ابي عبد الله ع قال
لما كان يوم موتة كان جعفر بن ابي طالب على فرسه فلما التقوا نزل عن فرسه فعرقبها بالسيف فكان اول من عرقب في الاسلام ورواه في هي عن جعفر عن ابيه ع
قال اول من عرقب الفرس في سبيل الله جعفر بن ابي طالب ذو الجناحين عرقب فرسه ولو تمكن من ذبحها كان احسن كما صرح به ايضا غير واحد لخبر السكوني
على ما في هي عن جعفر عن ابيه ع قال قال رسول الله ص اذا حرنت على احدكم دابته يعني اذا قامت في ارض العدو فليذبحها ولا يعرقبها والموجود في في عن السكوني
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص اذا حرنت على احدكم دابته يعني قامت في ارض العدو او في سبيل الله فليذبحها ولا يعرقبها وعلى كل حال فمن ذلك
يعلم الوجه فيما ذكرناه ومن الغريب ما في هي من دعوى نسخ الخبر الاول بالثاني نعم كان مقتضى النهي التحريم لا الكراهة ولعله لما في جامع المقاصد قال

واما عدم التحريم فلان الناس مسلطون على اموالهم فان قيل يحرم تعذيب الدابة وعدم اطعامها وسقيها وتحميلها فوق طاقتها فكيف جازت العرقبة
قلنا حال الحرب يخالف غيره واتلاف الدابة واضعافها امر مطلوب لان بقاءها بحالها يؤدي الى استعانة الكفار بها وان كان هو كما ترى في قبح ما
قلنا بكراهته لانه يؤل الى هذا كما وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل الحيوان لغير أكله فيه انه لا يدل على كراهة مخصوص ذلك فالعمدة ما عرفت من الخبر بل انكار بعض الافاضل
الدليل وقال الشهيد في النصوص الا ما سمعته سابقا ولا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه الا ما لا بد لكم من اكله الا انه غير دال على خصوص ذلك لكن امر الكراهة سهل يكفي
فيها الفتاوى وكيف كان فالذي يدل على اصل الجواز عموم الناس مسلطون على اموالهم وانها مخلوقة للناس ينتفعون بها كيف شاؤوا ونحو ذلك وفعل جعفر الذي لم
ينكره النبي صلى الله عليه وآله بل اعطي في تلك الشهادة جناحان يطير بهما في الجنة كيف يشاء والمناقشة بكونه ظلما قبيحا يدفعها ان الشارع بجوازه كشف عن عدم قبحه كالذبح والاشعار
ونحوهما مما يجوز شرعا ثم انه قد يقوى ان المعاقر دابة المسلم اما دابة الكافر فلا كراهة في عقرها حال الحرب اضعافا لهم ومقدمة لقتل راكبها وغير ذلك كما صرح به الكركي
وثاني الشهيدين بل هو اولى من قتل الصبيان وقد عقر حنظلة بن الراهب فرس ابي سفيان يوم احد فرمت به فخلصه ابن شعوب ولكن مع ذلك لو تمكن من ذبحها كان اولى وفي
لو كان في غير حال الحرب لما فيه من الاضرار بهم بل لو لم يتمكن الا من القتل بغير الذبح والعقر ونحوه وكان فيه اضرار لهم لم يبعد الجواز بلا كراهة كما هو مقتضى اطلاق
بعض وان كان لا يخلو من بحث بناء على حرمته في نفسه وكراهته من حيث احترام الدابة والله العالم وتكره المبارزة بغير اذن الامام كما في اللمعة والروضة وعد وير ولف
ونبع وضة وذلك ومحكي ط وغيرها ولعل المراد بدونه طلبها لا الجواب اليها من الطالب لها بدونه ضرورة كون المستفاد من النصوص الاول دون الثاني بل ربما ظاهر
منهما لا ينفي خبر ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال دعا رجل بعض بني هاشم الى البراز فابى ان يبارزه فقال له امير المؤمنين عليه السلام ما منعك ان تبارزه فقال كان فارس
العرب وخشيت ان يقتلني فقال له امير المؤمنين عليه السلام فانه بغى عليك ولو بارزته لغلبته ولو بغى جبل على جبل لهد الباغي وقال ابو عبد الله عليه السلام ان الحسين بن علي عليهما السلام
دعى رجلا الى المبارزة فعلم به امير المؤمنين عليه السلام فقال لئن عدت الى مثل هذا لاعاقبنك ولئن دعاك احد الى مثلها فلم تجبه لاعاقبنك اما علمت انه بغي
وفي نهج البلاغة قال امير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام لا تدعون الى مبارزة وان دعيت اليها فاجب فان الداعي باغ والباغي مصروع وفي خبر عمرو بن جميع عن ابي عبد الله عليه السلام
سئل عن المبارزة بين الصفين بغير اذن الامام قال لا بأس ولكن لا يطلب الا باذن الامام ولعله لذا قال الشيخ في يه لا بأس بالمبارزة بين الصفين في حال القتال
يجوز لان يطلب المبارزة الا باذن الامام ونحوه عن ابن ادريس واليه اشار المص بقوله وقيل يحرم بل في المحكي عن ابي الصلاح ايضا قال لا يجوز للمسلم ان يبرز
كافرا الا باذن سلطان الجهاد وفي ير وهل طلب المبارزة من دون اذنه حرام او مكروه كلاهما يلوحان من كلام الشيخ والذي تدل الاخبار عليه التحريم وقال
الكركي الاصح الكراهة ويحرم طلبها لما ورد من النهي عنه وانه بغي لكن ظاهر الكراهة في غير صورة الطلب وقيل انه ما من القائلين بجواز المبارزة بغير الاذن وفي
ضر يدل على رجحان الاستيذان اضافا الى النص والفتاوى الاعتبار والاثار لان الامام اعلم بفرسان المشركين ومن يصلح للمبارزة ومن لا يصلح وربما حصل ضرر
بذلك فينبغي ان يفوض النظر اليه ليكون اقرب الى الظفر واحفظ لقلوب المسلمين وعن المنتهى انه ثبت بما رواه الجمهور من ان عليا عليه السلام وحمزة وعبيدة استأذنوا النبي صلى الله عليه وآله
يوم بدر قلت قد سمعت ما في النصوص السابقة من الامر بها بعد الدعاء اليها من غير استئذان والنهي عن طلبها الا انه غير صالح لتخصيص ادلة الجهاد والامر بالمقاتلة
ونحوها والضعف المنجبر باعراض الاصحاب ولذا حمل على الكراهة ثم يحرم اذا منع منها بلا خلاف ولا اشكال وعلى كل حال فلا اشكال في اصل مشروعيتها في الجملة
بل في الايضاح دعوى اجماع الامة على ذلك وفي المنتهى المبارزة مشروعة غير مكروهة في قول عامة اهل العلم الا الحسن البصري فانه لم يعرفها وكرهها ولا ريب في
فساده لما عرفت ولما رواه الجمهور وغيرهم من ان عليا بارز يوم خيبر مرحبا فقتله وبارز هو وحمزة وعبيدة بن الحارث يوم بدر باذن النبي صلى الله عليه وآله وفيما رواه الجمهور
ايضا ان بشر بن علقمة بارز اسوارا فقتله فبلغ سلبه اثني عشر الفا ولم يزل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله تقع منهم المبارزة وانه كان ابو ذر يقسم ان قوله تعالى هذان خصمان
اختصموا نزلت في الذين تبارزوا يوم بدر وهم حمزة وعلي وعبيدة وان ابا قتادة قال بارزت رجلا يوم خيبر فقتلته الى غير ذلك بل يمكن دعوى كونه
من الضروري كما تستحب المبارزة كفاية او عينا اذا ندب اليها الامام عليه السلام من دون امر جازم وتجب كفاية او عينا اذا الزم بها بلا خلاف في شيء من
ذلك ولا اشكال بعد معلومية وجوب الطاعة له بل في هى لو خرج علج يطلب البراز استحب لمن فيه قوة ويعلم من نفسه الطاقة له مبارزته باذن الامام عليه السلام و
يستحب للامام ان يأذن له الى ان قال اذا ثبت هذا فالمبارزة تنقسم اقساما اربعة واجبة ومستحبة ومكروهة ومباحة فالواجب اذا الزم الامام بها
والمستحبة ان يخرج المشرك فيطلب المبارزة فيستحب لذي القوة من المسلمين الخروج اليه والمكروه ان يخرج الضعيف من المسلمين الذي لا يعلم من نفسه المقاومة
فيكره له المبارزة لما فيه من كسر قلوب المسلمين بقتله ظاهرا والمباحة ان يخرج ابتداء فيبارز لا يقال ان الضعيف قد جوزتم له الدخول في القتال من غير كراهة فكيف
كرهتم المبارزة لانا نقول الفرق بينهما ظاهر فان المسلم هنا يطلب الشهادة ولا يترقب منه الغلبة بخلاف المبارزة فانه يطلب منه الظفر والغلبة فاذا قتل كان
ذلك كسرا في المسلمين وفي عد لو طلبها مشرك استحب الخروج اليه للقوي الواثق من نفسه بالنهوض لكن باذن الامام فيستحب له ان يستأذنه ويستحب للامام ان
يأذن له فيجري فيه الاحكام الاربعة قلت قد يظهر من النصوص السابقة عدم اشتراط اذن الامام في الخروج الى من طلبها ابتداء عند من عرفت بل تمامه هو ايضا التحريم
الى الاخر كما عرفت وايضا قد يقوى من النصوص السابقة عدم الكراهة في الجواب اليها مع طلب المشرك لها وان كان المسلم ضعيفا الا انه باغ كما سمعت فلا وجه لجعل المكروه
طلبها بناء على المختار كان المباحة ما ذكره مع عدم الطلب من كل منهما لكن في عد يحرم اي المبارزة على الضعيف على اشكال ينشأ من قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
ومن عموم الخطاب بالقتال ولا يخفى عليك ما في الاول من منع كونه القاء بل هو شهادة وعن جامع المقاصد ان الاولى الترك ثم قال وان قيل هل الاشكال مع الاذن
او بدونه فالاول مشكل لانه مع الاذن كيف يحرم او يكره وهل يأذن الامام في الحرام قلنا يحتمل ان يأذن الامام ولا يعلم حال المستأذن فيكون التحريم او الكراهة بناء
على ان المبارزة من دون اذن مكروهة وهو كما ترى لا حاصل له يعتد به والله العالم **فرعان الاول** اذا طلب المشرك المبارزة ولم يشترط عدم الاعانة
جاز للمسلمين معونة قرنه المسلم كما في عد والتحرير ولف لعموم ادلة قتل المشرك حيث جعلوا اليه يرجع ما في س لو نكل المبارز عن قرنه جازت الا مع شرط عدمها او اطراد

ابن الجنيد بشرط عدم المعاونة وعن ابن الجنيد انه قال اذا خرج جماعة الى جماعة ولم يقع بينهم شرط على ان كل واحد واحد يعين بعضا كان لبعضهم اعانة بعض على
صاحبه قبل الفراغ من صاحبه وبالجملة لا اشكال في الحكم المزبور الا اذا كانت عادة تقوم مقام الشرط كما اومى اليه في هى في نظير المسألة قال لو خرج مشرك طالبا
للبراز جاز لكل احد رميه وقتله لانه مشرك لا امان له ولا عهد له الا ان تكون العادة جارية بينهم ان من خرج يطلب المبارزة لا يتعرض له فيجري ذلك مجرى الشرط
الى اخره ولانه كالعهد ثم ان شرط ان لا يقاتله غيره وجب له الوفاء كما في عد وير ولف بل لا اجد فيه خلافا الا ما يحكى عن ابن الجنيد من انه ان تشارطوا ان لا يعين احد
على احد كان هذا الشرط باطلا لان الله تعالى الزم المؤمنين بالدفع عن المؤمنين ممن يريد البغي عليهم وقال النبي صلى الله عليه وآله المؤمنون يد على من سواهم وفيه ان ذلك
مخصوص بغير صورة الشرط في الفرض الذي هو كالامان للكافر على هذا الوجه فلا يجوز نقضه نعم ان فر المسلم فطلبه الحربي جاز دفعه عنه كما في عد وير ولف وهى
وغيرها لانقضاء القتال المشروط فيه الامان ما دام القتال ولو شرط المشرك ان لا يقاتل حتى يرجع الى صفه ففي هى وجب الوفاء له الا ان يترك المسلم قتاله او يثخنه
بالجراح فيرجع فيتبعه ليقتله او يخشى عليه منه فيمنع ويدفع عن المسلم ويقاتل ان امتنع من الكف عنه لانه نقض الشرط وابطل امانه قلت هو كذلك لو كان
الشرط على هذا الوجه ايضا فقد يقوى ان المتجه الوفاء له ايضا فقد يقوى ان المتجه الوفاء له ايضا قال في ير ولو انهزم تاركا للقتال او مثخنا بالجراح جاز قتال المشرك الا ان
يشترط ان لا يقاتل حتى يرجع الى فئته فيجب الوفاء له الا ان يترك المسلم او يثخنه بالجراح فيتبعه ليقتله او يخشى عليه منه فيمنع ويدفع عن المسلم فان امتنع قوتل ولو
اعان المشركون صاحبهم كان على المسلمين اعانة صاحبهم ويقاتلون من اعان عليه بل في هى وير ولا يقاتلونه لانه ليس النقض من جهته ولو اثخن المسلم بالجراح ولم
يرجع لم يجز معاونته مع فرض الشرط اما اذا ترك القتال ورجع جاز دفعه عنه ولعل ذلك هو مراد الاوزاعي فيما حكي عنه من عدم جواز معاونة المسلم مع اثخانه
بالجراح لان المبارزة هكذا مقتضاها ولكن لو جرى بينهما على سبيل العلج جاز وما في رواية الجمهور من ان عليا عليه السلام وحمزة اعانا عبيدة بن الحارث على قتل شيبة
وبينه بعد ان اثخن عبيدة بالجراح قضية في واقعة لم يحك فيها الشرط وكيف كان فلو فر المسلم ولم يطلبه الحربي لم يجز محاربته لانه لم ينقض شرطا وقيل والقائل بعض علمائنا
على ما في لف بل قال هو الظاهر من كلام الشيخ يجوز ما لم يشترط الامان حتى يعود الى فئته وفيه ان مقتضى المبارزة المفروض فيها شرط عدم المقاتلة من غير المبارز ذلك
فيجب الوفاء بها **الثاني** لو شرط ان لا يقاتله غيره فاستنجد اصحابه فقد نقض امانه وان تبرعوا فمنعهم فهو في عهدة شرطه وان لم يمنعهم جاز قتاله
معهم كما في عد لان المفروض كون ذلك منهم باستنجاده اما لو فرض عدمه وكان ذلك من اصحابه لانفسهم فالمتجه قتالهم دونه وفي ير فان كان قد شرط ان
لا يقاتله غير مبارزه فان استنجد اصحابه فاعانوه فقد نقض ويقتل معهم ولو منعهم فلم يمتنعوا فامانه باق ويقاتل اصحابه ولو سكت عن منعهم
عن المعاونة نقض امانه ولو استنجد جاز قتاله مط ولعله يريد ما ذكرناه والا كان لا يخلو من نظر في الجملة والمراد بالوفاء بالشرط هنا ما يرجع حاصله الى
الفقه المنهي عنه كما هو واضح والله العالم **الطرف الثالث في الذمام** والامان وفي ضمنه هو الكلام وما في حكمه الدال على سلامة الكافر نفسا ومالا
لاجابته لسؤاله ذلك وفيه ان الظاهر عدم اعتبار السؤال فيه ولا كونه على النفس والمال بل هو على حسب ما يقع فيهما او في احدهما او في غير ذلك ولعله يريد
اختصاصه بما ذكره وعلى كل حال فلا خلاف في مشروعيته بيننا بل وبين المسلمين كما في هى بل الاجماع بقسميه عليه قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه وقال السكوني قلت لابي عبد الله عليه السلام ما معنى قول النبي صلى الله عليه وآله يسعى بذمتهم ادناهم قال لو ان جيشا من المسلمين حاصروا
قوما من المشركين فاشرف رجل فقال اعطوني الامان حتى القى صاحبكم واناظره فاعطاه ادناهم الامان وجب على افضلهم الوفاء به وخبر حبة العرني قال امير المؤمنين عليه السلام من
ائتمن رجلا على دمه ثم خاس به فانا من القاتل بريء وان كان المقتول في النار وخاس اي نكث بالعهد وفي خبر مسعدة بن صدقة عنه ايضا ان عليا عليه السلام اجاز امان
عبد مملوك لاهل حصن من الحصون وقال هو من المؤمنين وخبر عبد الله بن سليمان سمعت ابا جعفر صلوات الله عليه يقول ما من رجل امن رجلا على دمه ثم قتله
الا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر بل الظاهر لحوق شبهة الامان به قال الصادق عليه السلام في خبر محمد بن الحكم لو ان قوما حاصروا مدينة فسألوهم الامان فقالوا لا فظنوا انهم
قالوا نعم فنزلوا اليهم كانوا آمنين وفي خبر الثمالي عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدم سابقا ايما رجل من ادنى المسلمين وافضلهم نظر الى رجل من المشركين فاجاره فهو جار
حتى يسمع كلام الله فان تبعكم فاخوكم في الدين وان ابى فابلغوه مأمنه واستعينوا بالله عليه ونحوه خبر محمد بن حمران وجميل بن دراج كليهما عن ابي عبد الله عليه السلام عن
رسول الله صلى الله عليه وآله وخبر جميل الاخر عنه ايضا الا انه قال وايما رجل من المسلمين نظر الى رجل من المشركين من اقصى العسكر ادناه فهو جاره والمراد بنظره اليه اجارته اياه الى غير ذلك من
النصوص المروية عند العامة والخاصة لا سيما النبوي المشهور عند الطرفين المؤمنون بعضهم اكفاء بعض تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم فما عن ابي الصلاح لا يجوز
لاحد من المسلمين ان يجير كافرا او يؤمن اهل حصن لا قرية ولا مدينة ولا قبيلة الا باذن سلطان الجهاد فان اجار بغير اذنه اثم ووجب حمايته وجواره ولم تجز منه وان
كان عبدا وامسك عمن اجار من الكفار واضح الفساد بعد ما عرفت لكن في خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتابا بين المهاجرين
والانصار ومن لحق بهم من اهل يثرب ان كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين فانه لا يجاز حرمة الا باذن اهلها وان الجار كالنفس غير
مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة امه وابيه ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على عدل وسواء وفي المحكي عن نهاية ابن الاثير ومنه كتابه بين قريش
والانصار ان سلم المؤمنين واحد لا يسالم مؤمن دون مؤمن اي لا يصالح واحد دون اصحابه وانما يقع الصلح بينهم وبين عدوهم باجتماع ملائهم على ذلك وكله
كما ترى هو في غير ما نحن فيه وعلى كل حال فتمام الكلام فيه يحصل في البحث عن العاقد والعبارة والوقت اما العاقد فلا بد ان يكون مسلما بالغا عاقلا فلا عبارة
للصبي والمجنون ومن في حكمهما كالنائم والسكران ونحوهما في الانشاء الا ما خرج من وصية الاول ولعله لدخول الاول ايضا منهما في لفظ الرجل والمسلم بل والثاني
في الثاني حقيقة وان دخلا في حكمه بالنسبة الى بعض الاحكام مختارا اذ لا عبرة بامان المكره اجماعا محكيا في هى بل ومحصلا وللظهور والادلة في المختار والاصل عدم
ترتب حكمه عليه مسلما كما هو ظاهر النصوص السابقة فلا عبرة بامان غيره وان كان يقاتل مع المسلمين وفي غنائم الاسلام عن ابي جعفر عليه السلام وان امنهم ذمي او مشرك كان مع المسلمين
في عسكرهم فلا امان له نعم يستوي في ذلك الحر والمملوك المأذون بالجهاد وغيره والذكر والانثى بلا خلاف اجده فيه بيننا كما اعترف به في الاخير ونسبه فيه ايضا الى

علمائنا وأكثر أهل العلم في العبد لعموم قوله يسعى بذمتهم أدناهم وخصوص خبر مسعدة في العبد عن أمير المؤمنين عليه السلام معللا له بأنه من المؤمنين فما عن أبي حنيفة وأبي يوسف
من اختصاص جواز الأمان بالعبد المأذون في القتال واضح الفساد بعد ما عرفت من أنه لا حجر عليه بالنسبة إلى ذلك وإلا لم يكن فرق بين المأذون في القتال وغيره ولما
في خبر من أن أم هانئ قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله يا رسول الله إني أجرت حماي وأغلقت عليهم وإن ابن أبي أراد قتلهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ إنما
يجير على المسلمين أدناهم وأجازت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وآله العاص بن الربيع فأمضاه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى غير ذلك وعلى كل حال فقد ظهر لك مما ذكرناه من أنه لو أذم
المراهق والمجنون أو المكره ونحوهم ممن عرفت لم ينعقد أمانه ولكن لو اعتقد المشرك فزعم الصحة وجاء معتقدا يعاد إلى مأمنه لما سمعته من فحوى خبر محمد حكم المؤيد
بالاعتبار وكذا كل حربي دخل في دار الإسلام لشبهة الأمان كأن يسمع لفظا يعتقده أمانا أو يصحب رفقة فيتوهمها أمانا أو يشتمل عقد الأمان على شرط فاسد
لكن لا يعلم المشرك فساده أو نحو ذلك بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المنتهى للفحوى المزبورة وغيرها ولو ادعى الكافر الشبهة لم يقبل إذا لم يثبت ما يقتضيها العموم الأمر
بالقتل والأسر وغيرهما ويجوز أن يذم الواحد من المسلمين إن كان أدناهم كالعبد والمرأة لآحاد من أهل الحرب عشرة فما دون كما صرح به جماعة لما سمعته سابقا ولا يجوز
أن يذم عاما لسائر المشركين ولا لأهل إقليم وبلد أو نحو ذلك اقتصارا فيما خالف عموم الأمر بقتل المشركين كتابا وسنة على المتيقن من الأدلة السابقة
وهل يذم لقرية أو حصن قيل نعم كما أجاز علي عليه السلام ذمام لواحد لحصن من الحصون للإطلاق قوله عليه السلام يسعى بذمتهم أدناهم وخبر السكوني المشتمل على قوم من المشركين
وقيل لا يجوز وهو لا شبهة عنده لما تقدم لأصالة عدم ترتب الأثر فيبقى عموم الأمر بقتل المشركين بحاله وفعل علي عليه السلام قضية في واقعة فلا يتعدى منها إلى غيرها ولكن فيه
أن الأصل مقطوع بالإطلاق السابق بل العموم مخصوص به والمحكي عن علي عليه السلام ما هو كالتعليل العام وما أخذه عمر بن الخطاب فيما رواه الجمهور عن فضيل بن يزيد الرقاشي
قال جهز عمر بن الخطاب جيشا كنت فيه فحصرنا موضعا فرأينا أنا سنفتحها اليوم وجعلنا نقبل ونروح فبقي عبد منا فراطنوه وراطنهم فكتب لهم الأمان في
صحيفة وشدها على سهم فرمى بها إليهم فأخذوها وخرجوا فكتب إلى عمر بن الخطاب بذلك فقال العبد المسلم رجل من المسلمين ذمته ذمتهم فالمتجه إلحاق
القرية الصغيرة والقافلة القليلة بالآحاد كما صرح به في حاشية الكركي وغيرها والإمام يذم لأهل الحرب عموما وخصوصا على حسب ما يراه من المصلحة
بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المنتهى لأن ولايته عامة والأمر موكول إليه في ذلك ونحوه وكذا من نصبه الإمام للنظر في جهة يذم لأهلها عموما أو
خصوصا على حسب ما يراه من المصلحة أيضا لأنه فرع من له ذلك أما في غير ما له الولاية عليه فهو كغيره من المسلمين ولا خلاف في أنه يجب الوفاء بالذمام على حسب ما وقع
بل في المنتهى الإجماع عليه لما سمعته من الأدلة السابقة التي منها أنه غدر مع عدم الوفاء ما لم يكن متضمنا لما يخالف الشرع فإنه لا يلزم عليه الوفاء به بلا خلاف أجده فيه كما
اعترف به الفاضل بل ولا إشكال لكن قد عرفت وجوب رده إلى مأمنه إن كان لم يعرف الفساد ضرورة كونه ممن دخل بشبهة الأمان التي قد عرفت مقتضاها
ذلك كما هو واضح ولا فرق في وجوب الوفاء بين الذمم وغيره ولو الإمام لما سمعته من إطلاق الأدلة لكن في به لا يجوز لأحد أن يذم على الإمام بل ولا ذمم
وفي نكت النهاية المراد أن يذم الواحد لقوم فهذا لا يمضي ذمامه على الإمام وفيه أنه بناء على اعتبار الآحاد في الذمام وفرض خروج القوم عن الآحاد لكنه
لم يمض لا على الإمام ولا على غيره ويمكن أن يكون الشيخ نظر إلى ما في خبر مسعدة عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في آداب السرايا إلى أن قال وإذا حاصرتم أهل حصن
فأرادوك أن تنزلهم على ذمة الله وذمة رسوله فلا تنزلهم ولكن أنزلهم على ذممكم وذمم آبائكم وإخوانكم فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم آبائكم وإخوانكم كان أيسر عليكم
يوم القيامة من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله ولكن فيه أنه يمكن كون المراد عقد الصلح ونحوه مما لا يجوز إلا للإمام أو منصوبه لا ما نحن فيه على أنه قيل المراد
بالذمة هنا العهد المحرم النقض على وجه الاحتياط والإعظام لعهد الله ثم خوفا من أن يتعرض لنقضه من لا يعرف حقه من جملة الأعراب وسواد الجيش فالنهي
فيه تنزيهي وعلى كل حال فالظاهر عدم الفرق في الذمام المزبور بين الإمام وغيره وقد سمعت ما وقع عن أمير المؤمنين عليه السلام في إجازة ذم العبد المحض مضافا إلى إطلاق
النصوص والفتاوى هذا وقد تقدم أنه لو أكره العاقد على الأمان لأسر ونحوه لم ينعقد لما عرفت من اعتبار الاختيار وأما العبارة فهو أن يقول المسلم آمنتك
أو أجرتك أو أنت في ذمة الإسلام قاصدا بذلك الإنشاء وكذا كل لفظ دل على هذا المعنى صريحا وإن كان الأولان هما المستفادان من الآية وقول النبي صلى الله عليه وآله من دخل دار
أبي سفيان فهو آمن ومن أغلق عليه بابه فهو آمن لكن الظاهر عدم الفرق بينهما وبين غيرهما مما يدل على ذلك صريحا من غير فرق بين اللفظ العربي وغيره قال جعفر بن محمد
عليه السلام على ما رواه في الدعائم الأمان جائز بأي لسان كان وفي الدعائم أيضا عن علي عليه السلام إذا أومى أحد من المسلمين وأشار بالأمان إلى أحد من المشركين فنزل على ذلك فهو
أمان كل ذلك مضافا إلى عموم قوله يسعى بذمتهم أدناهم وغيره بل وكذا يستفاد الحكم مما سمعته في كل كناية علم بها ذلك من قصد العاقد ولو كتابة ولو قال لا
بأس عليك أو لا تخف أو نحو ذلك لم يكن ذماما ما لم ينضم إليه من قرائن حالية أو مقالية ما يدل على إنشاء قصد الأمان بذلك لكن في عد على إشكال إذ مفهومه ترك
وفيه منع كون مفهومه لا الإنشاء المزبور على الوجه المذكور بل فيها أيضا أنه لا بد من قبول الحربي إما نطقا أو إشارة أو سكوتا أما لو رد لم ينعقد وفيه أيضا منع عدم
الانعقاد مع القبول بعد الرد إذا كان المؤمن باقيا على أمانه لإطلاق الأدلة وكذا الحكم إذا أومى مسلم إلى مشرك بالمجيء مثلا أو قال قف أو قم أو ادم سلاحك ثم لو زعم
المشرك ذلك ونحوه أمانا كان ممن دخل بشبهة الأمان الذي قد عرفت حكمه سابقا بلا خلاف فيه بيننا بل وفي جميع ما ذكرناه كما اعترف به في المنتهى بل ولا إشكال فما
عن بعض الجمهور من كون الأخير أمانا والأوزاعي إن ادعى الكافر أنه أمان أو قال إنما وقفت لندائك فهو آمن وإن لم يدع ذلك فليس بأمان ولا يقبل واضح الفساد
وأما وقته فقبل الأسر بلا خلاف أجده فيه فلا يجوز لآحاد الناس بعده بل في المنتهى نسبته ذلك إلى علمائنا والشافعي وأكثر أهل العلم للأصل بعد ظهور الأدلة
في غير الحال المزبور وحكي عن الأوزاعي أنه ... من صحة عقده بعد الأسر واضح الفساد وأمان زينب زوجها أبا العاص بن الربيع بعد الأسر إنما صح لإجازة
النبي صلى الله عليه وآله ضرورة أن له الأمان بعد الأسر كان له الإطلاق وبذلك يخالف الإمام غيره ولو زعم عمر أنه قائم مقام النبي صلى الله عليه وآله في ذلك إذ الهرمزان بعد الأسر وبالجملة
فالأمان للمسلمين ما دام الامتناع ولو لكونه في مضيق أو قرية أو نحوهما بل لو أشرف جيش الإسلام على الظهور فاستذم الخصم جاز مع نظر المصلحة المعتبرة
وفي صحة أصل الأمان على ما صرح به بعضهم أو عدم المفسدة كما في عد ولعله الأقوى بإطلاق الأدلة الشامل لذلك وللحال المزبور أيضا فلو أمن جاسوسا أو من

فيه مضرة لم ينعقد للأصل والعموم بعد انسياق الأدلة إلى غيره وكما لو استذموا بعد حصولهم في الأسر فأذم لم يصح لما عرفت ولو أقر المسلم أنه أذم لمشرك فإن
كان في وقت يصح فيه إنشاء الأمان قبل إجماعا كما في المنتهى لقاعدة من ملك شيئا ملك الإقرار به وإلا بأن كان إقراره بعد الأسر لم يصح لأنه لا يملكه حتى يملك
الإقرار به بل هو في الحقيقة إقرار في حق الغير نعم لو قامت للمشرك بينة على ذلك ثبت وجرى عليه حكم الأمان وكذا لو أقر جماعة كما عن الشيخ وغيره التصريح به
ضرورة أن تعدد المقر لا يقتضي كونه من الشهادة التي موضوعها الإخبار الجازم بحق الغير لا ما يشمل فعل أنفسهم فما عن بعض الجمهور من القبول لكونهم عدو
لا غير متهمين واضح الفساد نعم لو شهد بعض من أمنه بعض أخر جاز القبول مع حصول شرائطه من العدالة ونحوها ولو ادعى الحربي على المسلم الأمان فأنكره
المسلم ولا بينة فالقول قوله كما في عد وغيرها للأصل بل صرح فيها كما عن جماعة بعدم اليمين عليه للأصل ولعله لما قيل من أن الأسر والقتل حكمان ثابتان
على الحربي وبمجرد دعواه لا يسقطان وأن إنكار المسلم لا يأتي على حق يترتب عليه بل على ما يقتضي سقوط ما قد علم ثبوته من الأسر والقتل وإن كان لا يخ
من نظر كما اعترف به في المنتهى قال لأنه إن كان في حالة يمكن المسلم فيها إنشاء الأمان وينفعه ينفذ إقراره لم يبق على القاعدة المشهورة البينة على المدعي و
اليمين على من أنكر وإن كان في وقت لا ينفعه كما لو كان أسيرا لم يثبت عليه يمين لأن إقراره في تلك الحال لا ينفعه بل إنشاؤه كذلك ويمكن الجواب عن الأول بأن
الحق في الأمان ليس منحصرا في المسلم بل يتعلق به وبغيره ممن استحق المال والنفس فيكون ذلك كالوكيل الذي يقبل إقراره ولا يتوجه عليه يمين نعم
قد يقال إن دعوى الحربي إن كانت وهو باق على امتناعه لم يتوجه له يمين على المسلم لأن له الرجوع عن الأمان في تلك الحال فإنكاره حينئذ بمنزلة رجوعه وتوهم وجوب
الوفاء يراد به بعد غرور الحربي وركونه إليه وصيرورته في قبضته لأنه حينئذ يكون غدرا وربما كان في قوله تعالى ثم أبلغه مأمنه إشارة إلى إرادة وجوب الوفاء بهذا
المعنى وإن كانت منه على من جاء به كما تسمعه من المنتهى فقد يتوجه اليمين كما ستعرف وإن كانت دعواه على غيره فلا يمين له عليه لما عرفت نعم ولو حيل بينه و
بين الجواب بموت أو إغماء لم تسمع دعوى الحربي إلا بالبينة لعدم ما يدل عليها فيبقى العموم بحاله ولكن في الحالين يرد إلى مأمنه ثم هو حرب كما في الكتب السابقة
معللا له في الأخير بالشبهة وفيه أنه مناف للحكم بتقديم قول المسلم وعدم قبول دعواه فإن مقتضاهما جريان حكم الأسر والقتل عليه وليس في الأدلة رده لذلك
بمجرد الشبهة نحو ما جاء في الحد وإنما فيها أن دخول الحربي لشبهة الأمان وهو يقتضي تحقق اشتباهه لا الاكتفاء بمجرد دعواه والاحتياط في الدماء في غير أهل
الحرب لكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط مع إمكانه وفرض المسألة في المنتهى أنه لو جاء المسلم بمشرك فادعى أنه أسره وادعى الكافر أنه أمنه قال فالقول قول المسلم
لأنه معتضد بالأصل وهو إباحة دم الحربي وعدم الأمان وقيل يقبل قول الأسير لأنه يحتمل صدقه فيكون هذا شبهة يمنع من قتله وقيل يرجع إلى من يعضده الظاهر
فإن كان الكافر ذا قوة ومعه سلاحه فالظاهر صدقه وإن كان ضعيفا مسلوبا سلاحه فالظاهر كذبه والوجه الأول ولو صدقه المسلم قال أصحاب الشافعي لا يقبل لأنه
لا يقدر على أمانه ولا يملكه فلا يقبل إقراره وقيل يقبل لأنه كافر لم يثبت أسره ولأنا نعرف منازع فيقبل قوله في الأمان قلت لا يبعد القول مع كونه في يد
المسلم وتحت سلطانه أن الحق راجع إليه بل قد يشك في جريان الأصل في أصل المسألة بدعوى اعتبار كون الأسر وهو محارب في ترتب الأحكام وإن كان يمكن دفع
ذلك بأصالة صحة فعل المسلم وأصالة عدم صدور الأمان منه على أن ذلك يقتضي سد باب التمكن منه ضرورة إمكان الدعوى على كل حال وأيضا الأمر غير
منحصر في الدم حتى يتجه الاحتياط فيه لأنه قد يكون الاستيلاء مقتضيا للاسترقاق كما لو كان الأسير امرأة وملكية المال ونحو ذلك ولو كانت الدعوى على غير من جاء
به فلا يمين له على المنكر لأن إقراره في تلك الحال غير مجد نعم له اليمين على من جاء به على نفي العلم بأمان غيره له إذا قلنا أن إقراره يجدي في تلك الحال وبالجملة
فالمسألة غير محررة في كلامهم وفي المروي في دعائم الإسلام عن علي عليه السلام إذا ظفرتم برجل من أهل الحرب فزعم أنه رسول إليكم فإن عرف ذلك وجاء بما يدل عليه فلا
سبيل لكم عليه حتى يبلغ رسالته ويرجع إلى أصحابه وإن لم تجدوا على قوله دليلا فلا تقبلوا والله العالم هذا وفي عد ولا يعقد أكثر من سنة ولكن لم يحضرني
ما يدل عليه بل قد سمعت إطلاق الأدلة وفي المنتهى إذا انعقد الأمان وجب الوفاء به بحسب ما شرطا من غيره إجماعا ما لم يكن متضمنا لما يخالف الشرع بلا خلاف
وستسمع الكلام ونحو ذلك في المهادنة إن شاء الله وإن عقد الحربي لنفسه الأمان ليسكن في دار الإسلام دخل ماله تبعا في وجوب الوفاء له وعدم جواز التعرض
له وإن لم يذكره بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المنتهى ضرورة اقتضاء الأمان الكف عنه وأخذ ماله مناف لذلك ولو ذكر ماله في الأمان كان تأكيدا
ولو التحق بدار الحرب فإن كان لتجارة أو رسالة أو تنزه وفي نيته العود إلى دار الإسلام فالأمان باق لبقاء نيته على الإقامة وإن كان للاستيطان
فبما انتقض أمانه لنفسه ينتقض ما هو كالشرط عليه دون ماله الذي ثبت الأمان له ولم ينتقض بما انتقض به أمان النفس فيستصحب ولا ينافي ذلك تبعيته
المال للنفس في الأمان ضرورة اقتضائها ثبوت الأمان له لا دوامه على أنها فيتجه رده إليه لو طلبه وصح له بيعه وهبته وغير ذلك من التصرفات
أو هو بالتبعية المزبورة صار كالمصرح بأمانه مستقلا نعم لو أخذه إلى دار الحرب نقض الأمان فيه بل وكذا لو كان قد اشترط عليه عدم الأمان لماله إذا
استوطن دار الحرب ولعله هو المراد من تقييد بقاء الأمان للمال بما إذا كان الأمان مطلقا فلو كان مقيدا بكونه في دار الإسلام انتقض أمان المال أيضا فلا
يرد عليه ما في المسالك من أن الأمان لا يكون إلا في دار الإسلام ومن ثم تبطل أمانه لو انتقل إلى دار الحرب بنية الإقامة أما لو دخل بنية العود لم ينتقض أمانه
في نفسه ولا ماله قطعا والله العالم ولو مات أو قتل انتقض الأمان في المال أيضا إذا لم يكن له وارث مسلم وصار فيئا ويختص به الإمام لأنه لم يوجف
عليه بخيل ولا ركاب فهو من الأنفال التي جعلها الله له كإرث من لا وارث له وكذا الحكم لو مات في دار الإسلام ولم يكن له وارث مسلم ضرورة كون الوجه فيهما
معا بناء على ما صرح به الفاضل وغيره انتقاله إلى وارثه الكافر الذي لم يعقد له الأمان خلافا لابن عقيل والمزني والشافعي في أحد قوليه فيبقى الأمان فيه لوارثه
باعتبار انتقاله إليه متعلقا به حق الأمان كالرهن ونحوه وفيه منع كون الأمان حقا كذلك وإنما هو متعلق بذي المال وقد سمعت وللشافعي قول آخر بكونه غنيمة
وفيه أنه غير مأخوذ بقهر وغلبة وكذا الكلام في الذي لو مات في دار الإسلام وله وارث حربي كما هو واضح كذا قالوا ولكن الإنصاف عدم خلو ذلك عن بحث
ونظر إن لم يكن إجماع ضرورة ملكيته لمن في يده المال لكونه مال حربي قد استولى عليه بناء على انتقاض الأمان فيه بالموت بل الإثم ما سمعته من ابن

حبل من وجه خصوصا اذا كان وارثه معه ولو تجدد له بولادة ونحوها ولو اسره المسلمون لم يزل الامان على ماله لكن لا يتم الامان بمن عليه الامام
او بقاءه او بقتله او بتره فعلى الاولين يرد ماله اليه وفي الثالث يكون ماله للامام اذا لم يكن له وارث الا الحربي على حسب ما عرفت وفي الرابع الذي اشار اليه المصنف
بقوله فان استرق ملك ماله تبعا لرقبته كما في عكس مع زيادة ولا يختص به من خصه الامام برقبته بل للامام وان اعتق في شيء من استرقه زال ملكه عنه لان المملوك
لا يملك شيئا وصار فيئا وان اعتق بعد ذلك لم يرد اليه كذا لو مات لم يرد على وارثه سواء كانوا مسلمين او كفارا لانه لم يترك شيئا وفي ذلك التصريح بكون ماله
فيئا للامام نحو ما سمعته من عن حال فقول المص ملك ماله تبعا اراد به التبعية في الملك لا في المالك فلا يتجه منه لانه مال لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ولو
اعتق بعد ذلك لم يعد عليه ماله ومن عليه عاد اليه قلت ظاهرهم بناء المسئلة على مسئلة مالكية العبد وعدمها وانه لا فرق في ذلك بين الابتداء والاستدامة فيتجه
بناء على القول بها كما هو ظ المص هنا باقي انه ولو لا استدامة بقاء المال على ملكيته لكن يثبت سلطان المولى عليه بواسطة ثبوت سلطانه على المالك فيصح لمن
التصرفات فيه بخلاف العبد فانه محجور عليه للاية ولثبوت حق المولى في المال ولو على الوجه المزبور ولا يصح تصرفه في شيء منه بدون اذنه وح فبقاء عبارة المص على ظاهرها
من التبعية في المالك اولى بل لعل ذلك ايضا في غير المال المزبور من اموال التي في دار الحرب لعل هذا من اكبر الشواهد على قابلية العبد للملك ولو الاستدامي
باعتبار كونه مالكا قبل العبودية فانه صريح في عدم ملكية العبد على القول به عدم ابتداء ملكه وهو عبد لا ما ملكه سابقا اذ على القول بعدمها يزول ملكه
بمجرد استرقاقه فهو مبني على ان المالك ويدخل في ملك من استرقه وان لم يستول على المال لكونه في دار الحرب مثلا او يكون للامام لانه من الانفال التي منها المال الذي لا مالك
له او لمن هو في يده ولو كافرا ان كان في يده والا فهو مباح والكل لا تساعد عليه الادلة بل هو مجرد هجس وقولهم العبد ماله لمولاه لا يراد منه ما يشمل ما نحن فيه بل المراد منه
بناء على الملكية ان سلطنة التصرف للمولى وان كانت العين ملكا للعبد فيصح هذا الاعتبار نسبته الى كل منهما وعلى عدم الملكية ضرب من التجوز في مالية العبد
كالاختصاص ونحوه وقد اشبعنا الكلام في المسئلة في محله ويمكن تنقيحه فلاحظ وتامل والله العالم ولو دخل المسلم دار الحرب مستامنا فسرق وجب اعادته الى المسروق كما صرح
به الفاضل وغيره سواء كان صاحبه في دار الاسلام او دار الحرب قبل الفتح وامان المستامن في عدم خيانتهم وان لم يكن مصرحا به ولكن لا يخلو من نظر ان لم يكن اجماعا فان لا
لا يقتضي ان يدعى ما هو مبني المستامن لا العكس ولعل الاولى الاستدلال بالنهي عن الغلول والغدر لهم ضرورة او لو نبه هذا الفرد من غيره والله العالم ولو اسر المسلم الحربيون
واطلقوه بامان وشرطوا عليه الاقامة في دار الحرب والامن منه لم يجب عليه الاقامة بل يحرم مع التمكن من الهجرة على حسب ما عرفت بقاء وحرمت عليه اموالهم بالشرط كما في
محكي غيره ولكن فيه انه شرط لا يجب الوفاء بالعقد الذي تضمنه بل هو في الحقيقة ليس عقدا مشروعا ولذا لو اطلقوه على مال لم يجب الوفاء لهم به فالاولى الاستدلال
باطلاق النهي عن الغلول والغدر نعم لو هرب منهم كان له الاخذ من مالهم كما في هي لا باحة نفسهم واموالهم للمسلمين فليس غلولا ولا غدرا في الحقيقة كي يشمله النهي عن
عنهما ولو دخل المسلم دار الحرب بامان فاقترض من الاسر حربي عاد الينا ودخل صاحب المال بامان فهي هي كان عليه رده اليه لان مقتضى الامان الكف عن اموالهم قلت
هو كذلك ان لم يدخل المقرض الينا وكذا لو ايضا ولو اقترض حربي من حربي ما الاثم دخل المقترض الينا بامان فان عليه رده اليه لان الاصل وجوب الرد ولا دليل على
براءة الذمة والله العالم ولو اسلم الحربي وفي ذمته مهر لزوجته وكانت قد اسلمت معه او قبله كان لها المطالبة به ان كان مما يملكه المسلم والا فقيمته ان كان قد
اسلم هو خاصة لم يكن للزوجة مطالبته ولا لوارثها الحربي كما صرح به الفاضل وغيره لانهم حربيون ولا امان لهم على ذلك فله منعه عليهم بل في المسالك ان مقتضى اطلاق
المص الوارث عدم الفرق بين المسلم منه والحربي وهو متجه من حيث ان اسلام الزوج قبلها اوجب تسلطه على ما امكنه من مالها الذي من جملته المهر وكلما استولى
عليه يملكه كغيره من اموال اهل الحرب كونه في ذمته بمنزلة المقبوض في يده فينبغي ان يملكه باسلامه مع بقائها على الحربية وح فلا يزيله ما يتجدد من اسلامها
ولا موتها مع كون وارثها مسلما فهذا الاطلاق في محله وكذا اطلق العلامة في كثير من كتبه قلت قد يمنع على ذلك الاردبيلي ومقتضاه ان الحكم كان في سائر
الديون وان كانت ثمن مبيع ولكن في حاشية الكركي ان الذي صرح به جماعة عدم السقوط بل حكي في ذلك بعد ذلك عن جماعة من الاصحاب ان الحربي اذا اسلم سقط
عنه مال اهل الحرب الذي كان في ذمته اذا كان غصبا او اتلافا او غير ذلك مما حصل بغير التراضي والاستيمان واما ما ثبت في ذمته بالاستيمان كالقرض وثمن
المعاوضات فانه يبقى في ذمته لشبهة الامان وان لم يكن وقع صيغة امان ويؤيده ما ذكروه من ان المسلم والحربي لو دخل اليهم وخرج لهم بمال اشتري به شيئا
لم يجز التعرض له لانه امانة وكذا لو دفعوا الى احد شيئا وديعة لم يجز التعرض لها الحاقا للامانة بالامان ولا يخفى عليك ح الاشكال فيما ذكره مضافا الى ما صرح
به الفاضل في هي وكره ويحكي عن غيره في مفروض المسئلة بانه ليس لها ولا لورثتها الكفار المطالبة اما اذا كانوا مسلمين فان لهم المطالبة واولى من ذلك ما لو اسلمت هي بعد
اسلام الزوج ضرورة ان استحقاق الوارث فرع استحقاقها بل عنه في دي باب النكاح التصريح بان اسلام الزوج الحربي يوجب للحربية عليه نصف المهر ان كان قبل
بعده ومقتضى ثبوت ذلك لها في ذمته ان لها المطالبة به لو اسلمت او ماتت وكان لها وارث مسلم ولو الامام بل مقتضى ما ذكره هو من التابيد ان لها المطالبة
به وهي كافرة ولعل التحقيق في المسئلة سقوط مطالبتها به وهي حربية وعدم وجوب الاداء لها كذلك لكن لا يملكه لانه في ذمته وليس عينا كي تدخل في ملكه باعتبار
حيلولتها فاذا اسلمت هي بعده او ماتت كان لها وارث مسلم صحت المطالبة به لكون المال باقيا على ملكها او ملك وارثها وانما امتنع وجوب الاداء باعتبار كونها
حربية فلا يجب لها على المسلم شيء الا انه سبيل ولان المراد من جب الاسلام ما قبله لك نحوه مما كان من التكاليف الشرعية بخلاف ما كان بالمعاملات والتجارة عن تراض
وما اشبه ذلك ومن هنا امكن الفرق بين عوض المتلفات والغصب ونحوهما وبين المعاملات اذ فرض كون الحكم اتفاقيا فلا يجب الوفاء بالاولى بل تبرأ الذمة به بالاسلام
لكونه من قبيل التكاليف مثل قضاء الصلوة والصوم وان كان له جهة دينية لانه ليس من جميع الوجوه بخلاف ما كان بالمعاملة كالقرض وثمن المبيع ونحو ذلك مما يقع بين
المشركين والمسلمين بحكم بعضهم بخلاف مثل الاتلاف الذي لو وقع من المسلم لم يطالب به لان مال الحربي ونفسه هدر فيمكن ان يكون لذلك كذلك حتى لو وقع منا فيهم
وان كانوا يلزمون بما الزموا به انفسهم فليس في الحقيقة عليه دين وانما هو مجرد تكليف بالاسلام يسقط وكذلك ثمن المبيع ونحوه وان كان لا يجب الاداء عليه بعد
الاسلام بالمطالبة بعد فرض كون من له المال حربيا الا انه دين ثابت عليه في ذمته وح فالمتجه تنزيل عبارة المص وغيرها من الملحق على ما اذا كان الوارث حربيا بل لعل

الظاهر منها ذلك اما احتمال الفرق بين المهر وغيره من ثمن المبيع ونحوه كاحتمال جواز تملك من اسلم ما في ذمته مطلقا فمناف لظاهر كلام الاصحاب بل وللادلة من الاستصحاب
وغيره فتامل جيدا فان منه يظهر لك بعد النظر فيما اطنب فيه في ذلك بلا حاصل يرجع اليه وكيف كان فلو ماتت الزوجة قبل اسلام الزوج وكان لها وارث مسلم
ثم اسلم او اسلمت هي قبله ثم ماتت طالبه وارثها المسلم دون الحربي بلا خلاف بل ولا اشكال اما في الاول فلانتقال المهر للوارث المسلم فلا يسقط باسلامه
واما الثاني فلثبوت الحق لمسلم ثم ينتقل منها الى وارثها كما هو واضح والله العالم **خاتمة** فيها فصلان **الاول** في التحكيم الذي هو العقد مع الكفار بعد الترضي
على ان ينزلوا على حكم حاكم فيعمل على مقتضى حكمه واليه اشار المص بقوله يجوز ان يعقد العهد على حكم الامام او غيره ممن نصبه للحكم وان كان فيه بعض القصور
وعلى كل حال فلا خلاف في مشروعيته قد رواه العامة والخاصة ففي رواية الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله لما حاصر بني قريظة رضوا بان ينزلوا على حكم سعد بن معاذ فاجابهم
الى ذلك فحكم عليهم بقتل رجالهم وسبي ذراريهم فقال له النبي صلى الله عليه وآله لقد حكمت بما حكم الله تعالى به من فوق سبعة ارقعة اي سبع سموات وفي خبر مسعدة بن صدقة
عن ابي عبد الله عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لمن يؤمره على سرية واذا حاصرت اهل حصن فارادوك ان تنزلهم على حكم الله تعالى فلا تنزلهم ولكن انزلهم على حكمكم ثم اقض فيهم
بعد بما شئتم فانكم ان انزلتموهم على حكم الله لم تدروا اتصيبوا حكم الله فيهم ام لا واذا حاصرتم اهل حصن فارادوك ان تنزلهم على ذمة الله وذمة رسوله فلا
تنزلهم ولكن انزلهم على ذممكم وذمم ابائكم واخوانكم فانكم ان تخفروا ذممكم وذمم ابائكم واخوانكم كان ايسر عليكم يوم القيمة من ان تخفروا ذمة الله وذمة رسوله
ونحوه في رواية الجمهور ومن هنا كان المحكي عن محمد بن الحسن الشيباني من العامة عدم جواز انزال الامام لهم على حكم الله تعالى بل في هي الكركي رواه علماؤنا ايضا
وقال ابو يوسف يجوز ذلك لان حكم الله تعالى معلوم اذ هو في حق الكفرة المقاتلين القتل والاسترقاق في ذراريهم والاستغنام لاموالهم قلت لا ينبغي
التامل في جواز ذلك للنبي والامام الذي هو معصوم عن الخطاء نعم هو غير جائز لغيرهم فلا وجه لما يظهر من الفاضل من المنع خصوصا بعد قوله لمعاذ قد حكم الله تعالى بذلك
فوق سبعة ارقعة وما سمعته من ابي يوسف من الجواز لان حكم الله معلوم بدفعه ان المراد بالنزول على حكم الله هو تعيين احد افراد التخيير المذكورة عند الله تعالى
شانه ولا ريب في كونه غير معلوم لغير النبي والامام عندنا كما هو واضح وكيف كان فيراعى في الحاكم كمال العقل اذ لا عبرة بحكم الصبي والمجنون والسكران ونحوهم و
الاسلام المستغنى عن ذكره بقوله والعدالة لعدم كون الفاسق محل ائتمان لما هو دون ذلك بل هو ظالم منهي عن الركون اليهم وحكومة ابي موسى الاشعري
المعلوم فسقه وكفره كعمرو بن العاص لم تكن برضا امير المؤمنين كما هو معلوم من كتب السير والتواريخ وهل تراعى الذكورة والحرية قيل نعم لقصور المرأة و
العبد عن هذه المرتبة وظهور قوله انزلوهم على حكمكم في غيرهما وفيه تردد من ذلك ومن اطلاق الصادق اعتبار القصور باعتبار العدالة والمعرفة بالمصالح
الحاضرة والمتاخرة بل واعتبار المعرفة في الاحكام الشرعية كي لا يكون حكمه مخالفا للشرع هذا وفي هي ويشترط في المسلم شروط سبعة ان يكون حرا مسلما بالغا
عاقلا ذكرا فقيها عدلا وفيه ان شرط العدالة يغني عن البلوغ والاسلام واما الذكورة والحرية فقد عرفت الكلام في اشتراطهما ولعل الاقوى عدمه لعدم
والله العالم والظ جواز كونه اعمى او محدودا في قذف مثلا وتاب واسيرا منهم خلافا لبعض العامة لوجوه اعتبارية مدفوعة باعتبار العدالة والمعرفة والفقاهة
ولا خلاف في انه يجوز المهادنة على حكم من يختاره الامام بل في هي الاجماع عليه لانه لا يختار الا الصالح للحكم دون المهادنة على حكم من يختاره اهل الحرب الا
ان يعينوا رجلا يجتمع فيه شرائط الحكم كما وقع من بني قريظة حيث اختاروا سعد بن معاذ فقبل النبي منهم ولكن لا يخفى عليك ان هذا ليس مهادنة على خيارهم
وانما هو بعد التعيين لا مر بانزالهم على حكمكم وفي هي لو نزلوا على حكم رجل غير معين واسندوا التعيين الى ما يختارونه لانفسهم وقبل ذلك منهم ثم ينظر فان اختاروا من
يجوز ان يكون حاكما قبل منهم وان اختاروا من لا يجوز تحكيمه كالعبد والصبي والفاسق لم يجز اعتبارا للانتهاء بالابتداء وقال الشافعي لا يجوز اسناد
الاختيار اليهم لانهم ربما يختارون من لا يصلح لذلك والاول مذهب ابي حنيفة وعندي فيهما تردد قلت ان كان الاختيار اليهم في التعيين من العسكر
بعد ان كان الحكم للجنس يتجه الجواز ضرورة كونه من النزول على حكمنا فيندرج في الخبر المزبور ولكن لو فرض اختيارهم غير الصالح منهم لا ريب في عدم قبوله الا انه
هل يقتضي بطلان عقد الهدنة المزبور او يبقى على ما اقتضاه فيختارون غيره جديدة للصالح وجهان اقواهما الثاني كما ان الاقوى بقاء الحكومة للحاكم لو
نقض حكمه بخلاف الشرع خطاء فينفذ حكمه ح بعد ذلك بالمشروع خلافا لابي حنيفة وهو واضح نعم لو مات الحاكم قبل الحكم بطل الامان ويردون الى مامنهم
بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال ضرورة عدم ما اتفقوا عليه من الحاكم المتحصي والفرض انهم نزلوا على حكمه فهم في الامان حتى يردوا الى مامنهم نعم لو اتفقوا
ثانيا على حاكم اخر جامع للشرائط جاز ونفذ حكمه لعموم الادلة ويجوز ان يسند الحاكم الى اثنين او اكثر مع ملاحظة الاجماع بلا خلاف اجده فيه بل في المنتهى
الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق الخبر المزبور ويعتبر ح اتفاقهما على الحكم فلو مات مثلا احدهم او احدهما بطل حكم الباقي والباقين كالوصيين المراد كون
الوصي مجموعهما الا بعد الاتفاق عليه او يعينوا غيره وهل يجوز اسناد الحكم الى اثنين او اكثر على ان يكون كل واحد مستقلا او لكن التخيير بيد المسلمين مع الاختلاف
في المحكوم به او الكفار وجهان اقواهما الجواز للاطلاق ولا يجوز النزول على حكم اثنين احدهما كافر كما صرح به في هي بل وكذا غيره ممن فقد شرطا من شرائط الحاكم
ضرورة اقتضاء الدليل عدم الفرق بين الاستقلال والانضمام ولو نزلوا على حكم حاكم معين فمات قبل الحكم لم يحكم عليهم غيره الا اذا اتفقوا ولو طلبوا
غيره ممن لا يصلح للحكم لم يجابوا اليه لكن يردون الى مامنهم وكذا لو نزلوا على حكم حاكم معين فبان انه غير صالح للحكم والظاهر عدم جواز التراضي بين الجميع بحكم غير
الصالح والله العالم وكيف كان فلا خلاف بل ولا اشكال بعد مشروعية التحكيم في انه يتبع ما يحكم به الحاكم الا ان يكون منافيا لوضع الشرع كالحكم بالرد الى
مامنهم الا اذا شرطوا في عقد الهدنة بانه ان لم يحكم فلان مثلا يردوا الى مامنهم فانه يجوز ح او يكون منافيا لمصلحة المسلمين اذ يجب على الحاكم ملاحظة
ما فيه الحظ لهم وح ينفذ حكمه كما نفذ حكم سعد بن معاذ في بني قريظة بقتل الرجال وسبي الذرية واغتنام المال حتى قال النبي لقد حكمت بحكم الله من
فوق سبعة ارقعة وكذا لو حكم باسترقاق الرجال وسبي النساء والذرية واخذ المال او حكم بالمن على الرجال والذرية وترك السبي مثلا اذ قد تكون
المصلحة في ذلك فكما يجوز للامام المن كذلك يجوز للحاكم بعد فرض مشروعية حكمه وما عن بعض الجمهور من عدم الجواز لان الامام لا يملك ذلك في الذرية

والله العالم

مثلا مع الصبي بل لعله الفرق بين ما يحقن فيه السبي المقتضي للتملك وبين ما يحقن فيه مما لم يحقن فيه السبي كما هو واضح ولو حكم بان يعقدوا عقد الذمة ويؤدوا الجزية جاز ايضا ولزم ان ينزلوا على حكمه كما عن الشيخ التصريح به وما عن الشافعي من عدم الجواز في احد الوجهين لان عقد الذمة عقد معاوضة فلا يثبت الا بالتراضي ولذا لم يجز ان يجبر الاسير على ذلك يدفعه وضوح الفرق بين المقام المسبوق بالرضا بالحكم الذي منه ذلك وبين الاسير الذي لم يسبق منه التراضي المعتبر في العقد ولو حكم بالفداء مضى حكمه الموافق لما قرره الشرع فيهم مع ملاحظة مصلحة المسلمين ولو اراد المن على من حكم عليه بالقتل جاز كما يحكى عن ثابت بن قيس الانصاري انه سأل النبي صلى الله عليه وآله ان يهب له الزبير بن باطا اليهودي ففعل بعد حكم سعد عليهم بقتل الرجال نعم لو حكم على الكافر منهم مثلا بالقتل ثم اراد الاسترقاق ففيه لم يكن له ذلك لانه لم يدخل على هذا الشرط ولكن لا يخلو من نظر وعلى كل حال فالظاهر عدم رجوع الحكم على الحاكم وان كان قد قبل التحكيم للاصل ولو حكم بالقتل والسبي واخذ المال فاسلموا سقط الحكم في القتل وفي بعض النسخ خاصة دون غيره الا في المال كما في عد وكره وهي التي شرحها ثاني الشهيدين فقال لان الاسلام يحقن الدم بخلاف الاسترقاق والمال فانهما يجامعان الاسلام كما لو اسلم المشرك بعد الاخذ ونحوه في فوائد الشرائع للكركي الا ان المتن منهما اسقط الحكم الا في المال ومقتضاه عدم جواز السبي لكن لم اجد به قائلا بل لا اجد خلافا في عدم سقوط السبي واخذ المال نعم ليس له استرقاق من حكم عليه بالقتل بعد سقوط القتل عنه بالاسلام خلافا لبعض العامة فجوزه كما لو اسلموا بعد الاسر وفيه ان الاسير قد ثبت للامام استرقاقه بخلاف المفروض الذي قد تعين فيه بحكم الحاكم القتل ولكن قد سقط بالاسلام لقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم نعم لا يسقط سبي الذرية والنساء لثبوت ذلك عليهم بالحكم قبل الاسلام ولا ينافيه الاسلام بعد اصالة او تبعا اما لو اسلموا قبل الحكم عصموا اموالهم ودماءهم وذراريهم من الاستغنام والقتل ضرورة انهم اسلموا وهم احرار لم يسترقوا واموالهم لم تغنم فلا يجوز استرقاقهم ولا اغتنام اموالهم لاندراجهم في قاعدة من اسلم حقن ماله ودمه والفرض عدم تعلق حكم الحاكم به كالسابق ولو جعل للمشرك جعلا فدية عن اسراء المسلمين لم يجب الوفاء به لانه لا عوض للحر كما صرح بذلك غير واحد من غير فرق بين الشراء وغيره نعم لو جعل جعلا على دفع الاسر عنه ممن يجوز له الجعالة على ذلك على وجه يدخل في الجعالة الشرعية وجب الوفاء ولو دخل الحربي بامان فقال له الامام ان رجعت الى دار الحرب والا حكمت عليك حكم اهل الذمة فاقام سنة ففي محكي المنتهى جاز ان يأخذ منه الجزية ولو قال له اخرج الى دار الحرب فان اقمت عندنا صيرت نفسك ذميا فاقام سنة ثم قال اقمت لحاجة قبل قوله ولم يجز اخذ الجزية منه لاصالة البراءة بل يرد الى مأمنه وقال الشيخ وان قلنا يصير ذميا كان قويا لانه خالف الامام وفيه منع المخالفة بعد فرض كون المراد من الاقامة التوطن لا مثل ذلك لو يعلم فيه ذلك بعد قوله اني اقمت لحاجة وهو شيء لا يعلم الا من قبله ويجوز الامان لمن قال من المشركين انا افتح لكم الحصن مثلا لاطلاق الادلة ولو فتح ثم اشتبه بين اهل الحصن لا يقتل احد منهم المقتضي بل عن الشافعي ولا يسترق لذلك ايضا وعن بعض الجمهور استخراجه بالقرعة ثم يسترق الباقون والاحتياط في الدم لا يأتي في مسألة الاسترقاق ولكنه كما ترى في مقتضى المقدمة عدم جوازهما معا وكذا لو اسلم واحد منهم قبل الفتح فقال كل واحد منهم انا هو وعن الاوزاعي يسبى كل واحد منهم في قيمة نفسه يترك له عشر قيمته ولا دليل عليه بل مقتضى الدليل خلافه والله العالم بحقائق احكامه

الفصل الثاني

في الجعالة لا خلاف كما اعترف به الفاضل بل ولا اشكال في انه يجوز لوالي الجيش اماما او غيره جعل الجعائل لمن يدله على مصلحة من مصالح المسلمين كالتنبيه على عورة القلعة وطريق البلد الخفي ونحو ذلك ويستحق المجعول له الجعل بنفس الفعل كغيره من افراد الجعالة سواء كان مسلما او كافرا لعموم الادلة وليس للجيش الاعتراض وان كانت الغنيمة لهم لعموم الولاية واصل الشرع وقد استوفينا الكلام بحمد الله تعالى في احكام الجعالة في محلها فلاحظ وان قال المصدر وغيره فان كانت الجعالة من ماله بعينها اشترط كونها معلومة بالوصف او القدر وان كانت عينا فلا بد ان تكون مشاهدة او موصوفة بما يرفع الغرر المنهي عنه وان كانت من مال الغنيمة جاز ان تكون مجهولة كجارية وثوب وحاجة ولان النبي صلى الله عليه وآله قد جعل للسرية من الجيش الثلث والربع من الغنيمة المجهولة بل في محكي المنتهى لا نعلم فيه خلافا ولكن قد ذكرنا في كتاب الجعالة ما يعلم منه تحقيق الحال في ذلك وغيره فلاحظ وتأمل والله العالم ثم العمل المجعول له ان كان مما لا يتوقف تحققه على الفتح كالدلالة على الطريق ونحوه استحق المجعول له الجعل بنفس ذلك وان لم يحصل الفتح وان كان مما يتوقف على الفتح كما لو قال من دلنا على ما يفتح به القلعة فله كذا توقف على الفتح ولعل منه ما لو قال من دلنا على طريق القلعة فله الجارية المعينة او مطلقا منها لان جعالة شيء منها يقتضي اعتبار فتحها حكما وان لم يذكر لفظا

تفريع لو كانت الجعالة عينا كجارية ونحوها وفتح البلد على امان فكانت في الجملة التي تعلق بها الامان لامكان مضيه خلافا للمحكي من الشافعية فابطله لاستحقاق المجعول له العين المفروض تعلق الامان بها وفيه ان مجرد ذلك لا يقتضي البطلان فانه ان اتفق المجعول له واربابها على بذلها ولو بدفع العوض عنها لاربابها بالعوض له جاز الامان ولا يبطل نعم ان تعاسر امضيت الهدنة كما صرح به الشيخ منافيا للمحكي عنه الشافعي من العامة لنقد الاول ح لسبق تعلق حق ذلك المفروض فيتعذر الجمع بينه وبين الامان المتأخر عنه لكن يردون الى مأمنهم تجنبا عن الغدر بعد فرض نزولهم على الامان بل لهم تحصيل القلعة من غير زيادة وقد يقال بتقديم بقاء الهدنة واستحقاق المجعول له القيمة كما لو تعذر تسليمها اليه بالاسلام لو كانت جارية ترجيحا للهدنة بالمصلحة على الفسخ المحتمل عدم التمكن من الفتح او توقفه على قتل جملة من المسلمين ونحو ذلك مما يدخل به تحت قاعدة الضرر بل عن الفاضل في التذكرة اختياره بل مال اليه بعض من تأخر عنه لكن لا يخفى عليك صعوبة انطباقه على قواعد الامامية ولو كانت الجعالة جارية فاسلمت قبل الفتح لم تدفع اليه سواء كان مسلما او كافرا لخروجها عن قابلية الاسترقاق ولكن دفعت اليه القيمة عوضا عنها كما صرح به غير واحد لعله لكونه اقرب من استحقاق اجرة المثل وربما استدل عليه بان النبي صلى الله عليه وآله صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاء منهم رده اليهم فلما جاءت نساء مسلمات منعه الله تعالى من ردهن وامر برد مهورهن الى ازواجهن وفيه ما وقع من الهدنة وان كان هو كما ترى وكذا الكلام لو اسلمت بعد الفتح وكان المجعول له كافرا لعدم ملك الكافر المسلم ابتداء ووجوب نقله عنه استدامة نعم لو كان المجعول له مسلما دفعت اليه لان الاسلام لا يرفع الملك الحاصل بالفتح كما لو اسلم المسبي بعد سبيه ولو ماتت قبل الفتح او بعده ولا تفريط بالدفع لم يكن له عوض عنها كما صرح به الشيخ فيما حكي عنه وغيره بل و الشافعي في احد قوليه لانه حصة منها ففات بفواتها خلافا للشافعي في القول الاخر فيدفع له القيمة كما لو تعذر تسليمها بالاسلام وفيه ان التسليم في المسلمة يمكن

ولكن منع

ولكن منع منه الشرع فيجبر بالقيمة جمعا بين الحقين بخلاف الفرض الذي يتعذر التسليم فيه عقلا من دون تفريط ولا دليل على استحقاق غيره بل الاصل ينفيه والله العالم

الطرف الرابع

في الاسارى من ذكور واناث فالاناث من الكفار الاصليين الحربيين غير معتصمين بذمة او عهد او امان يملكن بالسبي ولو كانت الحرب قائمة وكذا الذراري اي غير البالغين بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما اعترف به في محكي المنتهى بل عن الغنية وكره الاجماع عليه وهو الحجة مع ما ارسله في محكي المنتهى من ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان وكان النبي صلى الله عليه وآله يسترقهم اذا سباهم نعم يعتبر في التملك تحقق صدق السبي والقهر لاصالة عدمه مع عدمهما فلا يكفي مجرد النظر ولا وضع اليد لا غير ذلك مما لا يتحقق معه صدقهما نعم لا يعتبر استمرار القهر فيبقى على الملك لو هرب كالصيد الذي ملك ما نحن فيه نحوه بعد ان اباح الشارع تملكهم بذلك بل الظاهر عدم اعتبار نية التملك بعد الاستيلاء على الوجه المزبور كما قلناه في حيازة المباح بل الظاهر عدم اختصاص التملك بها بالمسلمين فلو قهر بعضهم بعضا ملكه كما يملك الصيد باصطياده وقد دلت عليه جملة من النصوص المذكورة في كتاب البيع من الحيوان بل عن بعض مشايخنا دعوى الاجماع بقسميه عليه ان كان ذلك لم يخل الحكم من نظر فلاحظ وتأمل وقيل يلحق بالمرأة الخنثى المشكل والممسوح البالغين بالنساء في الاسترقاق للشبهة الدارئة للقتل وقد يناقش ان لم يكن اجماعا بان ذلك لا يقتضي جواز الاسترقاق مطلقا الا ان يثبت جواز استرقاقهم على وجه يكون ذلك كالاصل وعلى كل حال فلو اشتبه الطفل بالبالغ اعتبر بالانبات للشعر الخشن على العانة باللمس او النظر فمن لم ينبت وجهل سنه ولم يحصل العلم بالبلوغ ولو من امارات متعددة لم ينص الشارع عليها بالخصوص الحق بالذراري بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما اعترف به بعضهم بل ولا اشكال ضرورة ثبوت البلوغ بالعلامة المزبورة التي النص عليها هنا للغلبة عدم معرفة غيرها من السن ونحوه غالبا والا فلا فرق بينها وبين غيرها من علامات البلوغ وان لم يتحقق شيء منها فالاصل العدم وفي محكي المنتهى وغيره ان سعدا حكم في بني قريظة بهذا واجازه النبي صلى الله عليه وآله وفي خبر ابي البختري عن جعفر عن ابيه قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله عرضهم يومئذ على العانات فمن وجده انبت قتله ومن لم يجده انبت الحقه بالذراري ولو ادعى الاحتلام وكان ممكنا في حقه قبل كما عن بعضهم التصريح به لعموم ما دل على قبوله في غيره وتأمل فيه بعض الناس لكنه في غير محله نعم قد يتأمل فيما عن بعضهم من التصريح بالقبول لو ادعى استعجال الانبات بالدواء للشبهة الدارئة للقتل وان نفى عنه الباس بعض الافاضل والله العالم وكيف كان فالذكور البالغون يتعين عليهم القتل ان اسروا وقد كانت الحرب قائمة ولم تضع اوزارها بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه وان حكي عن الاسكافي اطلاق التخيير بين الاسترقاق والفداء بهم والمن عليهم ومقتضاه عدم القتل لكنه معلوم البطلان نصا وفتوى ففي خبر طلحة ابن زيد المنجبر بما عرفت سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان ابي يقول ان للحرب حكمين اذا كانت الحرب قائمة ولم يثخن اهلها فكل اسير اخذ في تلك الحال فان الامام فيه بالخيار ان شاء ضرب عنقه وان شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم ثم يتركه يتشحط في دمه حتى يموت وهو قول الله عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض الا ترى ان المخير الذي خير الله تعالى الامام على شيء واحد هو الكفر كما في في وفي بعض النسخ القتل وفي التهذيب الكل وليس هو على اشياء مختلفة فقلت لابي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل او ينفوا من الارض قال ذلك الطلب ان تطلبه الخيل حتى يهرب فان اخذته الخيل حكم عليه ببعض الاحكام التي وصفت لك والحكم الاخر اذا وضعت الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ على تلك الحال فكان في ايديهم فالامام فيه بالخيار ان شاء من عليهم فارسلهم وان شاء فاداهم انفسهم وان شاء استعبدهم فصاروا عبيدا واختلاف النسخ فيما سمعته من الحكم الذي لا مدخلية له فيما نحن فيه مع عدم وضوح معناه لا يقدح في دلالته على المطلوب كما ان الاستشهاد فيه بالاية التي هي في المحارب المسلم المشتملة على غير القتل كذلك لا يضر مع احتمال كون المراد بذكرها التشبيه في الحكم في الجملة باعتبار الفرض من محاربة الله ورسوله والسعي في الارض فسادا ولعدم مشروعية الاسر قبل الاثخان قال الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم وقال تعالى ايضا فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها وفي كنز العرفان المنقول عن اهل البيت ان الاسير ان اخذ والحرب قائمة تعين قتله اما بضرب عنقه او قطع يديه ورجليه وتركه حتى ينزف ويموت وان اخذ بعد انقضاء الحرب تخير الامام بين المن والفداء والاسترقاق ولا يجوز القتل ولو حصل منه الاسلام في الحالين منع القتل خاصة ولعله يرجع اليه ما قيل من ان في الاية تقديما وتأخيرا تقديره فضرب الرقاب حتى تضع الحرب اوزارها ثم قال حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء وهو اولى مما عن الشافعية من ان الامام مخير مطلقا بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بل ومما عن الحنفية من تخيير الامام بين القتل والاسترقاق قبل بطلي قولهم الاية منسوخة او مخصصة بواقعة بدر ودلالة الاية قريب من مذهب الشافعية وفيه ان الاية ظاهرة في منع القتل بعد الاثخان والاسر لقوله تعالى فاما منا بعد واما فداء بل ظاهرها عدم الاسترقاق ولكن ثبت بالسنة وربما قيل ان الاسر كان محرما بقوله ما كان لنبي ثم نسخ بهذه الاية ولعل تنزيل ذلك على الاسر قبل الاثخان اولى من ذلك كما ان الظاهر توجيه اللوم فيها على من اشار على النبي صلى الله عليه وآله بالفداء في السبعين اسيرا يوم بدر الذين كان اسرهم قبل الاثخان ثم تاب الله عليهم ويمكن ان يراد بعدم الاثخان فيها انه قبل ان يقوى الاسلام لقلة المسلمين يومئذ لا عدم الاثخان في المحاربة المخصوصة التي هي محل البحث ولكن على كل حال فيها اشعار بعدم جواز الاسر قبل الاثخان والله العالم وكيف كان فالحكم المزبور مقيد بما اذا لم يسلموا بلا خلاف اجده فيه بل عن كره وهي الاجماع عليه بل ولا اشكال ضرورة حقن الدم بالاسلام الذي امر النبي صلى الله عليه وآله بالقتال عليه حتى يحصل قال رسول الله صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وفي خبر الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام الاسير اذا اسلم فقد حقن دمه وصار فيئا كما لا خلاف اجده في ان له المن عليه بل ولا اشكال ضرورة اولويته بذلك من الاسر بعد تقضي الحرب لما يسلم انما الكلام في ضم الاسترقاق والفداء اليه وعدمه فعن الشيخ التخيير بين الثلاثة بل لعله مقتضى اطلاق المتن الاتي بل هو خيرة ثاني الشهيدين ولعله للجمع بين الخبر المزبور المقتضي لتعين الاسترقاق ولكن لا قائل به وبين المرسل في محكي غيره من انه فادى النبي صلى الله عليه وآله اسيرا اسلم برجلين وما سمعته من اولوية ما نحن فيه من الكافر

الذي اسر بعد تقضي الحرب بل قيل وان كان لم نعرف لقائل بعينه بتعينه لعدم دليل معتد به على جواز الاسترقاق والفداء بعد عدم جمع الخبر المزبور بين الشرايط
الجزية و بعد منع اولوية بذلك من الاسير بعد تقضي الحرب قد اسلم ضرورة كون اسلامه بعد انه لو حق الاسترقاق به ولو على التخيير بلا يسقط بالاسلام
بخلاف المرض الذي لا حكم له الا القتل ولولا امانته وقد سقط بالاسلام الذي هو مانع ايضا من الاسترقاق ابتداء ايضا كالقتل مضافا الى اصالة الحرية بل والفداء
ايضا كذلك اذ هو فرع تعلق حق فيه يؤخذ الفداء عنه والمرسل السابق مع عدم الجابر له انه لا وجه ظاهر لرد المسلم للكفار اللهم الا ان يكون ذا عشيرة او غيرها تمنعه
نعم لو قلنا بجواز استرقاقه في تلك الحال او فدائه والمن عليه امكن استصحابه لكن ظاهرهم عدمه ومنه يظهر لك ما في سند الا بعض ما اللهم الا
ان يقال ان الاسر مقتض للاسترقاق باعتبار كونهم فيئا للمسلمين ومماليك لهم كما يأتي في بعض النصوص المنافية للربا بينهم وبين المسلم وان تعين قتله شرعا فصح
استصحابه بعد سقوط القتل بالاسلام ويتبعه الفداء والمن لعله لا يخلو من قوة ولكن الاحتياط بالاقتصار على المن اولى والله العالم وكيف كان فالامام مخير في
كيفية القتل ان شاء ضرب اعناقهم وان شاء قطع ايديهم وارجلهم وتركهم ينزفون حتى يموتوا كما صرح به غير واحد بل هو المشهور بين الاصحاب بل بما ظاهر من
بعض عدم الخلاف فيه بل من اخر دعوى الاجماع عليه للخبر المزبور الذي قد زيد فيه كون القطع من خلاف والاستدلال بالاية المذكور فيها مع ذلك الصلب بل و
النفي من الارض الذي لم اجد قائلا به هنا ولعله لذا مع ضعف الخبر المزبور وما ذكرناه من ان المراد المثال لا افراد القتل كالفتاوى وخبر القاضي منها حكى بين انواع
القتل لا الاطلاق ومعلومية مشروعيته الاجماع عليه كما صرح به غير واحد مع عدم الموت بالنزف بل الى ذلك يرجع ايضا ما عن الحلبي من تخييره بين القتل
والصلب لا ثالث لا دليل عليه بل ظاهر ما سمعته من الخبر خلافه فيخرج المستلزم عن قد وهو لا يخلو من قوة خصوصا بعد ما ذكره غير واحد من كون التخيير هنا تخيير شهوة
لا اجتهاد في المصلحة لان المطلق قتلهم بخلاف التخيير الاتي فانه تخيير اجتهاد فيما يراه من المصلحة باعتبار الايثار الغائمة ومع ذلك الاحوط اختيار احد النوعين
المذكورين في النص والفتوى والخروج منه مراعاة المصلحة ايضا فيهما فانه ربما يكون القطع اصلح باعتبار الرعب او بعث المعتضد لا اتباع ضعيف العقيدة
من الكفار للمسلمين وربما يكون ضرب العنق اصلح باعتبار اخر والله العالم وان اسروا بعد انقضاء الحرب لم يقتلوا وكان الامام مخيرا بين المن والفداء والا
الاسترقاق كما صرح به غير واحد بل هو المشهور نقلا وتحصيلا بل في محكي كره وهي نسبته الى علمائنا اجمع وهو الحجة بعد الخبر المزبور المعتضد بظاهر الاية في المن
والفداء الذي قد يستفاد منه الاسترقاق خصوصا بعد ما سمعته سابقا في خبر الزهري المعتضد بما في غيره من كونهم وما في ايديهم فيئا للمسلمين ومملوكين
لهم خلافا للمحكي عن القاضي من زيادة القتل في افراد التخيير ولا دليل عليه بل ظاهر الادلة خلافه وبه يخرج عن اطلاق الامر بقتلهم وعن ابن حمزة من التفصيل بين
من يقر على دينه بالجزية كالكتابي فالثلاثة وبين غيره كالوثني لانه لا يقر على دينه فالمن والمفاداة ويسقط الاسترقاق بل في المنتهى اختياره بعد ان حكاه عن
الشيخ ايضا ومنه انه غير مناف للاسترقاق كما في النساء منهم التي قد عرفت عدم الخلاف في استرقاقهن بل الاجماع بقسميه عليه لذا كان صريح جماعة وظاهر الباقين
عدم الفرق بين الجميع ثم ان ظاهر النص والفتوى اطلاق التخيير لكن الفاضل في المحكي عن جملة من كتبه وثاني الشهيدين عينا الاصلح من الثلاثة لكونه الولي من المسلمين
المكلف بمراعاة مصالحهم ومقتضاه عدم التخيير الا مع التساوي في المصلحة فهو تخيير شهوة ولا ريب في كونه احوط وان كان اجتهادا في مقابلة اطلاق التخيير من
وفي الجميع لكن هو اعلم بالمصالح وليس هو من اطلاق تصرف الولي المنوط بالمصلحة كالوكيل ومع اختيار الاسترقاق والمال فداء فلا ريب في انه من الغنيمة التي
يتعلق بها حق الغانمين كما صرح به الفاضل والشهيد وغيرهم ولا ينافيه تخيير الامام بين ما يكون غنيمة وغيره بعد ان كانوا هم الذين اسروه وقهروه واقتضى
تخيير الامام ان لا من عليه باعتبار كونه اولى من المؤمنين بانفسهم فمع فرض اختياره المالية بالاسترقاق والفداء تعلق به حق الغانمين كاولياء القصاص اذا
اختاروا الدية فانه يتعلق بها حق الديان وغيره والله العالم وكيف كان فلو اسلموا بعد الاسر لم يسقط عنهم هذا الحكم الذي هو التخيير بين الثلاثة بلا خلاف معتد
به اجده فيه بل ولا اشكال للاصل والاطلاق نعم في محكي المنتهى ان اسلم سقط عنه الاسترقاق لان عقيلا اسلم بعد الاسر ففداه النبي (ص) ولم يسترقه وفيه ان ذلك
حكاية حال فلا تعم مع كون المفاداة احد الامور المخير فيها فاختارها لذلك لا لاصل عدم جواز الاسترقاق ثم ان ظاهر المتن كون الحكم المزبور للاسير بعد انقضاء
الحرب وربما احتمل عمومه لما قبل انقضائها وقد عرفت البحث فيه مفصلا كالمحكي عن الاسكافي من مضمون الخبر المزبور ولو اسلم الاسير حقن دمه وصار فيئا والا نهو
على الطلاقة خصوصا في مفروض المقام الذي لا قتل عليه قبل الاسلام ايضا ولو عجز الاسير عن المشي لم يجب قتله لانه لا يدرى ما حكم الامام فيه كما في محكي كره
وغيرها من كتبه ولعل المراد عدم جواز القتل كما هو ظاهر يه والمقنعة والمعتبر وغيرها على ما حكي عن بعضها بل هو صريح بعضهم بل صرح ايضا بوجوب
الارسال والاصل في ذلك قول علي بن الحسين عليهما السلام في خبر الزهري اذا اخذت اسيرا فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فارسله ولا تقتله فانك لا تدري ما حكم الامام
فيه المنجبر بعمل من عرفت خصوصا ابن ادريس منهم الذي لا يعمل بالمعتبر من اخبار الاحاد فضلا عن غيره لكن في س نسبة الامر باطلاقه الى النهاية بعد ان حكم بعدم
حل قتله وكانه شعر بتردده فيه قيل ولعله لضعف الخبر ولان القتل يتعين عليه فلا يجوز للمسلم ان يتركه وينصرف لما فيه من الاخلال بالواجب وتقوية الكفار
بل ربما يؤدي ذلك الى الاحتيال في الخلاص ورد بانه اجتهاد في مقابلة النص المعتبر المعمول به من عرفت قلت ان كان المراد من الاسير في محل البحث الذي اسر بعد
انقضاء الحرب فلا اشكال في عدم جواز قتله على كل حال لما سمعته من النص والفتوى ولعله هو الظاهر منهما هنا ضرورة كونه الذي لا يعلم حكم الامام فيه المن
او الفداء او الاسترقاق وان كان المراد الذي اسر قبل انقضاء الحرب على معنى عدم العلم بحكم الامام في كيفية قتله بل ربما فسر به نحو عبارة المتن فقد يقال
ان عدم جواز قتله لكونه من الحد المختص بالامام كالزاني المحصن وان كان لا يخلو من نظر او منع لكونه مشركا مامورا بقتله اينما وجد وربما يؤيده في الجملة خبر علي
بن جعفر المروي عن قرب الاسناد عن اخيه قال سألته عن رجل اشترى عبدا مشركا وهو في ارض الشرك فقال العبد لا استطيع المشي وخاف المسلمون ان يلحق العبد
بالعدو ايحل قتله قال اذا خافوا فاقتلوه ونحوه خبره الاخر المروي عن كتاب مسائله لاخيه الا انه قال اذا خاف ان يلحق القوم يعني العدو حل قتله بل لعل المفروض
اولى بالقتل لكونه غير مال صدا ولكن ذلك كله لا يكون وجها لما في س من التردد في الامر بالاطلاق بعد جزمه بحرمة قتله نعم قد يتردد في عدم جواز قتله لما

في كيفية القتل

ان تقضى

ولو عجز الاسير عن المشي

سمعت بل ربما كان ذلك جمعا النبوي المهم بعدم وجوب القتل بناء على كون مراده هذا الفرد من الاسير على معنى ان عدم الوجوب للجمع بين ما دل على الامر
بقتل المشركين حيث وجدتموهم وبين ما دل على ان حكم الاسير للامام وان كان التحقيق ما عرفت بل الظاهر عدم جواز سحب الفرد الاول من الاسير مثلا
بعنوان الاتيان به الى الامام على وجه يؤدي الى قتله اما الثاني فلا يبعد جوازه لكونه متعين القتل وكيف كان فلو بدر مسلم او كافر فقتله اي الاسير بعد ما
كان هدرا بلا خلاف اجده فيه بيننا لعدم احترامه فلا يترتب عليه دية ولا كفارة واحتمال استرقاق الامام الفرد الاول منه او مفاداته على وجه يكون
غنيمة لا يوجب ضمانه قبل ذلك كما هو واضح ويجب ان يطعم الاسير ويسقى وان اريد قتله في ذلك الوقت الذي يحتاج فيه الى الاطعام كما صرح به غير
واحد بل نسب الى ظاهر الاصحاب بل نفي الخلاف عنه عدا شاذ من المتاخرين محتجين عليه بصحيح ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن قول الله عز وجل ويطعمون
الطعام على حبه الاية قال هو الاسير وقال الاسير يطعم وان كان يقدم للقتل وقال ان عليا عليه السلام كان يطعم من خلد في السجن من بيت مال المسلمين وخبر
مسعدة بن زياد المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال علي عليه السلام اطعام الاسير والاحسان اليه حق واجب وان قتلته من الغد وحسن زرارة او صحيحه عن ابي عبد الله عليه السلام
اطعام الاسير حق على من اسره وان كان يراد من الغد قتله فانه ينبغي ان يطعم ويسقى ويرفق به كافرا كان او غيره ونحوه اخبار منصور بن حازم وجراح المدائني
وسليمان بن خالد عنه ايضا ولكن الانصاف انسياق الندب من النصوص المزبورة بملاحظة بعض القرائن فيها سيما خبر ابي بصير المشتمل على تفسير الاية المساق للمدح
مضافا الى معلومية عدم احترام نفس المشرك الذي هو شر الدواب المؤذية بل طلب تلافها نعم قد يتوقف باطعامه لبقاء حيوته حتى يصل الى الامام والله العالم
ويكره قتله صبرا كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام لم يقتل رسول الله صلى الله عليه وآله رجلا صبرا غير عقبة بن ابي معيط وطعن ابن ابي خلف
فمات بعد ذلك ضرورة اشعاره بمرجوحيته التي لا ينافيها وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وآله المحتمل بجهات لمقام اخر على ان الحكم مما يتسامح فيه والمراد بالقتل صبرا
ان يقيد يداه ورجلاه مثلا حال قتله وح فاذا اريد عدم الكراهة اطلقه وقتله ولعل هذا هو المراد مما فسره به غير واحد بل نسبه بعض الى المشهور من انه الحبس للقتل
وفي القاموس صبر الانسان وغيره على القتل ان يحبس ويرمى حتى يموت وقد قتله صبرا وصبره عليه وانما قيل كما حكاه في ك مرائه التعذيب حتى يموت
او القتل جهرا بين الناس او التهديد بالقتل ثم القتل وفي غيرها القتل وينظر اليه اخر ولا يطعم ولا يسقى حتى يموت بالعطش والجوع فلا اجد ما يشهد لها
بل الاخير منها مناف لما سمعته من وجوب الاطعام والسقي لكن قد نفى بعضهم الباس عن كراهة الكل للتسامح وكذا يكره حمل راس اي الكافر المقتول من المعركة
لكونه تمثيلا او كالتمثيل ولاشعار عدم نقل راس كافر قط الى رسول الله صلى الله عليه وآله بمرجوحيته في الجملة وللخوف من فعل مثله بالمؤمن مع ان الحكم مما يتسامح فيه نعم لو كان
في حمله نكاية للكفار وقوة للمسلمين امكن زوالها ولعله لذا حمل راس ابي جهل بل في بعض الاخبار حمل امير المؤمنين عليه السلام راس عمرو بن عبدود والله العالم ويجب
مواراة الشهيد غير المؤمنين دون الحربي وغيره من الكفار بلا خلاف ولا اشكال بل قيل لا يجوز دفنه بلا اشكال فيه وان كان فيه نظر بل منع للاصل
السالم عن معارضة حرمة التشريع بعد ان كان الدفن من المعاملة لا من العبادات فهو ح في الكافر وغيره من الحيوانات حتى الكلب والخنزير على مقتضى الاصول
والنهي في الصحيح الاتي انما يراد به في مقام توهم وجوب مواراة الجميع ولو للمقدمة فيراد منه ح عدم وجوب ذلك الا ان كان كمثلا وكيف كان فان اشتبه تواري من
كان كميش الذكر منهم كما صرح به جماعة منهم الفاضل والشهيد بل هو المحكي عن ظاهر الشيخ ايضا للحسن حماد بن عيسى او صحيحه عن ابي عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم
بدر لا تواروا الا من كان كميشا يعني من كان ذكره صغيرا وقال لا يكون ذلك الا في كرام الناس المعتضد بالمرسل عن علي عليه السلام قال ينظر مؤتزرهم فمن كان صغير الذكر
يدفن والمناقشة في الاول بانه مناف لحرمة النظر الى العورة وبكونه قضية في واقعة لا عموم فيها يدفعها امكان النظر بواسطة جسم شفاف ترتسم فيه العورة
او التزام الجواز هنا للضرورة الى التمييز المرجح على الحرمة بالصحيح وغير ذلك ملاحظة التعليل الظاهر في كون ذلك علامة للمؤمن فح يتجه كون الصلوة
كذلك كما عن التصريح به فانه بعد ان ذكر مضمون الخبر المزبور قال فعلى هذا يصلى على من هذه صفته وان قلنا انه يصلى على كل واحد منهم منفردا بنية
شرط اسلامه كان احتياطا وان قلنا انه يصلى عليهم صلوة واحدة وينوي بالصلوة الصلوة على المؤمنين منهم كان قويا هذا ولكن في ك بعد نسبة الحكم
المزبور الى الشيخ قال ذا وجب الفرعني الدفن لانها الكل امر مشكل قال واما الصلوة عليهم فالاظهر من اقوال اصحابنا ان يصلى عليهم بنية الصلوة على المسلمين
دون الكفار ولعله بناء على ما له من عدم العمل بخبر الواحد ان كان معتبر السند الا ان المنجبر مع الاعراض عنه من الجميع للمقدمة التي بها يرتفع الاشكال
فينتفي موضوع القرعة ودعوى تعارض مقدمة الحرام بمقدمة الواجب باعتبار حرمة دفن الكافر يدفعها ما عرفت من عدم دليل على حرمته ومن هنا كان
في مع بعد ذكر الخبر المزبور دليلا لما في نع ولو قيل بدفن الكل احتياطا كان حسنا اما مع التمادي بهم فيدفنون جميعا كل ذلك مضافا الى الاعضاء عما
ذكره من الفرق بين الدفن والصلوة مع ان القرعة كما يكشف بها موضوع الاول يكشف بها موضوع الثاني والصلوة على كل واحد بنية انها على المسلم
ياتي مثلها في الدفن واحتمال ارادة التعليق في نية الصلوة على الاسلام مناف للجزم في النية نعم لو جمع الجميع وصلى على المسلمين منهم بنية واحدة وكان
على وجه لا فساد فيه من حيث البعد مثلا اتجه الصحيح وبذلك كله ظهر لك ما في المحكي عن ابن سعيد من العمل بالنص في الدفن بخلاف الصلوة فاختار ما سمعته
من س وكيف كان فالاقوى العمل بالخبر المزبور بعد جمعه لشرائط الحجية ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم وحكم الطفل ذكرا وانثى تابع لابويه
في الاسلام والكفر وما يتبعهما من الاحكام كالطهارة والنجاسة وغيرهما بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى امكان القطع به من السنة
ففي الصحيح عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار وفي الخبر اولاد المشركين مع ابائهم في الجنة وفي المرسل اطفال المؤمنين يلحقون
بابائهم واولاد المشركين يلحقون بابائهم مضافا الى قول الله تعالى والحقنا بهم ازواجهم وذرياتهم والى خصوص ما ورد في المواضع المتفرقة كجواز اعطاء
اطفال المؤمنين من الزكوات والكفارات وجواز العقد عليهم مط مع اشتراط الاسلام في جميع ذلك والى تغسيلهم والصلوة عليهم وغيرهما مما لا يحتاج
الى بيان وح فالطفل المسبي حكمه حكم ابويه المسبيين معه فان اسلما او اسلم احدهما تبعه الولد بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم كما انهم قيل

النار واولاد المسلمين مع ابائهم في ع

النبي قال حفص بن غياث سألت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل الحرب اذا اسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك فقال اسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار وهم احرار وولده ومتاعه ورقيقه له فاما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين الا ان يكونوا اسلموا قبل ذلك فاما الدور والارضون فهي فيء فلا يكون له لان الارض هي ارض جزية لم يجر فيها حكم الاسلام وليس بمنزلة ما ذكرناه لان ذلك يمكن احتيازه واخراجه الى دار الاسلام مضافا الى قاعدة ان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه والى لحوق الولد باشرف ابويه في الحرية ففي الاسلام اولى وح فهو مسلم وان سبي مع الكافر منهما مع فرض اسلام الاخر من ابويه لو في دار الحرب واما ان سبي الطفل منفردا عن ابويه الكافرين فقيل والقائل الاسكافي والشيخ والقاضي فيما حكي عنهم واختاره الشهيد يتبع السابي في الاسلام كما هو المحكي عن الفاضل اجمع لان الدين في الاطفال يثبت تبعا وقد انقطعت تبعيته لابويه بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا لسابيه المسلم فكان تبعا له في الدين ولقوله ع كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه اي ما داما معه فاذا انقطع عنهما وذلك المعية بقي المقتضي لكفره فيرجع الى الفطرة معتضدا ذلك بنفي الحرج ونحوه ولكنهما معا كما ترى ولذا كان ظ المص وغيره التوقف بل صرح غير واحد بعدم التبعية في الاسلام للاصل واطلاق ما سمعته من التبعية التي لا دليل على انقطاعها بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام على ان القائل بالتبعية للسابي لا يعتبر فيها كونه في دار الاسلام بل لو سباه وبقي معه في دار الكفر لتجارة ونحوها تبعه فيه ايضا كما انه لو انفرد ولد الذميين عنهما تبعا للمسلم في دار الاسلام لا يرتفع عنه الكفر اجماعا مع تحقق المفارقة ودعوى ان العلة مركبة من المفارقة وملك المسلم ودار الاسلام لا دليل عليها والخبر المزبور ظ في ارادة ان المولود لو خلي ونفسه لاختار الاسلام عند بلوغه لكن ابواه يهودانه وينصرانه بتلقينهما ذلك اياه على وجه يختاره عند البلوغ لمكان تعليمهما والا لو كان المراد ان المولود ولادته على الاسلام بمعنى انه محكوم باسلامه لولا تبعيته لابويه لانحصر الارتداد في الفطري ولم يكن مرتد عن ملة اللهم الا ان يكون الفرق بينهما بالتبعية المزبورة وعدمها وعلى كل حال فلا ظهور فيه بل ربما كان ظاهرا في العكس باعتبار انه على التبعية بمجرد الولادة التي مقتضى الاصل بقاؤها حتى لو انفرد عنهما ودعوى اشتراطها بكونه معهما لا دليل عليها بل مقتضى الاطلاق خلافها كما ان مقتضى استصحاب التبعية المزبورة انقطاع اصل الطهارة به ونفي الحرج في الدين يمكن منع تحقق موضوعه كما في سبي النساء واستيجار الكافرين ونحو ذلك مما يمكن الانتفاع به وهو على نجاسته ومن ذلك يظهر لك ما في القول بتبعيته للسابي في الطهارة خاصة دون باقي احكام الاسلام كما في ايضاح الفاضل وعن بعض شرح القواعد وفي الشرح والكركي في حاشيته على الكتاب وهو المحكي عن ابن ادريس لاصالة الطهارة السالم عن معارضة يقين النجاسة والحرج للامتنان الرخصة على موضع اليقين اذ لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرناه ما في الاولين واما الاخير فان ثبت اجماع عليه فذاك والا كان محلا للمنع ودعوى منع شمول اطلاق دليل التبعية للفرض والاستصحاب انما يكون حجة حيث يسلم عن المعارض وفي محل البحث ليس بسالم لمعارضته باستصحاب طهارة الملاقي يدفعها مضافا الى ما سمعت ان التحقيق عندنا تحكيم استصحاب النجاسة على استصحاب طهارة الملاقي كما ذكرناه في محله ومع التسليم فهو لا يقتضي الطهارة ضرورة كون المتجه العمل بهما معا بتحكيم نجاسة المسبي وطهارة ملاقيه كما التزمه القائل في مواضع كثيرة وهو غير المدعى من طهارة المسبي ومن الغريب ما ذكره هذا القائل بعد اعترافه بان المتجه ما ذكرناه بناء على تعارض الاستصحابين لكن قال حيث ان المهم هنا هو طهارة الملاقي او نجاسته مع عدم وجود الاجماع المركب المقطوع به على تعارض الاستصحابين تعين القول بطهارته في هذا الفرع اذ هو كما ترى لا حاصل له فالعمدة ح الاجماع ان تم كما عرفت هذا كله مع سبيه منفردا عنهما اما اذا سبي مع احدهما فلا خلاف في بقائه على الكفر بل في الرياض هو بحكم الكافر قولا واحدا منا لكن في لك بعد ان نسب البقاء على الكفر الى صريح الشيخ قال مع احتمال العدم على مذهبه لما تقدم من ان الحكم بكفره في الخبر اي خبر الفطرة معلق على الابوين فلا يثبت مع احدهما الا ان دلالة المفهوم ضعيفة قلت مع احتمال اولهو وكون المراد كل منهما لا مجموعهما والله العالم ولو مات الابوان بعد سبيهما معا فمقتضى دليل الشيخ تبعيته الان للسابي ولكنه واضح منا على عدم الحكم باسلامه محتجا بانه مولود من كافرين فاذا ماتا او مات احدهما لم يحكم باسلامه كما لو كانا في دار الحرب بانه كافر اصلي فلا يحكم باسلامه بموت ابويه كالبالغ ولا يخفى عليك جريان هذا بعينه فيما لو انفرد عنهما ولا فرق في شمول الخبر المزبور لهما كما انه لا يخفى عليك ما يتفرع على القولين في التغسيل والتكفين والصلوة عليه ان بلغ الست ضرورة جريان حكم المسلم عليه على القول بالتبعية بخلافه على القول الاخر الحكم بطهارته حتى يصف الاسلام بعد بلوغه وان قلنا بها قبل البلوغ مع احتمال استصحابها ما لم يعلم عدم الاسلام منه لكن في لك الجزم بعدم الحكم بطهارته بعد البلوغ الا ان يظهر الاسلام كغيره من اولاد الكفار قال ينبغي لمن ابتلي بذلك ان يعلمه ما يتحقق معه الاسلام قبل البلوغ ويستنطقه به عند البلوغ ليحصل الحكم بالطهارة ثم قال ولو اتى سنه بلوغه بني على اصالة العدم فيستصحب الطهارة على القول الثاني الا ان يعلم وينبغي مراعاته عند ظهور الامارات المفيدة للظن بالاحتلام لغالبيته وتكرار الاقرار بالشهادتين في مختلف الاوقات قلت لعل المتجه بناء على ما ذكرناه من الاحتمال عدم تكلف ذلك وان كان لا يحكم باسلامه حتى يسمع منه الاعتراف لانه مستصحب الطهارة حتى يتحقق منه عدم الاسلام واحتمال الاكتفاء باصالة عدم وصفه الاسلام محل بحث او منع والله العالم ولا يجوز بيعه لغير المسلم بناء على القول الاول بخلافه على الاخر وربما احتمل العدم ايضا لتشبثه بالاسلام وانضافه منه ببعض الاحكام بخلاف الكافر المحض ومنه يعلم ... ان القول بتبعيته في الطهارة خاصة ليس هو احوط القولين بل الحكم باسلامه احوط في الامر الاول والاخير قلت لا يخفى عليك ضعف الاحتمال المزبور ولو مات قريبه المسلم وله وارث مسلم فعلى الاول يشاركه ان كان في درجته ويختص ان كان اقرب وعلى الثاني الارث للاخر خاصة ولو فرض انه بلغ قبل القسمة مع اهل الوارث واسلم شاركه او اختص على الثاني ولو لم يكن لقريبه الميت ذو ارث سواه اشتري من التركة وورث على الاول وكان الميراث للامام على الثاني الى غير ذلك من الاحكام التي لا يخفى عليك جريانها بادنى التفات والله العالم

تفريع اذا اسر الزوج البالغ لم ينفسخ النكاح للاصل وغيره بلا خلاف اجده فيه بيننا بل عن ظ المنتهى الاجماع عليه بل في لك هو موضع وفاق عندنا نعم عن ابي حنيفة الانفساخ بناء على ملك البالغ بالاسر الذي قد عرفت بطلانه عندنا وان الامام مخير فيه بين المن والفداء والاسترقاق اذا كان قد اسر بعد تقضي الحرب وح فلو استرق باختيار من الامام انفسخ النكاح لتجدد الملك الموجب للانفساخ

نكاحه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل لعله اجماع فيكون هو الحجة والا فلا تنافي بين تجدد الملك وبقاء النكاح كما لا ينافيه بعد الملك وكذا لو كان الزوج الاسير طفلا او امراة انفسخ النكاح لتحقق الرق بمجرد السبي فيهما كما قد عرفت قضاء لانفساخ النكاح بل عن المنتهى ويحكى كره الاجماع عليه في الثانية بل في الاول منهما دعواه صريحا فيها لو سبيت وحدها بل قال ولا نعلم فيه خلافا وظاهره بين المسلمين وهو الحجة بعد قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم بناء على كون المراد منها الا ما ملكت ايمانكم بالسبي من ذوات الازواج كما عن ابن عباس بل عن ابي سعيد الخدري انا اصبنا سبايا يوم اوطاس ولهن ازواج في قومهن فذكروا ذلك لرسول الله ص فنزلت ومن النبي ص انه قال في سبي اوطاس لا توطئ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تحيض وهو ظ في انفساخ النكاح مؤيدا لذلك كله بان ملك الرقبة اقوى من ملك النكاح فاذا طرء عليه ازاله وغيره ولا فرق عندنا في انفساخ نكاح المراة لو سبيت وحدها بين ان يسبى زوجها بعدها بيوم او بازيد او بانقص لما سمعته من اطلاق الدليل خلافا لابي حنيفة فلا ينفسخ ان سبي زوجها بعدها بيوم وهو واضح الضعف وكذا ينفسخ النكاح عندنا كما في ... ويحكى كره لو اسر الزوجان معا لحدوث الملك للزوجة بمجرد السبي وهو مقتض لانفساخ النكاح كما عرفت وان لم يحصل الملك للزوج اذا فرض كونه كبيرا ولم يكن قد اختار الامام استرقاقه خلافا لابي حنيفة وابن حنبل فلا ينفسخ لان الرق لا يمنع ابتداء فلا يقطع استدامته كالعتق وهو مصادرة بعد ما عرفت من الادلة وغيرها ولا فرق في ذلك بين ان يسبيهما رجل او رجلان للاطلاق لكن في المنتهى والوجه انه اذا سباهما رجل واحد وملكهما معا ان النكاح باق ولم يفسخه وكذا لو بيعا من واحد وفيه انه مناف لما هو كالمجمع عليه من اعترافه واعتراف غيره من انفساخ النكاح بتجدد الملك كما عرفته سابقا في افراد المسئلة وكون المالك واحدا لا يقتضي عدمه هو واضح نعم لو كان الزوجان مملوكين لم ينفسخ لانه لم يحدث رقا يقتضي انفساخ النكاح وانما هو تبديل مالك بمالك اخر كالبيع ونحوه لكن لو قيل بتخير الغانم في الفسخ وعدمه كان حسنا كما يتخير لو ملكهما بالبيع ونحوه بل جزم به غير واحد ممن تاخر عن المص لعموم ولاية السيد على مملوكه الذي هو كل على مولاه وهو لا يقدر على شيء خلافا للمحكي عن ط فتركه ... كما سمعته من التعليل في المتن ويمكن ان يريد عدم الانفساخ قهرا كما عرفته في اقسام المسئلة اللهم الا ان يكون مصرحا بعدم التخيير ولم يحضرنا عبارته فيها والله العالم هذا وفي لك بعد ان ذكر احتمال المص قال والحق به في كره ما لو سباهما واحد وملكهما فلا ينفسخ النكاح الا بفسخه وكانه اراد به ما لو سباهما في حال الغيبة فيمن يدخل في اذن الامام ع ويملكهما دفعة ويتخير في نكاحهما والا كانت هي اولى لان مجرد السبي لا مدخل له في الحكم بالنسبة الى الغانمين قلت الموجود في كره ما سمعته سابقا من هي في غير المملوكين وفيه ما عرفت ولو سبيت امراة مثلا فصولح اهلها على اطلاق اسير في يد اهل الشرك فاطلق لم يجب اعادة المراة كما في عد ود وغيرها بل لا اجد فيه خلافا لفساد الصلح بجعل احد العوضين لكن لا يستحق اسره ولكن لو اعتقت اي اطلقت بعوض جاز بان صولح اهلها بمال جاز لعموم ادلة الصلح ما لم تكن قد استولدها مسلم فلا يجوز لحرمة نقلها بالصلح ولعل التعبير في المتن عن الاطلاق بالعتق باعتبار ان ردها الى الكفار اطلاق لها من الملك فكان كالعتق ثم ان ظ المص عدم جواز الصلح على ردها متى استولدها مسلم مط وان لم يكن المالك لها بل في حاشية الكركي على الارشاد متى استولدها مسلم بحال من الاحوال لم ترد ووجهه حيث تكون ام ولد له ما دل على عدم جواز نقل امهات الاولاد ما عرفتها فلا يخ من اشكال او منع ما لم يكن اجماع او نحوه خصوصا بعد ما ستعرف من استرقاق الحربية الحاملة من مسلم لعموم الادلة التي لا يكفي في تخصيصها مجرد احترامها من حيث كونها ام ولد مسلم والله العالم

وتلحق بهذا الطرف مسئلتان الاولى اذا اسلم الحربي في دار الحرب حقن دمه وعصم ماله مما ينقل كالذهب والفضة والامتعة دون ما لا ينقل كالارضين والعقار فانها فيء للمسلمين ولحق به ولده الاصاغر ولو كان فيهم حمل بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما اعترف به غير واحد بل ولا اشكال بعد الاصل والعمومات وخصوص خبر حفص بن غياث المنجبر بما عرفت قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل من اهل الحرب اذا اسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك فقال اسلامه اسلام لولده الصغار وهم احرار وولده ومتاعه ورقيقه له فاما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين الا ان يكونوا اسلموا قبل ذلك فاما الدور والارضون فهي فيء ولا يكون له لان الارض هي ارض جزية لم يجر فيها حكم الاسلام وليس بمنزلة ما ذكرناه لان ذلك يمكن احتيازه واخراجه الى دار الاسلام بل منه يستفاد تبعية الولد للوالد في الاسلام والكفر كما ان منه يستفاد حكم الحمل ضرورة عدم اعتبار الانفصال في التبعية للوالد بل لعله اولى وح فلو سبيت ام الحمل كانت فيء دون ولدها منه لما عرفته من تبعيته لوالده دونها فانها باقية على الكفر ومندرجة في عموم الادلة واطلاقها وكذا لو كانت الحربية حاملا من مسلم بوطي صحيح او وطي الشبهة ونحوهما ولو اعتق مسلم عبدا ذميا بالنذر بناء على اعتبار النذر في جواز عتق العبد الكافر كما عن الشيخ في بر في مقابل القول بالجواز مط وعدمه كما اشبعنا الكلام فيه في كتاب العتق وعلى كل حال فلو لحق بدار الحرب فاسره المسلمون جاز استرقاقه لعموم الادلة وقيل والقائل الشيخ في محكي ط لا يجوز استرقاقه لتعلق ولاء المسلم به ثم قال ولو قلنا يصح ويبطل ولاء المسلم كان قويا لكن لم يفرضه كما فرضه المص من كونه معتقا بالنذر ولعله اولى لعدم الولاء للمعتق بغير التبرع ومن هنا قال في لك يمكن حمله على ولاء ضمان الجريرة بان يتعاقد المولى والمعتق بعد العتق على ضمانها فيثبت لانها وان كان هو كما ترى كتعليل عدم الجواز بالولاء الذي هو غير صالح لتخصيص العموم ضرورة عدم منافاته له على معنى انه ان مات سائبة يثبت الولاء والا فلا او يقال ببطلان الولاء في الفرض المزبور كما سمعته في احتمال ط هذا كله لو اعتقه المسلم واما لو كان المعتق ذميا استرق اجماعا كما في محكي كره وهو الحجة بعد العموم خلافا للشافعي في احد وجهيه فلا يجوز لتعلق ولاء الذمي به ورد بان سيده اذا التحق بدار الحرب جاز استرقاقه فعتقه اولى وفيه نظر والعمدة الاول

المسئلة الثانية اذا اسلم عبد الحربي في دار الحرب قبل مولاه ملك نفسه بشرط ان يخرج قبل مولاه ولو خرج بعده كان على رقه ومنهم من لم يشترط خروجه والاول اصح واشهر بل المش اذ هو فتوى الشيخ في بر والاسكافي وابن ادريس والفاضل والشهيد والكركي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل لم يجد بعضهم فيه خلافا صريحا نعم في محكي ط بعد ان افتى بما عليه المش وان قلنا انه يصير حرا على كل حال كان قويا ولعله لعموم نفي السبيل ولان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كان قول المص في فع وفي اشتراط خروجه تردد من ذلك ومن ظ خبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع ان النبي ص حين حاصر اهل الطائف قال ايما عبد خرج الينا قبل مولاه فهو حر وايما عبد خرج الينا بعد مولاه فهو عبد المنجبر

المنجبر بما عرفت والمعتضد بالمروي من طرق العامة قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في العبد وسيده بقضيتين قضى ان العبد اذا خرج من دار الحرب قبل سيده انه حر فان خرج سيده بعده لم يرد عليه وقضى ان السيد اذا خرج قبل العبد ثم خرج العبد رد على سيده وفي آخر كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعتق العبيد اذا جاؤوا قبل مواليهم وبالاصل وقاعدة الاقتصار على المتيقن وليس هو الا بعد الخروج وغير ذلك مما لا يخفى معه قوة القول بالاشتراط الذي لا ينافيه نفي السبيل بعد الاجبار على البيع او الاغتنام من سيده بالقهر والغلبة وغير ذلك مما مر سابقا في بحث ما لو اسلم العبد في يد الكافر وعلى كل حال فقد ظهر لك من ذلك كله المفروغية من حريته مع فرض خروجه قبل سيده نصا وفتوى بل عن المنتهى الاجماع عليه ضرورة ان له ان يملك سيده لو كان صبيا او امرأة ويغنم اموالهم هذا وفي المسالك بعد ان وافق المتن قال الحر ولان اسلام العبد ثابتا ملك الكافر له غايته انه يجبر على بيعه وانما يملك نفسه بالقهر لسيده ولا يتحقق الا بالخروج الينا قبله ولو اسلم بعده لم يملك نفسه وان خرج الينا قبله مع احتماله لاطلاق الخبر قلت لا يخفى عليك كون المراد من الخروج الينا في الخبر انه اسلم خارجا الينا ولذا قال المص ولو اسلم في دار الحرب بقي على الحكم بحاله لاصالة بقاء الملك والسلطنة فالمتجه الاقتصار على المتيقن وليس هو الا من اسلم وخرج الى المسلمين قبل مولاه اما غيره فيبقى على مقتضى الاصل المزبور نعم صرح بعضهم بعدم الفرق في الحكم المزبور بين الامة والعبد مع ان ظاهر العبارة وغيرها الاقتصار على العبد بالجملة فالمدار في الخروج عن الاصل المزبور على الدليل المعتبر والله العالم **الطرف الخامس في احكام الغنيمة** وتمام الكلام يحصل بالنظر في الاقسام واحكام الارض المفتوحة وكيفية القسمة **اما الاول** فالغنيمة هي الفائدة المكتسبة سواء كسبت برأس مال كارباح التجارات او بغيره مما يستفاد من دار الحرب وما يحصل من حيازة المباحات ونحو ذلك مما تقدم في كتاب الخمس الذي يشهد له مضافا الى اللغة النصوص المفسرة لها في الآية بالفائدة ولذا وجب الخمس عندنا في غير غنائم دار الحرب خلافا للعامة فخصوها بدعوى انسياق ذلك من قوله تعالى غنمتم او نقلها اليه المردود على مدعيها خصوصا بعد النص والفتوى على انها مطلق الاستفادة بالتكسب او بالاغتنام نعم النظر يتعلق هنا بالقسم الاخير الذي هو ما اخذته الفئة المجاهدة بالقهر والغلبة والحرب بايجاف الخيل والركاب وهي اقسام ثلاثة ما ينقل كالذهب والفضة والامتعة وما لا ينقل كالارض والعقار وما هو سبي كالنساء والاطفال والاول ينقسم الى ما يصح تملكه للمسلم وذلك يدخل في الغنيمة وهذا القسم يختص به الغانمون بعد الخمس والجعائل التي يجعلها الامام او نائبه للمصالح كالدليل على عورة او طريق او غير ذلك مما قرره الامام او نائبه من اجرة حافظ او راع او نحو ذلك فيبدأ باخذ ذلك منها ثم يقسم الباقي بين الغانمين كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل عن الغنية وغيرها الاجماع عليه بل لعله محصل مضافا الى ما تقدم في الخمس من النصوص وح فلا يجوز لهم التصرف في شيء منه لا بعد القسمة والاختصاص كما عن الشيخ في المبسوط والحلبي والقاضي والحلي مضافا الى ما رواه الزهري عن العامة كثير من الاموال المشتركة او الاذن من ذي الحق وفي النبوي من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس ثوبا من فيء المسلمين حتى اذا اخلقه رده فيه ونحو امير المؤمنين عليه السلام اياهم حلال اليمن معلوم وقيل والقائل الشيخ في ط والاسكافي والفاضل وثاني الشهيدين وغيرهم على ما حكي عن بعضهم يجوز لهم تناول ما لا بد منه كعلوفة الدابة واكل الطعام من غير ضمان ولو كان غنيا والمتناول حيوانا بالذكاة للاصل وظاهر ما سمعته من الادلة وان حمله غير واحد على الحيوان ولكن لا يخفى ضعفه بل لعله المش بل ربما ظهر من عبارة الاسكافي عدم الخلاف فيه بل في المنتهى قد اجمع اهل العلم على جواز التصرف في الطعام والعلف للدواب لا من شذ ونحوه في ذكرى للخبر المعتضد بما تقدم عن الصادق عليه السلام المتقدم سابقا المشتمل على وصية النبي صلى الله عليه وآله لا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعا لانكم لا تدرون لعلكم تحتاجون اليه ولا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه الا ما لا بد لكم من اكله وغيره من النصوص المعتضدة بقاعدة العسر والحرج خصوصا العلف ونحوه مما لا يمكن نقله الى دار الحرب لاشراءه ولو لعدم الثمن وبالمروي في طرق العامة عن ابن عمر كنا نصيب العسل والفواكه في مغازينا فنأكله ولا نرفعه وعن عبد الله بن ابي اوفى اصبنا طعاما يوم خيبر وكان الرجل يأخذ منه مقدار ما يكفيه ثم ينصرف بل قيل وبقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وان كان فيه ما لا يخفى نعم ينبغي الاقتصار فيما خالف قاعدة الشركة على المتيقن فلا يجوز مع عدم الحاجة كما صرح به الفاضل وغيره مضافا الى قوله في خبر مسعدة لا تعقروا الى آخره خلافا لبعض العامة بل ينبغي الاقتصار على ما جرت العادة بتناوله الا ما اتفق احتياج لبعض الافراد ضمن كل ذلك لقاعدة الاقتصار فيما خالف الاصل على ما اقتضاه الدليل الشرعي ولذا قال في ذلك يجب الاقتصار على الاكل في دار الحرب والمفازة التي في الطريق اما عمران دار الاسلام التي يمكن الشراء منها فيجب الامتناع منها لكن قال منها ايضا وتناول الادوية ونحوها في حكم الطعام دون غسل الثوب بالصابون وان احتيج اليه وقد عرفت الاشكال في الادوية ونحوها مما لم يكن معتادا تناوله ويؤيده ما في المنتهى قال الدهن المأكول يجوز استعماله في الطعام عند الحاجة لانه طعام فاشبه الحنطة والشعير ولو كان غير مأكول فاحتاج الى ان يدهن به او يدهن به دابته لم يكن له ذلك الا بالقيمة قاله الشافعي لانه مما لا تعم الحاجة اليه لا هو طعام ولا علف وقال بعض الجمهور يجوز استعماله لان الحاجة الى ذلك كالحاجة الى الطعام ولكن فيه ايضا يجوز ان يأكل ما يتداوى به او يشربه كالجلاب والسكنجبين وغيرهما عند الحاجة لانه من الطعام محتاج اليه فاشبه الفواكه وان كان هو كما ترى والتحقيق ما عرفت فلا يجوز استعمال جلد الحيوان الذي ينحر للاكل بجعله سقاء او نعلا فلو فعل وجب عليه رده الى المغنم وعليه اجرة المثل وارش ما نقص باستعماله وليس له ما زاد بفعله لانه متعد هذا وفي التحرير لا يجوز الانتفاع بجلودهم ولا اتخاذ النعال منها ولا الجرب ولا الخيوط ولا الحبال وبه قال الشافعي ورخص مالك في الحبل يتخذ من الشعر والنعل والخف يتخذ من جلود البقر لنا انه مال مغنوم فلا يختص به بعض الغانمين كغير الطعام ولانه روي ان قيس بن خازم قال ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وآله بكبة من شعر المغنم فقال يا رسول الله انا نعمل الشعر فهبها لي قال نصيبي منها لك ولانه لو كان سائغا لما خص النبي العطية بنصيبه لانه مال مغنوم لا تدعو الحاجة العامة الى اخذه فلم يجز كالثياب وغيرها قلت قد ينافش في اصل الموضوع بعد الاغضاء عن كثير مما فيه بان الجلود التي توجد عندهم محكوم بكونها ميتة فلا تدخل في الغنيمة والله العالم وينقسم ايضا الى ما لا يصح تملكه كالخمر والخنزير ونحوهما من كتب الضلال حتى التوراة والانجيل المحرفين وهذا لا يدخل في الغنيمة قطعا بل ينبغي اتلافه كالخنزير او يجوز اتلافه ويدخل صرفه غنيمة او ابقائه للتخليل كالخمر لانه ليس مالا بالفعل وكتب الضلال ان امكن الانتفاع بجلودها بل وبورقها بعد الغسل كانت غنيمة والا فلا وجوارح الصيد كالفهود والبزاة والكلاب غنيمة وفي المنتهى ولو لم يرغب فيها احد من الغانمين جاز ارسالها واعطاؤها غير الغانمين ولو رغب فيها بعض الغانمين دفع اليه ولا تحتسب عليه من

نصيبه لانه لا قيمة لها وان رغب فيها الجميع قسمت لو تعددت القسمة او تنازعوا في الجيد منها اقرع بينهم ولا يخفى عليك ما فيه من الاشكال ضرورة كونها اموالا مقومة فحالها كحال باقي الغنيمة والله العالم هذا وربما يستفاد من الخبر المزبور ان النجاسة لا تثبت بالقرائن الحالية ما لم يحصل العلم بها والا لم يأمرهم بالتخليل لاحتمال النجاسة في ايديهم بغير الخمرية والله العالم **فروع الاول** اذا باع احد الغانمين شيئا مما اغتنمه او وهبه لم يصح بيعه ولا هبته فيما زاد على حصته ولا يملك الغانم حصته بمجرد الاغتنام والاستيلاء جعلوها في دار الحرب او الاسلام كما صرح به غير واحد منا بل هو ظاهر الجميع كما ان ظاهر الادلة التي منها ما دل على الخمس للامام عليه السلام الظاهر في ملك غيره الباقي خصوصا بعد مقابلته بملك الامام الجميع ان لم تكن الغنيمة باذنه ولانه كحيازة المباح والا بقي مالا لا مالك له زوال ملك الكافر عنه وقلنا يملكه مع الجمع في دار الاسلام كما عن ابي حنيفة او باختيار التملك كما عن ابي اسحق الشيرازي او بالقسمة بمعنى كونها موجبة له او كاشفة عن حصوله بالاستيلاء وان كان ما عدا الاول منها واضح الضعف ولا ينافيه خروجه عن الملك بالاعراض عنه قبل القسمة بناء على ذلك والله في غير المقام من الاموال المملوكة ولا جواز تخصيص الامام كل شخص او طائفة بنوع من الاموال اجماعا كما عن المختلف كونه اولى بالمؤمنين من انفسهم على ان له الولاية هنا على هذا الوجه فيقسم بينهم ح قسمة اجبار لا اختيار ولا عدم وجوب حق على احد منهم قبل القسمة لعدم تمامية الملك التي هي شرط في وجوب الزكاة مما تقدم الكلام فيه في محله ولا دخول المدد والمولود بعد الحيازة معهم ضرورة كونه كذلك لو قلنا انه يتساوى فيه المجدد والسابق مع فرض الجميع موقوفا عليهم وعلى كل حال فلا يصح البيع ولا الهبة على القول بعدم الملك فظ لاعتباره فيهما واما على الملك فللجهل بمقداره بل وبعينه لجواز تخصيص الامام كلا منهم بعين ولكن يمكن ان يقال بصحة في قدر حصته بل في هبته الى القبول بل لا يخ من قوة وان نوقش بالجهل بمقدارها وعدم العلم بالعين اذ يمكن تخصيص غيره بها الا انه قد يدفع بعدم اعتبار العلم بالقدر بعد ان كان البيع واقعا على العين المعينة التي يكفي العلم بها وجواز التخصيص لا ينافي صحة البيع حال البيع ايضا كون المشتري كالبائع في الاستحقاق وان جاز للامام التخصيص وبذلك يظهر لك حال ما في المنتهى وحاشية الكركي ولك وغيرها وكيف كان فيكون لمن اخذ بالبيع على ما استولى ما عليه من المبيع او الموهوب في قول صرح به الفاضل وثاني الشهيدين وغيرهم انه لا يجب على المشتري رده على البائع او الواهب لا لما تقدم عليه ضرورة تساويهما في الاستحقاق من حيث الاغتنام فيزداد ذو اليد بها كالبائع قبل بيعه وح انه مناف لاستصحاب احقية الاول بعد فساد المعاملة التي كان الدفع من البائع بعنوان الصحة المفروض عدمها هذا وفي ك وقول المص ويكون الى آخره معطوف على قوله لم يصح لا على الاحتمال والمعنى ان البيع ونحوه وان لم يصح لكن يكون المدفوع اليه احق بما وصل اليه من الدافع وفيه ان رجوعه اليهما كما اشرنا اليه في شرح العبارة اولى ضرورة ثبوت الاولوية المزبورة له على التقديرين بناء على ما سمعته من كلامهم وان كان فيه ما عرفت بل لعل الاحقية على الثاني اولى والله العالم وعلى كل حال فلو خرج هذا القابض الى دار الحرب اعاده الى المغنم لا الى دافعه لانه قد عرفت ترجيح القابض عليه فهو حينئذ كالامانة عنده لجميع المسلمين نعم لو دفعه اليه بهذا الاعتبار بعد فرض كونه مأذونا وبما جاز الموادنة لا يستحق عليه الدفع اليه باعتبار اليد الاولى التي فرض زوالها باستيلاء الثاني ثم على القول بعدم جواز البيع لا فرق في الغنيمة بين ما جاز للغانم تناوله للحاجة وغيره اذ جواز التناول لها لا يجوز له البيع ونحوه مما يعتبر فيه الملك المفروض عدمه بل هو كتناول الضيف الطعام المباح للاكل اذ من المعلوم عدم جواز البيع له ومن هنا يتجه جواز مبايعة صاع بصاعين لعدم كونها مبايعة حقيقة بل هو مجرد مبادلة وانتقال من يد الى يد ولو اقرض غانم غيره من الغانمين طعاما او علفا من الغنيمة حيث يجوز له التناول لم يكن قرضا حقيقة لعدم ملكه اياه وانما هو مباح له فاذا جعله في يد الغير كان له حق ثابت عليه كالاول ولو فرض رده عليه كان المردود عليه احق به لثبوت يده عليه لا لانه وفاء قرض الى غير ذلك من الفروع التي اطنب فيها العامة مع اختلافهم فيها بينهم لا اهتمام واضحة الحكم على اصولنا هذا كله اذا كان القابض غانما واما لو كان القابض من غير الغانمين لم تقر يده عليه بلا خلاف ولا اشكال على تقدير فساد البيع والهبة مثلا ضرورة عدم حقه في الغنيمة بخلاف الغانم كما هو واضح **الثاني** لا خلاف اجده بيننا في ان الاشياء المباحة في الاصل كالصيود والاشجار ونحوها في دار الحرب لا يختص بها احد ويجوز تملكها لكل مسلم بل ولا اشكال ضرورة بقائها على الاباحة الاصلية وليست من الغنيمة في شيء بعد ان لم تكن مملوكة لاهل الحرب خلافا لبعض العامة فجعلها منها وهو واضح الفساد نعم لو كان عليه اثر ملك وهو في دار الحرب كان غنيمة بناء على الظاهر من كونه ملكا لاهل الحرب نحو ما كان مثله في بلاد الاسلام كالطير المقصوص والاشجار المقطوعة والاخشاب المنحوتة والاحجار المنحوتة بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال والله العالم **الثالث** لو وجد شيء في دار الحرب يحتمل ان يكون للمسلمين ولاهل الحرب كالخيمة والسلاح ونحوهما فحكمه حكم اللقطة كما صرح به الفاضل وثاني الشهيدين وغيرهما والصدوق بتعريفها بانها مال ضايع عليه فيعرف سنة ويتخير الملتقط بين التملك وغيره نحو باقي افراد اللقطة ولكن قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يعرف سنة لصدق اللقطة ثم يلحق بالغنيمة لانه لو كان لمالك مسلم لظهر وهو كما ترى يحكم بان فائدة التعريف سنة يقتضي اندراجها في موضوع اللقطة التي حكمها ما عرفت نصا وفتوى وعدم ظهور المالك المسلم لا يقتضي كونها للحربي ودعوى ظهور وجدانها في دار الحرب في ذلك تقتضي عدم وجوب التعريف سنة الذي هو حكم اللقطة بل تكون غنيمة كما هو واضح **الرابع** اذا كان في الغنيمة من ينعتق على بعض الغانمين قيل والقائل الشيخ والفاضل وغيرهما فيما حكي ينعتق نصيبه بل لعله لازم القول بالملك بالاستيلاء والاغتنام الذي قد عرفت انه قول اصحابنا بما صرح به انه دائما يمادل على الانعتاق ودعوى عدم شموله لمثل هذا الملك لضعفه وامكان زواله واضحة المنع بعد ترتب الانعتاق بملك العامل نصيبه من الربح الذي يمكن زواله ايضا نعم لا يجب عليه ان يشتري حصص الباقين كما عن غير واحد التصريح به لان الملك فيه قهري اذ كان السابي غيره اما اذا كان هو فالمتجه الانعتاق لكونه مختارا في سببه كما لو اشتراه الا ان القائل الملوك يمكن تنزيله على الاول وقيل ولكن لا نعرف القائل بعينه لا ينعتق الا ان يجعله الامام في حصته او في حصة جماعة هو احدهم ثم يرضى هو فيلزمه شراء حصص الباقين ان كان موسرا لعدم الملك قبل ذلك وعدم اعتباره على جهة يترتب عليه الانعتاق لعدم تماميته الا بروان كان فيه منع واضح بعد الاحاطة بما ذكرناه ولعل اعتبار الرضا ليترتب عليه وجوب شراء حصص الباقين باعتبار كون الملك ح فيه اختياريا اما

مع عدم رضاه فلا يجب لكون الملك بسبح قهرا لما عرفت من ان الامام يقسم الغنيمة بينهم قسمة اجبار لا تشهي واختيار فالمراد انه ح ان اتفق كون القسمة برضاهما وجب عليه شراء حصص الباقين والا لم يجب الا ان رضا معتبر في اصل القسمة هذا كله فيما ينقل من الغنيمة واما ما لا ينقل كالاراضي فهو للمسلمين قاطبة بلا خلاف ولا اشكال فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص وفيه الخمس باعتبار كونه من الغنيمة ولكن الامام مخير بين افراز خمسه لاربابه وبين ابقائه واخراج الخمس من ارتفاعها عدح فمقتضى ذلك ثبوت الخمس في الاراضي المفتوحة عنوة الا ان كلام الشيخ وغيره التصريح به لكن قد ذكرنا في كتاب الخمس ان السيرة المستمرة في هذا الزمان على عدم اخراج من تمكن من شيء منها ذلك بل النصوص التي تعرضت للخراج والاذن فيها للشيعة خالية ايضا عن ذلك بل في بعضها التصريح بكون الارض وخراجها للمسلمين فيمكن ان يكون حين القسمة جعل الخمس في غيرها او انه مندرج في نصوص التحليل او غير ذلك عن بعض حواشي عد تقييد خروج الخمس منها بحال الظهور والامام اما حال الغيبة فني الاخبار انه لا خمس فيها ولعله يريد ما ذكرناه من النصوص لكن مع ذلك كله لا ريب في ان الاحتياط خروجه من ارتفاعها وتمام الكلام قد تقدم في كتاب الخمس واما السبي كالنساء والذراري فلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى في انه من جملة الغنائم ولكن يختص بها الغانمون وفيهم الخمس لسبحه كغيرهم من غنائم دار الحرب المنقولة والله العالم

القسم الثاني في احكام الارضين كل ارض فتحت عنوة بفتح العين وسكون النون الخضوع ومنه قوله تعالى وعنت الوجوه والمراد هنا القهر والغلبة بالسيف وكانت محياة حال الفتح فهي للمسلمين قاطبة الحاضرين والغائبين والمتجددين بولادة وغيرها والغانمون في الجملة لا اختصاص لاحد منهم بشيء منها بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا وان توهم من عبارة في في تفسير الفيء والانفال لعله اذ نسب الحكم الى المشهور في الكفاية لكنه في غير محله كما لا يخفى على من لاحظها بل في المنتهى وهي وقاطعة اللجاج للكركي وموضعين من ف بل وكره على ما حكي عن بعضها الاجماع عليه بل هو محصل نعم عن بعض العامة اختصاص الغانمين بها كغيرها من الغنائم مضافا الى صحيح الحلبي سالت ابا عبد الله ع عن السواد ما منزلته قال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ومن لم يخلق بعد فقلت الشراء من الدهاقين قال لا يصلح الا ان تشتري منهم على ان تصير للمسلمين فان شاء ولي الامر ان ياخذه فله قلت فان اخذها منه قال يرد راس ماله وله ما اكل من غلتها بما عمل وصحيح ابي الربيع الشامي عنه ع ايضا لا تشتري من ارض السواد شيئا الا من كان له ذمة فانما هي فيء للمسلمين وصحيح صفوان قال حدثني ابو بردة بن رجا قال قلت لابي عبد الله ع كيف ترى في شراء ارض الخراج قال ومن يبيع ذلك هي ارض المسلمين قال قلت يبيعها الذي هي في يده قال ويصنع بخراج المسلمين ماذا قال لا باس اشتر حقه منها ويحول حق المسلمين عليه ولعله يكون اقوى عليها واملى بخراجهم وخبر محمد بن شريح سالت ابا عبد الله ع عن شراء الارض من ارض الخراج فكرهه قال انما ارض الخراج للمسلمين ومرسل حماد عن ابي الحسن الاول ع الارض التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح ما يصالحهم الامام على قدر طاقتهم من الخراج النصف والثلث او الثلثان على قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضرهم فاذا خرج منها نماؤها فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي فوجهه في الوجه الذي وجهه الله له على ثمانية اسهم للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ثمانية اسهم يقسمها بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير فان فضل من ذلك شيء رد الى الوالي وان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي ان يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا ويؤخذ بعد ما بقي من العشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمال الارض واكرتها فيدفع اليهم انصباؤهم على ما صالحهم عليه ويأخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة وليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير الى غير ذلك من النصوص والمراد بارض السواد كما في المنتهى الارض المغنومة من الفرس التي فتحت في زمن عمر بن الخطاب وهي سواد العراق وحده في العرض من منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصل بعذيب من ارض العرب ومن تخوم موصل طولا الى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة فاما الغربي الذي يليه البصرة فانما هو اسلامي مثل شط عثمان ابن ابي العاص وما والاها كانت سباخا ومواتا فاحياها عثمان بن ابي العاص وسميت هذه الارض سوادا لان الجيش لما خرجوا من البادية راوا هذه الارض والتفاف شجرها سموها السواد لذلك وهذه الارض لما فتحت بعث اليها عمر بن الخطاب ثلاثة انفس عمار بن ياسر على صلاتهم اميرا وابن مسعود قاضيا وواليا على بيت المال وعثمان بن حنيف على مساحة الارض وفرض لهم كل يوم شاة شطرها مع السواقط لعمار وشطرها للاخرين وقال ما ارى قرية يؤخذ منها كل يوم شاة الا سريع خرابها ومسح عثمان بن حنيف ارض الخراج فقيل اثنان وثلاثون الف الف جريب وقيل ستة وثلاثون الف الف جريب ثم ضرب على كل جريب نخل عشرة دراهم وعلى الكرم ثمانية دراهم وعلى جريب الشجر والرطبة ستة دراهم وعلى الحنطة اربعة دراهم وعلى الشعير درهمين ثم كتب بذلك الى عمر فامضاه وروي ان ارتفاعها كان في عهد عمر مائة وستين الف الف درهم ولما افضى الامر الى امير المؤمنين ع امضى ذلك لانه لم يمكنه المخالفة والحكم بما عنده فلما كان زمن الحجاج رجع الى ثمانية عشر الف الف درهم فلما ولي عمر بن عبد العزيز رجع الى ثلاثين الف الف درهم في اول سنة وفي الثانية الى ستين الف الف درهم وقال لو عشت سنة اخرى لرددتها الى ما كان في ايام عمر فمات تلك السنة وربما اشكل الاستدلال بالخبر المذكور بانه لم يفتح باذن الامام فهو من الانفال لا للمسلمين فيكون منافيا لما ذكر من الحكم باهلها للمسلمين قال الشيخ بعد ان ذكر حكم هذه الاراضي المفتوحة عنوة وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير امر الامام ع فغنمت تكون الغنيمة للامام خاصة تكون هذه الارضون وغيرها مما فتحت عنوة بعد الرسول ص الا ما فتح في ايام امير المؤمنين ع ان صح شيء من ذلك يكون للامام خاصة ويكون من جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره وربما يؤيد ذلك تحليلهم ع لشيعتهم خاصة التصرف في نحو ذلك لتطيب مواليدهم وربما دفع بمنع اعتبار اذن الامام في خصوص الاراضي ناسبا له الى الشيخ في ط مسندا له بالملازمة بعض الاصحاب ان الارض المفتوحة عنوة للمسلمين وعد منها ارض العراق والشام منها مع انها لم تكن باذن الامام كاطلاق بعض النصوص ولكنه وهم واضح وكانه لم يلاحظ اخر عبارة الشيخ التي حكيناها عنه بل يمكن دعوى القطع باعتبار اذن الامام في ذلك من غير فرق بين الارض وغيرها واطلاقهم مبني على ما صرحوا به في المقام وغيره نعم قد يقال

بصدور الاذن منهم ع في ذلك ففي قاطعة اللجاج قد سمعنا ان عمر استشار امير المؤمنين ع في ذلك ومما يدل عليه فعل عمار فانه من خلصاء امير المؤمنين ع ولولا امره لما ساغ له الدخول في امرها وفي الكفاية الظاهر ان الفتوح التي وقعت في زمن عمر كانت باذن امير المؤمنين ع لان عمر كان يشاور الصحابة خصوصا امير المؤمنين ع في تدبير الحروب وغيرها وكان لا يصدر الا عن رأي علي ع وكان النبي ص قد اخبر بالفتوح وغلبة المسلمين على الفرس والروم وقبول سلمان تولية المدائن وعمار امارة العساكر مع ما روي فيهما قرينة على ذلك وعن الصدوق انه روى مرسلا استشارة عمر عليا ع في هذه الاراضي فقال ع دعها عدة للمسلمين وعن بعض التواريخ ان عمر لما راى المغلوبية في عسكر الاسلام في غالب الاسفار والاوقات استدعى من امير المؤمنين ع ان يرسل الحسن ع الى محاربة يزدجرد فاجابه وارسله وحكي انه ورد ديشهريار وفي المراجعة ورد قم وارتحل منها الى كهنك ومنها الى اردستان ومنها الى قهپا ومنها الى اصفهان وصلى في المسجد الجامع العتيق واغتسل في الحمام الذي كان متصلا بالمسجد ثم نزل لنبان وصلى في مسجده الى ان ذلك كما ترى لا يعول عليه بعد عدم كونه بسند معتبر ويحتمل بعضه او جميعه غير صدور الاذن لكن قد يقال بان الحكم في النصوص المعتبرة السابقة بكون هذه الاراضي للمسلمين بعد معلومية اعتبار الاذن فيها شاهد على صدوره منهم ع ولعله اولى من الحمل على التقية خصوصا بعد عدم معروفيته بين العامة وانما يحكى عن مالك منهم ولم يكن مذهبه معروفا كي يتقى منه خصوصا بعد مخالفة الشافعي وابي حنيفة له وعلى كل حال فظاهر النصوص والفتاوى بل صريح بعضها انما ملك المسلمين رقبتها وتتبعه ارتفاعها وربما ظاهر من ثاني الشهيدين سيما في ضمن عدم كون المراد ملك الرقبة بل المراد صرف حاصلها في مصالح المسلمين بل في الكفاية ان المراد بكونها للمسلمين ان الامام ياخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالح المسلمين على حسب ما يراه لا ان من شاء من المسلمين له التسلط عليها او على بعضها بلا خلاف في ذلك بل يمكن جمع الامرين بان معنى كون هذه الارض للمسلمين كونها معدة لمصالحهم العامة مثل بناء القناطر ثم قال لانهم ليسوا مالكين في الحقيقة بل هي ارض جعلها الله تعالى كالوقف على مصالح المسلمين وغيره من المسلمين لا انها ملك المسلمين على الشركة ومن هنا جعل بعض الناس المسألة خلافية وذكر فيها قولين لكن يمكن ارادة الجميع معنى واحد هو عدم الملك على كيفية ملك الشركاء المتعددين وانما المراد ملك الجنس نحو ملك الزكاة وغيرها من الوجوه العامة وملك الارض الموقوفة على المسلمين الى يوم القيامة بناء على ان الموقوف ملك للموقوف عليه فلا يقدح تخلف بعض احكام ملك المشخصين نعم قد يستفاد من بعض النصوص بل الفتاوى عدم جواز بيع شيء منها حتى لولي المسلمين لمصلحتهم وان كان محتملا كما ذكرناه في غير المقام الا ان اللفظ المزبور يقتضي بكون ملكيتها على وجه تبقى عينها كالعين الموصى بها والموقوفة على هذا الوجه وهو غير بعيد ثم ان مقتضى السيرة بين الاعوام والعلماء عدم وجوب صرف ما يتفق حصوله من حاصلها في يد احد من الشيعة من جائر او غيره في زمان الغيبة في المصالح العامة بل له التصرف فيه بمصالحه الخاصة بل قد يتوهم حصول الاذن منهم في ذلك للشيعة من غير حاجة الى الرجوع الى نايب الغيبة وان كان الاحوط ان لم يكن الاقوى استيذانه والظاهر انه لا اذن مجانا مع حاجة المستمان كما ان الظاهر تناوله من الجائر بشراء او اتهاب او غيرهما وقد اشبعنا الكلام في ذلك وغيره في كتاب المكاسب من الكتاب وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في ان النظر فيها الى الامام حال بسط اليد لانه هو المولى لامور المسلمين قال الرضا ع في صحيح ابن ابي نصر وما اخذ بالسيف فذلك للامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل ارضها ونخلها والناس يقولون لا تصلح قبالة الارض والنخل اذا كان البياض اكثر من السواد وقد قبل رسول الله ص خيبر عليهم في حصصهم العشر ونصف العشر ونحوه مضمره واما حال الغيبة ونحوها فلا خلاف معتد به بل ولا اشكال في جريان حكمه بالنسبة الى براءة ذمة من عليه الخراج وحل المال بالمقاسمة والى جواز الاخذ بشراء ونحوه على ما كان منها في يد الجائر المتسلط للتقية واما غيره فالمرجع فيه الى نايب الغيبة كما صرح بذلك جماعة منهم الكركي وثاني الشهيدين وغيرهما وهو الذي تقتضيه قواعد الشرع لكن في فوائد الكتاب للاول منهما هذا مع ظهوره في حال الغيبة يختص بها من كانت في يده بسبب شرعي كالشراء والارث ونحوهما الا انها تملك تبعا لاثار التصرف ويجب عليه الخراج والمقاسمة ويتولاهما الجائر ولا يجوز جحدهما ولا منعهما ولا التصرف فيهما الا باذنه باتفاق الاصحاب ولو لم يكن عليها يد لاحد فقضية كلام الاصحاب توقف جواز التصرف فيها على اذنه حيث حكموا بان المقاسمة والخراج منوط برايه وهما كالعوض عن التصرف واذا كان العوض منوطا برايه كان المعوض كذلك وفيه انه لم نعرف للاصحاب كلاما في توقف حلها على اذن الجائر مع عدم كون الارض في يده وانما ذكروا احكام ما ياخذه الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكاة وهو كالصريح في كون ذلك لما في يده من الاراضي لا غيرها مما يمكن دعوى الضرورة على عدم ولاية له عليه وعدم قابليته لذلك وانما اجرينا الحكم المزبور على ما في يده للتقية وتسهيلا للشيعة في زمن الغيبة ودعوى ان الزمان زمان تقية فالامر اليه فيها حتى على ما لم يكن في يده منها واضحة الفساد لعدم شاهد عليها بل ظاهر الادلة خلافها فالتحقيق الرجوع في كل ما لم يكن في يده الى نايب الغيبة يصرفه على ما يظهر له من الادلة كغيره مما له ولاية عليه والله العالم وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في انه لا يملكها المتصرف فيها على الخصوص ولا يصح له بيعها ولا هبتها ولا وقفها ولا غير ذلك من التصرفات الموقوفة على الملك بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص بل عن ظ الشيخ عدم جواز مطلق التصرف فيها ولو بنحو من البناء نعم قد ذكر غير واحد من الاصحاب انها تباع مثلا تبعا لاثار التصرف فيها وقد اشبعنا الكلام في المراد منه وفي غير ذلك من الاحكام في محله من كتاب البيع فلاحظ وتامل كما ان المحكي عن بعض الشيخ من جواز شرائها محمول على ما لا ينافي ذلك ومن الغريب ما عن الكفاية من ان الاقرب القول بالجواز للعمل المستمر وللنصوص الكثيرة اذ لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بفتاوى الاصحاب ونصوص الباب والعمل المستمر على الوقف مساجد ومدارس ونحوهما محمول على الارض التي لا يعلم حالها ممن يجري عليها حكم الاملاك او له وجوه من الصحة يحمل عليها حتى في المعلوم كونها معمورة حال الفتح اذ يمكن كونها من الخمس وقد باعها الامام وغير ذلك وما ادعاه من النصوص بين ما هو غير صريح في ارض الخراج وبين ما يراد منه آثار التصرف والشراء استنقاذا للمسلمين وبين ما هو معارض بما هو اقوى منه من وجوه نعم قد يتوقف باحقية المحيي بها ابتداء وبما هو عليه يجري عليها الارث والصلح وغير ذلك وان عليه الخراج والمقاسمة وقد ذكرنا هناك من النصوص ما يدل عليه وربما كان في الكركي قسما قال ما بوعه هنا في هذه الارض مواتا في هذه الازمنة ان دلت القراين على انه كان معمورا من القديم ومضروبا عليه الخراج ككثير من ارض العراق يلحق بالمعمور وقت الفتح وحيث انه لا او لو

وان لم تملك رقبتها لكونها لجميع المسلمين الا انها

لا احد عليه فمن احياها كان احق به وعليه الخراج والمقاسمة بل لعل المفروغ منه من ذلك كذلك لا اشكال ولا خلاف في انه يصرف الامام حال بسط اليد حاصلها في المصالح
العامة مثل سد الثغور ومعونة الغزاة وبناء القناطر ونحو ذلك مما يرجع نفعه الى عامة المسلمين بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى بعض النصوص بل قد يجب
مراعاة ذلك لمن يحصل منها في يده شيء ومن الغيبة ولو باذن نائبها وحينئذ فالاحوط مادل ذلك واقوالها العمل لظاهر النصوص لا باخذ والتعبير اسم في سائر الاعصار والامصار
بين العلماء والاعوام بل قد تمكن جملة من علمائنا كالمرتضى والرضي والعلامة وغيرهم من جملة منها ولم يحك عن احد منهم التزام التصرف في نحو ذلك بل العمل المعلوم خلافه
من المعاملة معاملة غيرها من الاملاك هذا ولكن الكلام في المفتوح عنوة والمعروف بين الاصحاب ان مكة منه بل نسبه غير واحد اليهم بل في ط وهي كونه انه الظاهر
من المذهب وفي خبر صفوان ومحمد بن احمد ان اهل الطائف اسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر وان مكة دخلها رسول الله (ص) عنوة وكان اهلها اسراء في يده
فاعتقهم وقال اذهبوا انتم الطلقاء وفي بعض اخبار الجمهور انه (ص) قال لاهل مكة ما ترون اني صانع بكم قالوا اخ كريم وابن اخ كريم فقال (ص) اقول كما قال اخي يوسف
لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين اذهبوا انتم الطلقاء فما عن الشافعي من انها فتحت صلحا واضح الفساد ومنه الشام على ما ذكره الكركي ناسبا له
الى الاصحاب وان كنت لم اتحققه نعم عن العلامة في تذكرة ذلك في كتاب احياء الموات ولكن لم يذكرا احد حدوده بل في الكفاية عن بعض المتاخرين واما بلاد الشام
ونواحيها فحكي ان حلب وحمص وطرابلس فتحت صلحا وان دمشق فتحت بالدخول من بعض غفلة بعد ان كانوا طلبوا الصلح من غيره ومنه خراسان بل ربما
نسب الى الاصحاب وانه من الري منتهيا الى كرمان وان كنت لم اتحققه بل عن بعض المتاخرين ان نيشابور من بلاد خراسان فتحت صلحا وبلخ منها ايضا وهراة و
بوشنج والتوابع فتحت صلحا ومنه العراق كما صرح به في النصوص والفتاوى وسنخبر كما صرح به بعضهم ودل عليه ايضا بعض النصوص بل قيل انه منه غالب
بلاد الاسلام وحكي عن بعض المتاخرين ان اهل طبرستان صالحوا وان اذربايجان فتحت صلحا وان اهل اصفهان عقدوا امانا وعن ثاني الشهيدين انه يكفي في ثبوت
الاشياء بين المتاخرين المفيد للظن وتبعه عليه بعض من تاخر عنه ولكنه لا يخ من نظر كما ان ما صرح به الكركي من ثبوته ايضا بضرب الخراج والمقاسمة ولو من
الجائر وحمل الفعل المسلم على الصحة حتى يعلم خلافه كذلك ايضا خصوصا بعد معلومية كون الجائر ثمانية في اخذه الخراج من الخراجية وبعد تنازل فضرب الخراج
على كل ارض معمورة ولو باحياء جديد بل صرح بعض مشايخنا بجريان حكم الخراج على ما يضرب به على الموات اذا احياها الحي وان كان هو كما ترى وكانه
اخذه من الكركي قال الموات المتعلق بالامام اذا احياه محيي في حال الغيبة هل يجب فيه حق الخراج والمقاسمة يحتمل العدم لظاهر قوله (ص) من احيى ارضا ميتة فهي له والملك
نفيد الملك وهو يقتضي عدم الثبوت لانها ملك الامام وملك الغير لا يباح مجانا ويومي الى هذا قول الاصحاب في باب الخمس واحل لنا خاصة المساكن والمتاجر
والمناكح فان احد التفسيرات للمساكن هو كون المساكن المستثناة هي المتخذة في ارض الانفال ويحتمل بناء ذلك على ان المحيي لهذه الاراضي يملكها ملكا
ضعيفا او بعض بها بحرز اختصاصا فان قلنا بالاول لم يجب عليه احد الامرين لانه لا يجب عليه في ملكه عوض المنصرف وعلى الثاني يجب والله اعلم في ذلك كلاما
للاصحاب فلم لا يخفى عليك ان ظاهر النص والفتوى الملك الحقيقي كما انه لا يخفى عليك ما في قوله وملك الغير لا يباح مجانا بعد معلومية تسلط الناس على اموالهم
والفرض ظهور ما ورد عنهم في ذلك ما ذكرناه في كتاب الخمس لا يصلح دليلا بعد تعدد احتمال المراد منه كما اشبعنا الكلام فيه في كتاب الخمس وكذا ما عن بعضهم ايضا
من الاكتفاء بالظن في خصوص كل قطعة من الارض المفتوحة عنوة انها عامرة وقت الفتح فيجب الخراج على زارعها وغارسها ضرورة عدم دليل على الاكتفاء
بمطلق الظن في مثل ذلك مع ان الاصل يقتضي عدمه في جملة من افراده ومن ذلك يحصل الشك في جريان حكم المفتوحة عنوة العامرة وقت الفتح في كثير من الاراضي
في هذا الزمان مضافا الى الشك في ان فتحها لم يعلم كونه باذن الامام (ع) على وجه تكون به للمسلمين لا للامام الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه حتى فيما كان منها
في يد من يجري عليه حكم الملك لم نعلم منشاه فان اصول المذهب تقتضي بالحكم بملكيته كما صرح به غير واحد ما لم يعلم الخلاف والله العالم هذا كله في العامر
من المفتوحة عنوة واما ما كان مواتا منها وقت الفتح فهو للامام خاصة بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى المعتبرة المستفيضة الدالة
على ان موات الارض مطلقا من الانفال للامام بل في صحيح الكابلي عن الباقر (ع) وجدنا في كتاب علي (ع) ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين انا واهل
بيتي الذين اورثنا الله الارض ونحن المتقون والارض كلها لنا فمن احيى ارضا من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل حتى يظهر القائم
من اهل بيتي بالسيف فيحويها كما حواها رسول الله (ص) ومنعها الا ما كان في ايدي شيعتنا فيقاطعهم على ما في ايديهم ويترك الارض في ايديهم ودعوى ان التعارض
بين النصوص من وجه لان ما دل على ان المفتوحة عنوة للمسلمين شامل للموات منها والعامر وما دل على ان الموات للامام شامل للمفتوحة عنوة وغيرها
يدفعها مسلومية رجحان التخصيص بالاخير ولو للاجماع بقسميه صريح فلا يجوز احياؤه الا باذنه ان كان موجودا ظاهرا مبسوط اليد بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع
بقسميه عليه مضافا الى عموم قاعدة قبح التصرف في مال الغير بغير اذنه مخصوص بعض النصوص هذا في ذلك ويعلم الموات بوجوده الان مواتا مع عدم سبق
العمارة القديمة عليه وعدم القرائن الدالة على كونه عامرا قبل ذلك كسواد العراق فان اكثره كان معمورا وقت الفتح وبسببه سميت ارض السواد وما يوجد
منها غامرا الان يرجع فيه الى قرائن الاحوال كما يرجع منها ضرب الخراج والمقاسمة من زمن قديم فانا نستصحب الاصل يقتضي عدم تقدم العمارة فيكون
ملكا لمن في يده قلت اشار بالقيل الى ما سمعته من الكركي وسمعت ما فيه واما الاول ففيه ان اثر العمارة القديمة لا يجدي حتى يعلم كونه وقت الفتح مع ان
الاصل تاخره على ان القرائن المزبورة ان كان لم تفد الا الظن ففي قطع الاصل بها اشكال مضافا الى ما سمعته سابقا من الاشكال في جريان حكم المفتوح
عنوة بغير ذلك والله العالم وعلى كل حال فلو تصرف فيها احد من غير اذنه كان غاصبا وعليه في التصرف طسقها واجرتها للامام بلا خلاف ولا اشكال
على حسب غيرها من الاراضي المغصوبة نعم يملكها المحيي من الشيعة عند عدم ظهوره وعدم بسط يده من غير ان تكون خاصة بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع
بقسميه عليه مضافا الى المعتبرة المستفيضة الدالة على الاذن عموما كالصحيح السابق وصحيح الفضلاء عن الباقر والصادق (ع) قال رسول الله (ص) من احيى مواتا
فهو له وغيرها بل مقتضاها حصول الاذن حال الظهور ضرورة صدورها من النبي (ص) الا ان الاصحاب خصوها بحال الغيبة وقد وجدناه في الاحيا

الموات بل وغيره من المسائل التي منها عدم الحاق الموات الحادث بعد العمارة وقت الفتح بموات الاصل ومنها البحث عن الارض الموات اذا ملكت بالاحياء ثم ماتت
هل تعود على الاباحة الاصلية اولا فلاحظ وتامل والله العالم ثم ان ظاهر اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في المحيي بين المؤمن والمخالف بل والكافر بل
ربما كان في صحيح الكابلي ظهور في التعميم بل عن الشهيد التصريح به ايضا لكن في ذلك احتمال كون الحكم مختصا بالشيعة عملا بظاهر الاذن وفيه ما لا يخفى خصوصا
مع ملاحظة الاذن من النبي (ص) وملاحظة ما سمعته في صحيح الكابلي والله العالم وكل ارض فتحت صلحا فهي لاربابها حتى الموات في احتمال وفي اخر انه للامام
ولعله الاقوى ان لم يكن قد يدخل في عقد الصلح صريحا او ظاهرا وعلى كل حال فليس عليهم الا ما صالحهم عليه الامام او نائبه من نصف الحاصل او ثلثه
او غير ذلك وليس عليهم غيره حتى الزكوة بناء على ان الصلح مقتض لاقرارهم على دينهم وهي غير واجبة عندهم بل لا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل في ظ
الغنية الاجماع عليه لعموم ما دل على شرعية الصلح وخصوص بعض النصوص التي تسمعها ان شاء الله في احكام الجزية بل في النهاية والغنية والوسيلة وهي ويرو كره
وقاطعة اللجاج وغيرها تسمية هذه الارض بارض الجزية بل في الغنية وغيره وموضع من كره ان ارض الصلح هي ارض اهل الذمة ولعل المراد انه الذي وقع
من النبي (ص) والا فالظاهر انه وغيره عدم الفرق بينهم وبين غيرهم لعموم ادلة الصلح وليس ذلك من الجزية المختصة باهل الكتاب اللهم الا ان يدعى اختصاص
شرعية الصلح بهم كالجزية وعلى كل حال فلا خلاف ولا اشكال في ان هذه الارض تملك على الخصوص ويصح منهم بيعها وغيره من التصرف فيها بجميع انواع
التصرف لعموم تسلط الناس على اموالهم الذي هو مقتضى الصلح ايضا ح فلو باعها المالك من مسلم صح وانتقل ما عليها الى ذمة البايع الكافر كما في يه و
الغنية والجامع ونع وكتب الفاضل وس وغيرها بل هو لكتاب في ظ الغنية الاجماع عليه بل لم يحك الخلاف فيه الا من الحلبي فجعله على المشتري لكونه حقا على
الارض فيجب على من تنتقل اليه لصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) عن شراء اهل الذمة فقال لا باس فيكون ذلك بمنزلتهم ويؤدي كما يؤدون
وخبر محمد بن شريح سالت ابا عبد الله (ع) عن شراء ارض الخراج فكرهه وقال انما ارض الخراج للمسلمين فقال فانه يشتريها الرجل وعليه خراجها قال لا باس الا ان
يستحيي من عيب ذلك بناء على ان المراد من ارض الخراج فيه ارض الصلح ولو بقرينة قوله الا ان الى اخره باعتبار كون ذلك جزية عليهم وان سمي بالخراج لكن قد
بان من ظهوره في خصوص ما اذا اشترى على هذا الوجه ولعلنا نلتزمه للعموم ولا ليس هو من الجزية على المسلم بل يمكن تنزيل الصحيح على الارض التي عليها اربعة الجزية
من الخراج منها كما انه يمكن منع تعلق الحق بالارض على وجه يلحقها حتى لو انتقلت الى غيره ومن ذلك يظهر ان الوجه عدم الفرق بين المسلم والكافر
اذا اشتراها كما هو مقتضى اطلاق يه ونع والتبصرة وان كان قد يشعر ما في المتن وغيره من التقييد بالمسلم بخلافه بل وضح من ذلك تعليل الحكم بان المسلم
لا جزية عليه لكن قد عرفت ان المراد عدم الفرق لما سمعت الى منه فيتضح انه لا وجه للاشكال في الحكم لو فرض كون عوض الصلح الى الذمي وان تعدد ما له
والربع لكن على معنى تقديره اداء هذا المقدار ولو من غيرها اما لو فرض كون عوض الصلح شيئا متعلقا بعين الارض التي تقتضي ح لها ان انتقلت
الى غيره ولعله بذلك يكون النزاع لفظيا اذ احتمال كون عوض الصلح على البايع مطلقا حتى في الاخير يحتاج الى الدليل وليس الا ما تسمعه من نصوص الجزية
التي هي ان كانت على المال سقطت عن الرؤوس وان كانت على الرؤوس سقطت عن المال يعني الفرض بناء على ان حق الجزية بعد انتقال المال عنه الى غيره تكون
الجزية على راسه كما لو تلف المال فيبقى ذلك ايضا حتى لو كان المشتري من اهل الذمة ايضا لكونه ممن يؤدي الجزية لا يقتضي الالتزام بجزية غيره التي كانت على
المال بدون رضاه الغرض انتقاله عنه وعلى كل حال فالمحصل مما عليه الشيخ خصوصا بعد ملاحظة الاصح والاجماع المحكي المعتضد بالشهرة العظيمة مضافا
الى ما ذكرناه الذي يشهد له ايضا ما ذكره المصنف وغيره من كون هذا كله اي بيع الارض وغيره من تصرفاتهم لو صولحوا على ان الارض لهم وفي ملكهم يتصرفون
بها تصرف الملاك في املاكهم اذ هو كالصريح في عدم تعلق حق المسلمين فيها الا في العين ولا في المنفعة ح بحيث لا يشتغل ذمة البايع بعوض الصلح واولى بذلك
ما لو اجرها من في يده فان الاجرة له وعوض الصلح عليه لكن في كره و ير انه على المستاجر كما عن الحلبي وفيه بعد الا مع الشرط كما في س بل فيه منع واضح بعد الاحاطة
بما ذكرناه اما لو صولحوا على ان الارض للمسلمين ولهم السكنى وعلى اعناقهم الجزية كان حكمها حكم الارض المفتوحة عنوة عامرها للمسلمين ومواتها للامام بلا خلاف
اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل ولا اشكال لعموم ادلة الصلح وخصوص النصوص الواردة في خيبر بناء على ما هو المشهور مضافا الى كون هذا الصلح من الفتح عنوة
وبالسيف فهم اضر من تقدم افراده وما في بعض النصوص من عد ما صولحوا عليه من الانفال محمول على غير الفرض وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في ان
للامام ان يفضل ويزيد في الصلح بعد انتهاء مدته على حسب ما يراه من المصلحة بل الظاهر ان ذلك لنائبه ايضا والله العالم ولو اسلم الذمي الذي صولح على
ان الارض له وعليه كذا وكذا سقط ما ضرب على ارضه وملكها على الخصوص كما في الغنية وعد والتبصرة وهي ويرو كره وغيرها بل لا اجد فيه خلافا
بل هو من معقد اجماع الاول لانه كالجزية او جزية ولا شيء منها على المسلم اتفاقا نصا وفتوى ولانه لو اسلم طوعا ورغبة من غير قتال فان كل ارض اسلم
اهلها عليها طوعا ورغبة كالمدينة والبحرين وبعض اطراف اليمن على ما قيل فهي لهم على الخصوص وليس عليهم فيها سوى الزكوة اذا حصلت شرائطها
كما صرح به في يه وير ومع وعد والتبصرة وعد وير وكره ولف واللمعة وغيرها بل لا اجد فيه خلافا ولا اشكالا بعد معلومية حقن الاسلام
الدم والمال وفي الصحيح ذكرت لابي الحسن الرضا (ع) الخراج وما سار به اهل بيته فقال العشر ونصف العشر على من اسلم طوعا تركت ارضه في يده
واخذ منه العشر مما عمر منها وما لم يعمر منها اخذه الوالي فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وليس فيما كان اقل من خمسة اوسق شيء وبحوه المعتبر الاخر ولعله
لذا اشترط في هي ويرو كره هنا القيام بعمارتها بل هو مقتضى ما في يه والغنية ومع ولف من ان تركت خربة وغيرها بل في س نسبته الى الشهرة في الروضة
بل هو من معقد اجماع الغنية بل في يه ويرو عد انها للمسلمين كالمحكي عن ابن حمزة وابن البراج وعن الشيخ وابي الصلاح صرف حاصلها في مصالح المسلمين بعد اعطاء
صاحبها الارض طسقها بل في قاطعة اللجاج نسبة ذلك الى الشهرة ومقتضاه بقاؤها على ملك الاول الذي يعطى الاجرة ولعله هو الذي اشار اليه المصنف بقوله نعم
كل ارض ترك اهلها عمارتها كان للامام تقبيلها ممن يقوم بها وعليه طسقها لاربابها كما في نع وعد والتبصرة وعد وموضع من كره وان كان عنوان الكلية فيه

اعم من خصوص الارض التي اسلم عليها اهلها كما هو مقتضى كلام الشارح بين ح موضع الاختلاف في كلامهم مقامان احدهما دفع الطسق لاهلها وعدمه والآخر عموم الحكم
لكل ارض ترك اهلها عمارتها واختصاص ذلك بارض من اسلم اهلها عليها طوعا والذي في الصحيح المزبور والمرسل ذكر الطسق بل لا صراحة فيهما في خصوص العامرة
التي اعرض اهلها عن الاستدامة على تعميرها فان قوله ما لم يعمرها احدهما اخذه الوالي الى آخرهما ظاهر في فقد التعمير من اصله وان كان قد يشكل ذلك بكونه
للامام لا للمسلمين ضرورة اتفاق النص والفتوى على ان الموات من الانفال ويمكن ارادة خصوص المتروكة منه لو معونة كلام الاصحاب في ذلك في تفسير عبارة المتن وذلك
كالارض المتقدمة التي اسلم اهلها عليها وارض الجزية وغيرها من المملوكات لا لخصوص الخراجية فيما لو قيل من الامام بل لهم الاجرة وما زاد من مال التقبيل لبيت المال لما
تقدم من ان حاصلها يصير للمسلمين فيه مواضع للنظر نظرا لما فيه مما يأتي وفي محكي السرائر ان تركوا اخرابا اخذها امام المسلمين وقبلها من يعمرها واعطى اصحابها
طسقها واعطى المتقبل حصته وما يبقى فهو متروك لمصالح المسلمين في بيت المال على ما روي في الاخبار اورد ذلك شيخنا ابو جعفر ره والاولى عندي ترك العمل بهذه
الرواية فانها مخالفة للاصول والادلة العقلية فان ملك الانسان لا يجوز لاحد اخذه والتصرف فيه بغير اذنه واختياره فلا يرجع عن الادلة باخبار الآحاد وهو صريح في مضمون
النصوص لاجرة وان كان المتعرض عليها وفي شر لو اسلم قوم على ارضهم طوعا ملكوها وليس عليهم فيها سوى الزكوة مع اجتماع الشرائط ولو تركوا عمارتها فالمشهور في
الروايات ان للامام ع تقبيلها بما يراه ويصرف في مصالح المسلمين في تبديع من حاصلها طسقها الاربابها والباقي للمسلمين ابن ادريس منع من التصرف بغير
اذن اربابها وهو متروك وفي ضه كل ارض اسلم عليها اهلها طوعا كالمدينة المشرفة والبحرين واطراف اليمن فهي لهم على الخصوص يتصرفون فيها كيف شاؤا
وليس عليهم فيها سوى الزكوة مع اجتماع الشرائط المعتبرة فيها اذا قاموا بعمارتها اما لو تركوها فاخربت فانها تدخل في عموم قوله وكل ارض ترك اهلها عمارتها
فالمحيي احق بها منهم لا بمعنى ملكه لها بالاحياء المسبوق من اجرى عليه ملك مسلم لا ينتقل عنه بالموت فترك العمارة التي هي اعم من الموت اولى بل بمعنى استحقاقه
التصرف فيها ما دام قائما بعمارتها وعليه طسقها اي اجرتها لاربابها الذين تركوا عمارتها اما عدم خروجها عن ملكهم فقد تقدم واما جواز احيائها مع
القيام بالاجرة فلرواية سليمان بن خالد الدالة على عدم خروج الموات به عن الملك ايضا لان نفس الارض حق صاحبها الا انها مقطوعة السند ضعيفة فلا
تصلح للحجية وشرط في س اذن المالك في الاحياء فان تعذر جاز الاحياء بغير اذن وللمالك ح طسقها ودليله غير واضح والاقوى انها ان خرجت عن ملكه
جاز احياؤها بغير اجرة والا امتنع التصرف فيها بغير اذنه وقد تقدم ما يعلم منه خروجها عن ملكه وعدمه نعم للامام تقبيل المملوكة الممتنع اهلها من عمارتها
بما شاء لانه اولى بالمؤمنين من انفسهم وفي قاطعة اللجاج وثانيها ارض اسلم اهلها عليها طوعا من غير قتال وحكمها ان تترك في ايديهم ملكا لهم يتصرفون
فيها بالبيع والشراء والوقف وساير انواع التصرف اذا قاموا بعمارتها ويؤخذ منهم العشر او نصفه زكوة بالشرائط فان تركوا عمارتها وتركوها خرابا كانت
للمسلمين قاطبة وجاز للامام ع ان يقبلها من يعمرها بما يراه من النصف او الثلث او الربع او نحو ذلك وعلى المتقبل بعد اخراج حق القبالة ومؤنة الارض
مع وجود النصاب العشر او نصفه وعلى الامام ع ان يعطي اربابها حق الرقبة من القبالة على المشهور افتى به الشيخ في ط وير وابو الصلاح وهو الظ من عبارة المحقق
نجم الدين في يع واختاره العلامة في هي وير وكره وابن حمزة وابن البراج ذهبا الى انها تصير للمسلمين قاطبة وامرها الى الامام وكلام شيخنا ره قريب من
كلامهما وابن ادريس منع من ذلك كله قال انها باقية على ملك الاول ولا يجوز التصرف فيها الا باذنه وهو متروك وفي ضه بعد ذكر حكم الارض التي اسلم اهلها عليها
طوعا وانها لهم قال ولا خلاف فيه اذا قاموا بعمارتها اما لو تركوها فاخربت فانها تدخل في عموم قوله اي النافع وكل ارض مملوكة ترك اهلها وملاكها عمارتها
فللامام او نائبه تسليمها الى من يعمرها بعد تقبيلها منه بحسب ما يراه من نصف او ثلث او ربع وعليه اي على الامام طسقها اي اجرتها لاربابها الذين تركوا عمارتها
على المشهور على الظ المصرح به في ش وغيره بل لا خلاف فيه الا من الحلي فمنع من التصرف فيها بغير اذن اربابها مط وهو كما في ش متروك وبالخبر المتقدم بين مجوج وعن ابن
حمزة والقاضي فلم يذكرا الاجرة بل قالا انه يصرف حاصلها في مصالح المسلمين كما هو ظ الخبر لكنهما ليسا نصين في عدم وجوبها فلا يخرج بهما عن الاصل المقتضى
للزومها وبه تم الحكم في جواز تصرف الامام فيها بغير اذنهم نظرا الى انه احسان محض وما على المحسنين من سبيل وبه يضعف مستند الحلي من قبح التصرف في ملك الغير بغير
اذنه لاختصاص ما دل عليه من العقل والنقل بغير محل الفرض قلت قد سمعت الصحيح والمضمر الواردين في ارض من اسلم عليها اهلها وقد سمعت سابقا صحيح الكابلي المتقدم
في شرح قول المص وما كان مواتا منها وقت الفتح فهو للامام خاصة وخبر معوية بن وهب سمعت ابا عبد الله ع يقول ايما رجل اتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى
انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة فان كانت ارضا لرجل قبله فغاب عنها وتركها فاخربها ثم جاء بعد يطلبها فان الارض لله ولمن عمرها وفي خبر سليمان بن خالد
سألت ابا عبد الله عن الرجل يأتي الارض الخربة فيستخرجها ويجري انهارها ويعمرها ويزرعها ماذا عليه قال الصدقة قلت فان كان يعرف صاحبها قال فليؤد اليه حقه
ونحوه صحيح الحلبي عنه ايضا الى غير ذلك من النصوص الدالة على الاذن في تعمير الاراضي خصوصا اذا بلغت حد الموات وانه يكون احق بها من غيره مضافا الى قاعدة الاولى
والى ولاية الامام بالمؤمنين من انفسهم واما اعطاء الطسق الذي صرح به الفاضلان وثاني الشهيدين وغيرهم فلعله للجمع بين الحقين بحمل خبري الحلبي وسليمان بن خالد
الذين قد يظهر منهما بقاؤها على ملك الاول كما صرح به في ضه بل قد يستفاد منهما ومن غيرهما الاذن منهم ع في ذلك لكل احد وانه ليس عليه الا الطسق والصدقة والباقي
له ولعل هذا في غير الارض التي اسلم عليها اهلها التي قد سمعت التصريح نصا وفتوى بان ما زاد على مال القبالة او مع الطسق للمسلمين يصرف في مصالحهم بل قد
سمعت ظ في قاطعة اللجاج من كون نفس الارض للمسلمين بل هو المحكي عن نهاية الشيخ وابني حمزة والبراج والفاضل في ير وكره وهي بل هو ظ الخبر وان كان قد يشكل
بمنافاته للحكم بدفع الاجرة الظاهر في بقاء الملك لصاحبه كما سمعته من ثاني الشهيدين ولا ريب في منافاته للقواعد الشرعية كما انه قد يشكل الجمع بين دفع الاجرة
للمالك ودفع حق القبالة للمتقبل وما زاد للمسلمين ان الجهة استحقاق المالك ما زاد على حق المتقبل المقابل لعمله اذ هو كله عوض الارض المفروض استحقاق
المالك طسقها اللهم الا ان يقال ان الذي يستحقه ما قابل خصوص الرقبة واما ما يحصل بنماء التعمير فهو بين المسلمين والمتقبل لمكان عمله وربما قيل باعتبار عدم كون الترك
لعلة ودنيا نا او خوفا من ظالم او عجزا عن التعمير ونحو كون المتاد وغير ذلك ولكن فيه منع واضح خصوصا الاخير للاطلاق نصا وفتوى نعم ينبغي ان لا يكون

الترك لصلاح الارض كما عن مع التصريح به ولعله مراد الباقين وان توهم من الاطلاق خلافه كما ان الظ عدم اعتبار دفع المالك للاطلاق وان احتمله بعض الناس
توهما من الظ من الخبر وبعض العبارات وجوب التقبيل على الامام ولو باعتبار ولايته على المسلمين المقتضية لمراعاة مصلحتهم بل لعله مراد من عبر بالجواز كا
زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهما ولو باعتبار انه متى جاز وجب سياسة مراعاة لمصلحة المسلمين والظ ايضا قيام نايب الغيبة مقام الامام في ذلك بناء
على اختصاص الحكم به لعمومها والله العالم هذا كله في الارض المملوكة التي ترك اهلها عمارتها فخربت ولم تصل الى حد الموات اما اذا وصلت فقد اندرجت في الكلية
الثانية المذكورة في مع وغيره وهي كل ارض موات سبق لها سابق فاحياها كان احق بها فان كان لها مالك معروف فعليه طسقها بلا خلاف اجده في جواز
الاحياء في موات الاصل في زمن الغيبة لكن قد عرفت انه للامام ع من الانفال وقد حصل الاذن منه ع في الاحيا بل ظاهرها تملك المحيي لها مجانا وان كان ظ صحيح الكابلي
عن الباقر ع المتقدم سابقا وجوب الخراج عليه حتى يظهر القائم ع واحتمله الكركي في فوائد الشرايع معللا له بانها ملك الغير فلا يباح مجانا وقال يؤيده
هذا قول الاصحاب في باب الخمس واحل لنا خاصة المساكن والمتاجر والمناكح فان احد المفسرات للمساكن هو كون المساكن المستثناة هي الجهة في ارض الانفال
ومقتضاه لا باس باخذ الغير لها مجانا كما هو قولهم من احيا ارضا الى آخره ونحوه ويحمل ما دل على الاجرة في ارض الغير على غير ارض الامام ع في زمن الغيبة وخصوصا
بالنسبة الى الشيعة ثم قال في الفوائد المزبورة ويحتمل بناء ذلك على ان المحيي لهذه الارض يملكها ملكا حقيقيا او يختص بها بمجرد اختصاص فان قلنا بالاول لم يجب
عليه هذا الامر لانه لا يجب عليه في ملكه عوض التصرف وعلى الثاني يجب ولا اعلم في ذلك كلاما للاصحاب قلت لعمري في ذلك الادلة ولا منافاة منها بين الملك
واستحقاق الاجرة ولا بين عدمه وعدمها ايضا ولا ريب في ظهور النصوص والفتاوى في عدم وجوب شيء على المحيي في زمن الغيبة وخصوصا الشيعة ولو لعموم
ما كان لنا فقد ابحناه لشيعتنا ونحوه بل الظ ذلك ايضا في المعمورة من الانفال كالارض التي انجلى عنها اهلها الكفار لكن في فوائد مع للكركي هل يصح لكل
احد التصرف فيها ام يتوقف على اذن الحاكم او على اذن سلطان الجور وعلى كل تقدير فهل يجب فيها عوض التصرف لا اعلم في ذلك كلاما للاصحاب والاطلاق النصوص وكلام
الاصحاب ربما اقتضى كونها كالارض الخراجية على انه موضع غموض الا انه لا يخفى عليك ما فيه من عدم اقتضاء اطلاق النص والفتوى ذلك بل ظ نصوص التحليل
عدمه واما الموات المسبوق بالاحياء فعن جر انه لا خلاف في ان للمحيي احياءه مع عدم المالك المعروف قلت قد يستفاد ايضا من بعض النصوص السابقة بل لعلها
من الانفال المباحة للشيعة ايضا ولكن مع ذلك الاحوط استيذان الحاكم مع الامكان والاحوط منه دفع الاجرة اذا كانت الارض مما لا يزول ملكها بالموات ولم
يعلم حالها بل للحاكم التصدق بعين الارض كغيرها من مجهول المالك ان لم نقل انها من الانفال وكذا في جر ايضا الاخلاف في ان للمالك الاجرة مع كونه معلوما
وكان ملكها بغير الاحيا قلت لعله للجمع بين الحقين لما سمعته من خبر سليمان بن خالد وغيره ذلك في فوائد الكتاب للكركي ولقائل ان يقول كيف جاز التصرف
في مال الغير بغير اذنه قلنا في حكم الارض اذا خربت للاصحاب اختلاف ففي قول انها ان بقيت على ملك مالكها الا انه يجوز لغيره احياؤها ويستحق مالكها على
المحيي طسقها وهو قول الشيخ وشرط في س اذن المالك فان تعذر فاذن الحاكم فان تعذر جاز الاحيا بغير اذن وفي قول انها تخرج عن ملك الاول فيسوغ
احياؤها لغيره ويملكها المحيي وفصل مه في كره فقال ان الارض ان ملكت بغير الاحيا كالشراء والارث لم تخرج عن ملك المالك بموتها اجماعا وان ملكت
بالاحيا فعرض لها الموات خرجت عن ملكه وجاز احياؤها مط وفي قول انها على ملك الاول ولا يجوز احياؤها بغير اذنه الا ان تشهد القرائن بانه قد اعرض عنها
وتركها اصلا واسا فانه يباح لمحييها كما يباح التقاط السنبل المتناثر حيث يعلم اعراض المالك عنه وهذا القول هو الاصح واختاره ابن ادريس وقد كتبنا
في تحقيق ذلك مسئلة مفردة وبينا الدلائل من كل جانب والمذكور هنا يخرج على اقوال ثلثة فعلى ما اخترناه ينزل اطلاق الحكم في المسئلة المذكورة على اذن المالك
في الاحيا مع طلب عوض التصرف ومثله ما لو تجدد العلم بالمالك بعد الاحيا ورضي بالاجرة وقال في لك الارض الموات لا تخلو اما ان تكون مواتا من الاصل بحيث
لم يجر عليها ملك مالك فهي للامام لا يجوز لاحد احياؤها الا باذنه في حال الحضور وفي حال غيبته يملكها المحيي وان جرى عليها يد مالك ثم خربت فلا يخلو
اما ان يكون قد انتقلت اليه بالشراء ونحوه او بالاحياء والاولى لا يزول ملكه عنها بالخراب اجماعا نقله العلامة في كره عن جميع اهل العلم والثانية وهي التي
ملكت بالاحيا الخ اما ان يكون مالكها معينا او غير معين والثانية تكون للامام من جملة الانفال ويملكها المحيي لها في حال الغيبة ايضا فان تركها حتى خربت زال
ملكه عنها وجاز لغيره تملكها وهكذا والاولى هي التي قد خربت ولها مالك معروف فقد اختلف الاصحاب في حكمها فذهب الشيخ الى انها تبقى على ملك مالكها
لكنها يجوز احياؤها لغيره ويكون احق بها لكن عليه طسقها لمالكها واختاره المص وذهب آخرون الى انها تخرج عن ملك الاول ويسوغ احياؤها لغيره ويملكها
المحيي واختاره العلامة وهو الاقوى والاخبار الصحيحة دالة عليه وشرط في س اذن المالك فان تعذر فالحاكم فان تعذر جاز الاحيا بغير اذن ودليله غير واضح وفي
المسئلة قول آخر وهو عدم جواز احيائها مط بدون اذن مالكها ولا تملك بالاحيا كالمنتقلة بالشراء وشبهه واختاره المحقق الشيخ علي وله شواهد من
الاخبار الا ان الاول اقوى واصح سندا واوضح دلالة وباقي الاقوال مخرجة قلت قد ذكرنا تحقيق الحال في ذلك في كتاب احياء الموات ولكن لا يبعد القول
بصحة الكلية المزبورة بملاحظة ما سمعته من النصوص السابقة وغيرها كقول الباقر ع في صحيح ابن مسلم ايما قوم احيوا شيئا من الارض وعمروها فهم احق بها وغيره
بل ظ بعضها عدم الفرق بين موات المفتوحة عنوة وغيرها وبين معلوم المالك وغيره نعم تترتب عليه الاجرة في صورة المالك او المسلمين ولعل هذا حكم
خاص بالارضين بخلاف غيرها من الاموال بل هذه الكلية اولى بالصحة من الكلية السابقة التي هي ايضا من خواص الاراضي وان لم تصل الى حد الموات من غير فرق
بين ارض من اسلم عليها اهلها وغيرها ولعله لما سمعته في صحيح ابن وهب وغيره من ان الارض لله ولمن عمرها فعليك بملاحظة جميع ما جاء في النصوص عنهم ع
في ذلك كي يظهر لك وجه صحة الكليتين ووجه النظر في كلام ابن ادريس والكركي والشهيد في س وغيرهم وقد ذكرنا جملة منها في المقام واخرى في البيع عند البحث
في بيع الارض المفتوحة عنوة وجملة في احياء الموات وجملة في كتاب الخمس والله العالم بحقيقة الحال واذا استاجر مسلم دارا من حربي ثم فتحت تلك الارض لم تبطل
الاجارة وان ملكها المسلمون بلا خلاف اجده بين من تعرض له كالشيخ والفاضل وغيرهما لاصالة بقاء ملك المسلم التي لا ينافيها ملك الرقبة بالاستغنام

نحو شراء الارض المستاجرة والله العالم **الثالث** في قسمة الغنيمة يجب ان يبدأ بما شرطه الامام منها كالجعائل التي يجعلها منها لمن يدله على مصلحة كالتنبيه على عورة
القلعة والطريق الخفي لها ونحو ذلك مما تقدم والسلب بفتح اللام اذا شرطه الامام للقاتل ولو لم يشرطه لم يختص به بل يكون كباقي مال الغنيمة بلا خلاف اجده
في الاول لعموم المؤمنون ولقول رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر من قتل قتيلا فله سلبه فقتل ابو طلحة يومئذ عشرين رجلا فاخذ اسلابهم ولاقتضاء صحة الشرط
التي لا خلاف فيها ذلك بل لا اشكال للاصل وكونه اولى بالمؤمنين من انفسهم ولما فيه من المصلحة الراجعة للاسلام والمسلمين من الرغبة في القتال والتحريص
عليه لغير ذلك بل ولا اخذه من دون استيذان بعد اذن الامام لكونه مستحقا له بالجعالة وان استحب له ذلك على ما في هي وعلى الثاني بل لا اجد فيه
خلافا الا من الاسكافي لعموم ما دل على قسمة الغنيمة بين المقاتلين الذي لا يخصصه ما يظهر من بعض نصوص الجمهور من كون ذلك جعلا من النبي لكل
قاتل في كل غزوة بعد عدم ثبوت حجيته بل اعراض الكل بل الجميع عداه عنه ويشترط في استحقاق الاول السلب الذي جعل له اذا قتل قتيلا ان يكون المقتول من المقاتلة
الذين يجوز قتلهم فلو قتل صبيا او امرأة او شيخا فانيا غير مقاتلين لم يستحق سلبه للنهي عن قتله فلا يندرج في الجعالة نعم لو قتل احدهم وكان مقاتلا
استحقه وكذا يعتبر كونه ممتنعا فلو قتل اسيرا له او لغيره او من اثخن بالجراح او عجز عن المقاومة او نحو ذلك مما لا يندرج في ظاهر عبارة الجعل لم يستحق سلبه
وفي المروي من طرق الجمهور ان ابني عفرا اثخنا ابا جهل يوم بدر ذفف عليه عبد الله بن مسعود فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله سلبه لابني عفرا ولم يعط ابن مسعود
شيئا لكنه غير ثابت من طرقنا بل قد يشكل بعدم استحقاق ابني عفرا ايضا العكس بعد القتل بالاثخان اللهم الا ان يكون على وجه يصدق معه القتل عرفا
ولو قطع يديه ورجليه وقتله آخر ففي هي السلب للقاطع دون القاتل لانه هو الذي منع عن المسلمين شره وفيه انه غير مندرج في عبارة الجعالة الا ان يعرض
معها قرائن حال تقضي بارادة نحو ذلك ولو قطع يديه او رجليه ثم قتله آخر فعن الشيخ السلب للقاتل دون القاطع لانه لم يصر ممتنعا بالقطع لامكان عدوه
بالرجلين ومقاتلته باليدين فيندرج في عبارة الجعالة وعن بعض الجمهور اختصاص القاطع به وهو واضح الضعف كوضوح ضعف ما عن آخر منهم من كونه
غنيمة ولو قطع يده ورجله من خلاف ثم قتله آخر ففي هي الوجه التفصيل ان منع واكتفى شره اجمع بقطع العضوين كان السلب للقاطع والا كان للقاتل وفيه
الاشكال السابق ولو عانق رجل رجلا فقتله آخر فالسلب للقاتل خلافا للاوزاعي ولو اقبل الكافر على رجل من المسلمين يقاتله فجاءه آخر من ورائه فضربه
فقتله فسلبه للقاتل للصدق ولما رواه الجمهور عن ابي قتادة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله عام خيبر فلما التقينا كان للمسلمين جولة فرأيت رجلا من المشركين قد علا
رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى اتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة فاقبل علي فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت ثم ادركه الموت فارسلني فرجع
الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال
رسول الله صلى الله عليه وآله الثالثة فقال ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندي فارضه منه فقال
ابو بكر لاها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله صدق فاعطاه اياه ولا يلحق بالقتل الاسر
وان قتله الامام خلافا لمكحول فقال من اسر مشركا فله سلبه ولآخر من العامة ان استبقاه الامام كان له فداؤه او رقبته وسلبه لانه كفى المسلمين شره وهما معا
كما ترى نعم للامام ان ينفل شيئا من فعل مصلحة من المصالح نحو ان يجعل السلب لمن اسر مشركا وفي خبر عبد الله بن ميمون اتي علي عليه السلام باسير يوم صفين فبايعه
علي ان لا اقتلك اني اخاف الله رب العالمين فخلى سبيله واعطى سلبه الذي جاء به هذا وفي هي يشترط في استحقاق السلب ان يغرر القاتل بنفسه في قتله بان
يبارزه الى صف المشركين او الى مبارزة من يبارزهم فيكون له السلب فلو لم يغرر بنفسه مثل ان يرمي سهما في صف المشركين فيقتل مشركا لم يكن له
سلبه لان القصد منه التحريص على القتال ومبارزة الرجال ولا يحصل الا بالتغرير ولو حمل جماعة من المسلمين على مشرك فقتلوه فالسلب في
الغنيمة لانهم باجتماعهم لم يغرروا والرجال ولا يحصل الا بالتغرير وفيه ما لا يخفى مع فرض عدم قرائن تقضي بارادة ذلك من عبارة الجعالة ولو قتله
اثنان كان السلب لهما كما عن الشيخ التصريح به لتناول العبارة الواحد الزائد خلافا لاحمد في احدى الروايتين لعدم التغرير وعدم تشريك النبي
وهما معا كما ترى خصوصا الاخير اذ لعله لعدم الشريك وقال في هي ايضا انما يستحق السلب بشرط القتل والحرب قائمة سواء كان مقبلا او مدبرا اذ الحرب فر وكر
اما لو انهزم المشركون فقتله لم يستحق السلب بل كان غنيمة لعدم التغرير ولانه بالهزيمة قد كفى المسلمين شره وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه ثم ان الظاهر
السلب كل من جاء بالقتل وان لم يكن ممن يسهم له في الغنيمة وانما يرضخ له كالمرأة والعبد والكافر اما من لم يكن له حق فيها لا سهما ولا رضخا كالعصاة في القتال لنهي الامام
اياه او لمنع ابويه وعدم تعينه عليه وفي سيده عنه وغير ذلك فلا يستحق السلب لظهور عبارة الجعل فيمن ساغ له القتال لكن في هي الوجه استحقاق مولى العبد
السلب وان خرج العبد بغير اذنه لان كل ما للعبد فهو لمولاه ففي حرمانه السلب حرمان سيده ولم يصدر عنه معصية وفيه انه لا حق للعبد المزبور بعد
عدم تناول العبارة له والله العالم ثم لا خلاف بل ولا اشكال في اندراج الثياب والعمامة والقلنسوة والدرع والمغفر والبيضة والجوشن والسلاح كالسيف
والرمح والسكين ونحو ذلك مما يكون معه لم مدخل في القتال بل في هي الاجماع عليه بل لعل الاقوى اندراج ما كان معه من التاج والسوار والطوق والخاتم و
نحوها مما يتخذها للزينة والهميان ونحوه مما يتخذه للنفقة فيه ايضا وفاقا للفاضل بل عن الشيخ انه قواه ايضا للصدق عرفا خلافا للشافعي نعم لا يندرج فيه
ما كان منفصلا عنه كالرحل والعبد والدواب التي عليها احماله والسلاح الذي ليس معه فيندرج غنيمة اما الدابة التي يركبها ففي ضمنه سواء كان راكبا لها
او نازلا عنها وهي بيده للصدق عرفا خلافا لاحمد في الثاني بل يتبعها السرج واللجام وجميع آلاتها والحلية ونحو ذلك نعم لو لم تكن الدابة او شيء منه لانها معه لم تدخل
في السلب وكذا الجنيب الذي يساق خلفه لاحتمال الحاجة اليه على ما ذكره غير واحد لو كان في يده فالمحكي عن ابن الجنيد انه من السلب كالتي من يتجه بل لعل العرف
الان يقتضي اندراجه فيه وان لم يكن بيده بل كان معه معد للحاجة فيه ان حصلت ولعله لذا تردد في ذلك مع الامور المزبورة ثم قال وفي اشتراط كونه مع ذلك
محتاجا اليه في القتال نظر وعدم الاشتراط لا يخلو من قوة وهو اختيار الشيخ وتظهر الفائدة في مثل الهميان الذي للنفقة والمنطقة والطوق المتخذ للزينة فتامل و

صف المسلمين خ

والسلب ما اخذه القاتل وان ادى الى كشف العورة وعن ابن الجنيد عدم اختياره كما انه روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه لم ياخذ سلبا عند مباشرة الحرب والله العالم
ثم يبدأ بما يحتاج اليه الغنيمة من النفقة مدة بقائها حتى تقسم اجرة كالحافظ والراعي والناقل ونحوهم بلا خلاف بل ولا اشكال ضرورة كونها من مؤنها التي يعود
من اصلها وكذا يبدأ ايضا بما يرضخه للنساء والعبيد والكفار ان قاتلوا باذن الامام لانه لا سهم للثلاثة بلا خلاف اجده فيه بل في هي الاجماع عليه في الاول صريحا وفي
الثالث ظاهرا بل ويحكى كرة الاجماع عليها ايضا مضافا الى خبر سماعة عن احدهما ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج بالنساء في الحرب يداوين الجرحى ولم يسهم لهن من الفيء شيئا
ولكن نفلهن مؤيدا بالمروي من طرق العامة عن ابن عباس من نحو ذلك بان المرأة ضعيفة عن القتال ولذا لم تخاطب به وبغير ذلك فما عن الاوزاعي من السهم لهن
كالرجال لما رواه من بعض الاخبار التي لا وثوق بسنده بل ولا دلالة واضح الضعف بل توهم فضلا عن الامامية اما العبيد فالمعروف بين العامة والخاصة عدم
السهم لهم بل لم اجد فيه خلافا بيننا الا من الاسكافي فجعلهم كالاحرار لخبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال انه لما ولي علي عليه السلام صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما اني
والله ما ارزؤكم من فيئكم هذا درهما ما قام لي عذق بيثرب فلتصدقكم انفسكم افتروني مانعا نفسي ومعطيكم قال فقام اليه عقيل كرم الله وجهه فقال فتجعلني واسود
في المدينة سواء فقال اجلس ما كان ههنا احد يتكلم غيرك وما فضلك عليه الا بسابقة او تقوى وخبر حفص سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن بيت المال فقال
اهل الاسلام ابناء الاسلام اسوي بينهم في العطاء وفضائلهم بينهم وبين الله اجعلهم كبني رجل واحد لا يفضل احد منهم لفضله وصلاحه في الميراث على آخر ضعيف
منقوص قال هذا هو فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وللمروي من طرق العامة عن الاسود بن يزيد انه شهد فتح القادسية عبيد فضرب لهم سهامهم وهما غير صريحين بل ولا ظاهرين
في قسمة الغنيمة فلا حجة فيهما خصوصا بعد الاعراض عنهما والثاني غير ثابت محتمل لارادة الرضخ من سهامهم كل ذلك مع المعارضة بالمروي من طرق العامة عن عمير
مولى ابي اللحم قال شهدت خيبر مع سادتي فكلموا في رسول الله صلى الله عليه وآله واخبروه اني مملوك فامر لي بشيء من خرثي المتاع وفي الدعائم وعن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ليس للعبد من
الغنيمة شيء وان حضر وقاتل عليها فان رأى الامام او من اقامه الامام ان يعطيه على بلائه ان كان منه اعطاه من خرثي المتاع ما رآه مؤيدا بانه ليس من اهل القتال
ومن يجب عليه الجهاد هذا كله في العبد المأذون اما غير المأذون فلا سهم له اجماعا محكيا في هي ان لم يكن محصلا بل لا رضخ له مع عصيانه في سفره ولا فرق في العبد
بين القن والمدبر والمكاتب نعم لو اعتق قبل تقضي الحرب اسهم له بل لو قتل مولى المدبر قبل تقضي الحرب واخرج من الثلث اسهم له ايضا والمبعض يسهم له بقدر
ما فيه من الحرية ويرضخ له بقدر ما فيه من الرق واما الكافر فانما يستحق من سهم المؤلفة والرضخ اذا خرج باذن الامام فلو خرج بغير اذنه لم يسهم له ولا يرضخ له
بلا خلاف كما اعترف به في هي ضرورة كونه غير مأمون فهو كالمرجف ولو غزى جماعة من الكفار بانفرادهم من غير اذن الامام كانت الغنيمة للامام من الانفال
لعموم النص الدال على ذلك خلافا لبعض العامة فجعلها لهم ولا خمس فيها ولآخر فاوجب الخمس فيها وظاهر المصنف وغيره بل هو صريح بعض المفيد وغيره من جواز الاستعانة
بالكفار المأمونين مع المصلحة اما غير المأمون فلا يجوز الاستعانة به اجماعا محكيا في هي ان لم يكن محصلا مضافا الى قوله تعالى وما كنت متخذ المضلين عضدا
وان ولو نيته من المسلم المرجف والمخذل بل عن احمد في احدى الروايتين عدم جواز الاستعانة بهم مطلقا لبعض نصوص مروية من طرق العامة غير ثابتة عندنا
ولا رضخ له لانه [illegible] هذا وفي هي اذا استاجر الامام اهل الذمة للقتال جاز ولا يبلغ به [illegible] لان ذكر المدة غرر فربما زادت مدة الحرب ونقصت وعفي عن الجهالة
هنا لموضع الحاجة فان لم يكن قتال لم يستحقوا شيئا وان كان وقاتلوا استحقوا وان لم يقاتلوا ففي الاستحقاق تردد ينشأ من انه منوط بالعمل ولم يوجد
فلا استحقاق ومن انه يستحق بالحضور لانه بمنزلة القتال ولذا يستحق المسلم به السهم والاول اقوى قلت ينبغي الجزم به كما انه ينبغي الجزم بعدم جواز عقد الاجارة
المعتبر فيها المعلومية اذ دعوى الاغتفار هنا للحاجة لا شاهد لها بل يمكن جعله من باب الجعالة التي هي اوسع من الاجارة او من باب الاعمال بلا اعواض
من دون عقد اجارة ولو زادت الاجرة على سهم الراجل والفارس اعطيه لاستحقاقه اياه بالعقد لا بالاغتنام واحتمال الرد الى الرضخ في غاية الضعف
بل هو واضح الفساد ثم ان ظاهر المصنف وغيره بل هو صريح بعض اختصاص الرضخ بالمذكورين لكن عن الشيخ في ط وبه الحاق الاعراب بهم وستسمع الكلام فيه انشاء الله عند تعرض المصنف له
وكذا يبدأ بصفو المال فان للامام ان يصطفي من الغنيمة لنفسه قبل القسمة من فرس جواد او ثوب مرتفع وجارية حسناء او سيف قاطع وغير ذلك مما هو صفو
المال ما لم يضر بالجيش بلا خلاف اجده فيه بيننا من غير فرق بين النبي والامام عندنا خلافا للعامة فخصوه بالنبي ولعله لعدم امام معصوم عندهم بل في هي عن الغنية
وكره وغيرها الاجماع عليه وفي الدعائم روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله ارسل بعثين الى اليمن على احدهما علي عليه السلام وعلى الآخر خالد بن الوليد قال اذا اجتمعتم
فعلي عليه السلام اميركم واذا افترقتم فكل واحد على اصحابه فاصاب القوم سبايا فاصطفى علي عليه السلام جارية لنفسه فكتب بذلك خالد بن الوليد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وارسل الكتاب
مع بريدة وامره ان يخبر النبي صلى الله عليه وآله ففعل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان عليا مني وانا منه له ما اصطفى وتبين الغضب في وجه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال بريدة هذا مقام العائذ بك
يا رسول الله بعثتني مع رجل وامرتني بطاعته فبلغت ما ارسلني به فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان عليا ليس بظلام ولم يخلق للظلم وهو اخي ووصيي وولي امركم بعدي وفي
مرسل حماد عن العبد الصالح عليه السلام للامام صفو المال ان ياخذ من هذه الاموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب او يشتهي وذلك
له قبل القسمة وقبل اخراج الخمس وله ان يسد بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل اعطاء المؤلفة وغير ذلك من صنوف ما ينوبه فان بقي بعد ذلك شيء اخرج الخمس
منه وقسمه بين اهله وقسم الباقي على من ولي ذلك فان لم يبق بعد سد النوائب فلا شيء لهم والضعف في الارسال مجبور بما عرفت على ان حمادا من اصحاب الاجماع نعم لم اجد من
افتى بما في ذيله من ان له سد ما ينوبه بجميع المال الى آخره بالنسبة الى الغنيمة الا ابا الصلاح فانه قال على ما حكاه عنه في المختلف ان يصطفي لنفسه قبل القسمة الفرس و
السيف والدرع والجارية وان يبدأ بسد ما ينوبه من خلل في الاسلام والثغور ومصالح اهله ولا يجوز ان يعترض عليه في [illegible] جميع الغنائم فيه [illegible] لو فرض
وقوعه منه لعدم جواز الاعتراض عليه لعصمته ولقوله تعالى ما آتاكم وقوله هو اولى بالمؤمنين وغير ذلك مما دل على ولايته انما الكلام في ان مقتضى ما وصل الينا من
الادلة ذلك ام لا ولا ريب في ظهور الخبر المزبور فيه الا انه مناف لظاهر غيره منها كالآية وغيرها بل لعل الاصطفاء ظاهر في التخصيص ببعض والله العالم وعلى كل حال فقد تقدم
في كتاب الخمس ان ذلك من جملة الانفال ثم ان ظاهر النص والفتوى ان للامام صفو المال قبل الخمس لكن في هي ان البحث فيه بالنسبة الى تقدمه على الخمس وتاخره كالبحث في

فى الرضخ الى اخره ولابخ من نظر وعلى كل حال فلا خمس فيه عليه قطعا وانما الكلام فى الجعائل والسلب والرضخ والمؤن فلا يخرج الخمس منها كما اشار اليه المصنف بعد ان ذكر
البدئة بها بقوله ثم يخرج الخمس كما عن الشيخ وط ولكن قيل والقائل الشيخ ايضا فى محكى ف بل يخرج الخمس مقدما عليها عملا بالاية واختاره الشهيد وغيرهما
لفظ الغنيمة والمرسل السابق وغير ذلك ولكن الاول اشبه باصول المذهب وقواعده فى مثل الجعائل اذا كان قد جعلها مقدمة على الخمس صريحا او ظاهرا اهل
وكذا المؤن التى يمكن استفادتها ايضا من المرسل السابق ومن معقد محكى اجماع الغنية ومن كونها مؤنة ومصلحة راجعة لارباب الخمس وغيرهم نحو مؤن الزكوة
اما الرضخ فقد يقوى القول بتقديم الخمس عليه باعتبار كونه كالسهم من الغنيمة وان كان ناقصا فان نقصانا لا يخرجه عن اسم الغنيمة التى يخرج خمسها لاربابهم ثم
تقسم الاربعة بين اهلها ومنهم من يرضخ لهم منها ولعله لذا كان المحكى عن الاسكافى وابن حمزة وغيرهما تقديم الخمس على النفل المراد به هنا زيادة الامام نصيب بعض
الغانمين لمصلحة صادرة منه لدلالة او امارة وهجوم على حصن بحبس ونحو ذلك مما فيه نكاية للكفار ونحو ذلك وفى النبوى لا نفل الا بعد الخمس بل لعل المرسل
السابق مشعر بذلك ايضا نعم قد يتوقف بوجوب الخمس عليهم من حيث انه نوع تكسب يجب عليهم من هذه الجهة بشرائط وجوبه فى ارباح التجارة المراد بها كلما يحل
الانسان بتكسب بعد اخراج مؤنة سنته على كل حال فالرضخ على ما ذكره غير واحد من الاصحاب العطاء اليسير والمراد به هنا العطاء الذى لا يبلغ سهم الفارس ان
كان المرضوخ له فارسا ولا الراجل ان كان راجلا قال فى هى ومعنى الرضخ انه يعطى المرضوخ له شيئا من الغنيمة ولا يسهم له سهم كامل ولا تقدير للرضخ بل هو موكول
الى نظر الامام ع فان راى التسوية بينهم سوى وان راى التفضيل فضل وهذا مذهب علمائنا اجمع واكثر اهل العلم الى اخره ثم قال ايضا وليس له قدر معين
بل هو موكول الى نظر الامام ع لكن لا يبلغ للفارس سهم فارس ولا للراجل سهم راجل كما لا يبلغ به الحد التعزير وينبغى ان يفضل بعضهم على بعض بحسب مراتبهم
وكثرة النفع بهم فيفضل العبد المقاتل الشديد على من ليس كذلك وتفضل المراة المقاتلة التى تسقى الماء وتداوى الجرحى وتعتنى بالمجاهدين على من ليست كذلك
وبالجملة يتفاوت بينهم فى العطاء بحسب تفاوت النفع بهم ولا يسوى بينهم كما يسوى فى السهام لان السهم منصوص غير موكول الى الاجتهاد فلم يختلف كالحد والدية
واما الرضخ فانه غير مقدر بل مجتهد فيه مردود الى اجتهاده كالتعزير وقيمة العبد وغير ذلك ولعل المتجه الجمع بين كلاميه بارادة رجحان التفاوت بينهم على حسب
تفاوت النفع لا وجوبه كى ينافى ما تقدم والخنثى المشكل فى حكم المراة فى عدم السهم لعدم العلم بالذكورة التى هى شرط وجوب الجهاد المقتضى للسهم وفى لك
عن بعض له نصف سهم ونصف رضخ كالميراث وهو كما ترى ثم بعد ان يخرج الخمس يقسم الاربعة اخماس بين المقاتلة ومن حضر القتال وان لم يقاتل حتى الطفل ولو ولد
بعد الحيازة وقبل القسمة بلا خلاف اجده فى شئ من ذلك بل عن الغنية وهى وكره الاجماع عليه مضافا الى خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه عن آبائه ع ان عليا ع
قال اذا ولد المولود فى ارض الحرب قسم له مما افاء الله عليهم وفى اخر اسهم له والى المروى من طرق العامة عن النبى ص انه اسهم للصبيان بخيبر نعم الظ ارادة المص وغيره من حضر القتال
لان يقاتل والطفل الذكر منهم او من غيرهم من المقاتلين كما عن جماعة التصريح به فلا يسهم لمن حضر لصنعة خاصة او حرفة كذلك او نحو ذلك لم يجاهد فضلا عن الطفل
منهم وفى لك واطلاق الفتاوى يقتضى عدم الفرق بين كونه من اولاد المقاتلة وغيرهم وبين حضور ابويه او احدهما وعدمه ولعله يريد من حضر القتال من غير المقاتلة
لامط ولو اشتبه الحال فى الحضور للقتال وعدمه فعن الشيخ استحقاق الاسهام لانه يستحق بالحضور وفيه انه لم يثبت كون العنوان ذلك اللهم الا ان يكون معقد الاجماع
لكن قد عرفت تشييا من حضر للقتال منه بل قد سمعت ما فى مرسل حماد من القسمة بين من ولى ذلك وكذا يشارك ايضا من اتصل بالمقاتلة من المدد ولو بعد الحيازة بلا
خلاف اجده فيه بيننا بل فى هى وعن كره وير الاجماع على ذلك اذا لحقوا قبل تقضى الحرب بل ظ الاول ومحكى الاخيرين والغنية ذلك ايضا بعد تقضى الحرب وقبل
القسمة وفى خبر حفص بن غياث كتب الى بعض اخوانى ان اسئل اباعبد الله ع عن مسائل من السير فسالته وكتبت بها اليه فكان فيما سالت اخبرنى عن الجيش اذا غزوا ارض الحرب
فغنموا غنيمة ثم لحقهم جيش اخر قبل ان يخرجوا الى دار الاسلام ولم يلقوا عدوا حتى خرجوا الى دار الاسلام هل يشاركونهم فيها قال نعم وفى خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه
عن على ع فى الرجل يأتى القوم وقد غنموا ولم يكن ممن شهد القتال قال فقال هؤلاء المحرومون فامر ان يقسم لهم ولعل المراد المحرومون من ثواب القتال وعن الشيخ
احتمال الحمل على ما لو لحقوهم بعد الخروج الى دار الاسلام والاول يحتمل التخصيص بحضور القتال قلت لا داعى الى ذلك بعد اطلاق الفتاوى نعم لا خلاف فى عدم المشاركة
مع اللحوق بعد القسمة بل فى حاشية الكركى وعن الكتب الثلثة الاجماع على ذلك فينبغى تقييد الخبر بغيره ولو تخلص الاسير المسلم من يد المشركين ولحق بالمسلمين بعد تقضى
الحرب والقسمة لم يسهم له اجماعا محكيا ان لم يكن محصلا اذ لا يزيد على المدد نعم لو لحق قبل انقضائها وقاتل مع المسلمين استحق عندنا كما فى هى لانه مسلم حضر وقاتل
فاستحق السهم كغيره من المجاهدين بل الظ ذلك لو حضر للقتال ولم يقاتل كما عن الشيخ التصريح به لكونه كغيره ممن عرفت خلافا للمحكى عن ابى حنيفة والشافعى فى احد
قوليه ولو بعث الامير لمصلحة الجيش رسولا او دليلا او طليعة او جاسوسا لينظر عدوهم وينقل اخبارهم فغنم الجيش قبل رجوعهم ففى هى الذى يقتضيه مذهبنا انه يسهم
له لان القتال عندنا ليس شرطا فى استحقاق الغنيمة بل تقسم على كل من حضر القتال قلت لعل لو جعلهم من الجيش فيشاركون لذلك والا يمكن فرض عدم حضورهم القتال
وكيف كان فيخرج الاربعة اخماس ثم يعطى الراجل سهما بلا خلاف بين العامة والخاصة وهو من لم يكن راكبا فرسا وان ركب بغلا او حمارا او غيرهما كما ستعرف والفارس
اى راكب الفرس او مستصحبها سهمين وقيل والقائل الاسكافى منا والاكثر من الجمهور ثلثة اسهم والاول اظهر واشهر بل المشهور شهرة عظيمة بل عن الغنية الاجماع
عليه وهو الحجة بعد خبر حفص بن غياث المنجبر بما عرفت سالت اباعبد الله ع عن مسائل من السير وفيها كيف تقسم الغنيمة بينهم فقال للفارس سهمان وللراجل سهم المؤيد
بخبره الاخر ايضا وبالمروى من طرق الجمهور عن المقداد رض قال اعطانى رسول الله ص سهمين سهما لى وسهما لفرسى وعن مجمع بن جارية ان رسول الله ص قسم خيبر على
اهل الحديبية فاعطى الفارس سهمين والراجل سهما فما فى خبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع كان يجعل للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما المؤيد ببعض
نصوص الجمهور القاصر عن معارضته لما سمعت من وجوه مطرح او محمول على التقية كما يرشد اليه النسبة الى على ع وخصوص الراوى او على ذى الفرسين فصاعدا
وذلك لان من كان له فرسان فصاعدا اسهم لفرسين دون ما زاد بلا خلاف اجده فيه بل فى ظ ض ومحكى الغنية وكره وصريح هى الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر الحسين بن
عبد الله عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين ع اذا كان مع الرجل افراس فى غزو لم يسهم الا لفرسين منها المنجبر بما عرفت المؤيد بالمروى من طرق العامة عن النبى ص كان

يسهم

يسهم للخيل وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين وان كان معه عشرة افراس ولو غزى العبد باذن مولاه على فرس لسيده رضخ للعبد واعطى سهم للفرس فان كان معه
فرسان اعطى لهما سهمان مع الرضخ له والكل للسيد خلافا للشافعى وابى حنيفة فلا يسهم للفرس لانها تحت من لا سهم له وفيه ان الرضخ منه من السهم نعم لو كانت تحت المخذل
الذى لا يستحق شيئا بالحضور فضلا عن فرسه اتجه ذلك كما انه يمكن ان يقال المتجه ان يرضخ له دون سهم الفارس مثل ما اذا غزت المراة او الكافر على فرس لهما اللهم
الا ان يفرق بان الفرس لهما وهما لم يستحقا سهما ففرساهما اولى فليس الا الرضخ دون سهم الفارس بخلاف العبد فان الفرس لسيده اه ولكن لا ينافى عدم خلوه
من النظر والله العالم وكذا الحكم فى كيفية القسمة لو قاتلوا فى السفن وان استغنوا عن الخيل فللفارس سهمان وللراجل سهم ولذى الفرسين فصاعدا ثلثة
اسهم بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به الفاضل فى هى بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر حفص المنجبر بما سمعت قال كتب الى بعض اخوانى ان اسئل
اباعبد الله ع عن مسائل من السير فسئلته وكتبت بها اليه فكان فيما سالت عن سرية كانوا فى سفينة فقاتلوا وغنموا وفيهم من معه الفرس وانما قاتلوهم فى السفينة
ولم يركب صاحب الفرس فرسه كيف تقسم الغنيمة بينهم قال للفارس سهمان وللراجل سهم فقلت لم يركبوا ولم يقاتلوا على افراسهم فقال ارايت لو كانوا فى عسكر فتقدم
الرجال فقاتلوا فغنموا كيف اقسم بينهم الم اجعل للفارس سهمين وللراجل سهما وهم الذين غنموا دون الفرسان فقلت فهل يجوز للامام ان ينفل فقال له ان ينفل
قبل القتال فاما بعد القتال والغنيمة فلا يجوز ذلك لان الغنيمة قد احرزت ومنه يعلم انه يسهم للخيل مع حضورها الوقعة وان لم يقاتل عليها ولا احتيج اليها
كما يسهم لها مع الغزو عليها بل فى هى لا نعلم فيه خلافا يعتد به لانه احضرها للقتال وقد يحتاج اليها وقد لزمه المؤنة لها فكان السهم مستحقا كالمقاتل عنها
ولانها حيوان ذو سهم حضر الوقعة فاستحق السهم بمجرد حضوره كالادمى بل الظ ان القسمة كذلك لو كانت الغنيمة من فتح مدينة وحصن لان النبى ص قسم غنائم خيبر كذلك
وهى حصون وللاطلاق ومنه ذلك يعلم خطاء الولاة قبل عمر بن عبد العزيز فانهم على ما يحكى كانوا يجعلون الناس فى فتحها كلهم رجالة حتى ولى عمر بن عبد العزيز فانكر
ذلك وامر باسهامها من فتح الحصون والمدن ولو غزى جماعة على فرس واحد على التناوب فالمحكى عن الاسكافى انه يعطى لكل واحد سهم راجل ثم يفرق بينهم سهم
فرس واحد واستحسنه الفاضل وقد يقوى باختصاص السهم بمن كان راكبها عند حيازة الغنيمة بناء على كون المدار فى الفارس على ذلك كما ستسمعه انشاء الله والله العالم
ولا يسهم للابل والبغال والحمير والبقر والفيلة ونحوها وان قامت مقام الخيل فى النفع او زادت بلا خلاف اجده فيه بيننا بل فى هى قاله العلماء وهو قول عامة اهل
العلم ومذهب الفقهاء فى القديم والحديث وحكى عن البصرى انه قال يسهم للابل خاصة وعن احمد روايتان احديهما انه يسهم للبعير سهم واحد لصاحبه سهم اخر الثانية
ان عجز عن ركوب الخيل فركب البعير اسهم له ثلثة اسهم سهمان للبعير وسهم له وان امكنه الغزو على الفرس لم يسهم لبعيره قلت كانه لم يحتفل بهما فلم يستثنهما من العلماء
ولا من عامة اهل العلم ولعله كذلك ضرورة انه لم ينقل عن النبى ص اسهام غير الخيل مع انه كان معه يوم بدر سبعون بعيرا بل لم تخل غزوة من غزواته من استصحابها النجب بل كانت
هى الغالب فى دوابهم بل لم ينقل عن احد بعده ذلك ايضا ولا دلالة فى قوله تعالى فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب على شئ من ذلك وهو واضح نعم انما يسهم للخيل
وان لم تكن عرابا بلا خلاف اجده فيه بيننا فلا فرق بين العتيق الذى ابواه عربيان كريمان والبرذون الذى ابوه وامه عجميان والمقرف الذى ابوه برذون وامه
عتيقة والهجين الذى ابوه عتيق وامه عجمية لصدق الفرس والفارس على ذلك كله وقال ابن الجنيد منا لا يسهم من الخيل القحم بفتح القاف وسكون الحاء المهملة وهو الكبير
المسن الهرم الفانى والرازح بالراء المهملة ثم الزاء بعد الالف ثم الحاء المهملة وهو الذى لا حراك به من الهزال كما فى هى وعن كره وعن الجوهرى الهالك هزالا والضرع
بفتح الضاد المعجمة والراء المهملة وهو الصغير الذى لا يركب كما عن ط بل فى لك نسبته الى تفسير الفقهاء وفى الصحاح الضرع بالتحريك الضعيف وفى المنير الضعيف الذى
لا يمكن القتال عليه والحطم وهو الذى ينكسر من الهزال والاعجف وهو المهزول وقيل والقائل الشيخ فى ط وف والحلى فيما حكى عنهما يسهم مراعاة للاسم و
هو حسن عند المص والفاضل فى بعض كتبه وثانى الشهيدين وغيرهم للصدق ولكن عن ط وف ان على الامام ان يتعاهد خيل المجاهدين ولا يترك ان يدخل دار
الحرب نحو هذه الافراس قال لان هذه الافراس لا يمكن القتال عليها بلا خلاف وهو مشعر بعدم الاسهام لها مع ارادة الوجوب ولعله يريد التك الذى يشعر به
التعبير بلفظ لا ينبغى فى هى ومحكى كره ولكن الانصاف الشك فى اندراج اسم الفارس على راكب هذه الافراس خصوصا اذا كان للغزو والقتال الذين معظم ما
يراد من الفرس فيهما الكر والفر ودعوى استحقاقه السهم كالطفل ونحوه من الذين لم يقاتلوا قياس مستبعد والتحقيق الاندراج فى العنوان وعدمه ولعل افراده
تختلف ومع الشك لا سهم والله العالم ولا يسهم للفرس المغصوب اذا كان صاحبه غائبا لا لمالكه ولا لراكبه وان استحق هو سهمه بلا خلاف اجده فيه بيننا للاصل
السالم عن معارضة ما تقدم المنساق منه غير الفرض وان استحق المالك على الغاصب اجرة المثل ولكن ان لم يكن اجماع امكن المناقشة باستحقاق الراكب سهم الفارس
للصدق مع منع انسياق سهم غيره منه لعله لذا كان المحكى عن بعض العامة ذلك ولو كان صاحبه حاضرا فى الحرب كان لصاحبه سهمه كما صرح به الفاضل وغيره
بل لا اجد فيه خلافا بين من تعرض له الا ما يحكى عن ط وف ولكن وعن بعض العامة من اطلاق عدم السهم للفرس كما عن ظ لك اطلاق السهم للمالك بهما معا كما فى
وفى هى الاسناد الى التفصيل المزبور بانه مع الحضور قاتل على فرسه من يستحق السهم فاستحق السهم كما لو كان مع صاحبه اذ ثبت ان للفرس سهما ثبت لمالكه
لان النبى ص جعل للفرس سهما ولصاحبه سهما وما كان للفرس كان لمالكه اما مع الغيبة فان الغاصب لا يملك منفعة الفرس والمالك لم يحضر فلم يستحق سهما ولا
فرسه سهما وفيه ان الموجود فى النصوص السابقة سهمان للفارس وليس فى شئ منها سهم للفرس نعم فى المروى عن امير المؤمنين ع المتقدم سابقا اذا كان مع الرجل
افراس فى غزو لم يسهم الا لفرسين منها والمراد السهم للرجل باعتبارها والا لو كان المراد السهم لها بمعنى استحقاقها ذلك على وجه يكون لمالكها لم يفرق
بين حضوره وغيبته مع انه لا يصدق على صاحبها انه فارس بعد ان غصب منه بل الصدق متحقق على الغاصب ومن هنا كان المتجه ما سمعته سابقا من استحقاق
الغاصب سهمين ويستحق عليه الاجرة واما دعوى انه ليس له الا سهم الراجل سواء كان المالك حاضرا او غائبا فلا تقوم بها الادلة خصوصا بعد معلومية ان
السهم المجعول للفرس ليس من منافعها التى تكون للمالك ولا من النماء وانما هو تبعى للفارس اللهم الا ان يكون اجماعا فيكون هو الحجة وربما ظهر من
بعض عبارات فى قال فيه لو كان الغاصب ممن لا سهم له كالمرجف والمخذل فعندنا ان سهم الفرس للمالك ان كان حاضرا والا فلا شئ له وقال بعض الجمهور

لعدم الانتفاع بها فى الحرب ح

ان حكم المغصوب حكم فرسه لان الفرس يتبع الفارس فى حكمه فيتبعه اذا كان مغصوبا قياسا على فرسه وليس بمعتمد لان النقص فى الراكب والجناية منه فاختص المنع به وبتوابعه كفرسه التابع له بخلاف المغصوب فانه لغيره فلا ينقص سهمه وكذا البحث لو غزى العبد بغير اذن مولاه على فرس مولاه ولا يخفى عليك قوة ما حكاه عن بعض الجمهور بعد الاحاطة بما ذكرناه ان لم يكن مراده من قوله عندنا الاجماع والا فهذه الاعتبارات لا تصلح مدركا لحكم شرعى بل المتجه فى العبد ايضا ما اشرنا اليه سابقا من انه يرضخ له دون سهم الفارس لا دون سهم الراجل لان من المعلوم عدم سقوط الاجرة عن الغاصب وان اخذ المالك السهم بناء عليه كما صرح به غير واحد هو واضح والله العالم و يسهم للمستاجر بالفتح للغزو او ما يشمله والمستعار كذلك ويكون السهم للمقاتل دون المعير والمستاجر كما صرح به غير واحد بل فى هى ومحكى كره نفى الخلاف فى الاول بل ظاهرهما ذلك ايضا فى الثانى بل هو صريح المحكى عن ظ بل لعله لا اشكال فيه بناء على ما ذكرناه من صدق اسم الفارس على كل منهما بل لعل الحكم به هنا فى المستعار مؤيد لما قلناه ضرورة عدم ملك المستعير المنفعة كالمستاجر للفرس الا الصد ومن ذلك يعرف ما فى اشكال هى له بانه فرس قاتل عليه من يستحق سهما وهو مالك لمنفعته فاستحق سهم الفرس كالمستاجر اذ هو كما ترى ولو استاجر او استعار لغير الغزو فغزى كان بحكم المغصوب الذى قد سمعت الكلام فيه هذا وعن ابن الجنيد لا اجير الذى لم يمكنه الغزو الا باجارة نفسه باكله ومحمله له سهم فان كان مستاجرا بعوض ياخذه وشرط على من استاجره ان له سهما كان ذلك له والا فهو للمستاجر وفيه ان السهم يستحقه الحاضر بحضوره فليس للمستاجر فيه حق لانتفاء المقتضى والعوض دفعه المستاجر عن الجهاد لاعن الغنيمة ولعله لذا قال فى المحكى عنه اذا استاجر رجل اجيرا ودخل معا دار الحرب فانه يسهم للمستاجر والاجير سواء كانت الاجارة فى الذمة او معينة ويستحق مع ذلك الاجرة نعم قد يقال اذا كانت الاجرة على وجه تكون منافعه للمستاجر حتى لو جاز مباحا اتجه كونه للمستاجر والله العالم وكيف كان فالاعتبار بكونه فارسا يستحق سهمه عند حيازة الغنيمة لا بدخول المعركة فلو دخلها فارسا فذهب فرسه وتقضى الحرب وهو راجل لم يستحق الا سهم راجل كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به بعض لا فاضل بل ولا اشكال كما فى لك ولعله لا انسياق غيره من قولهم للفارس سهمان انما الكلام فى اشتراط كونه على الوصف عند الحيازة كما هو مختار المص والاكثر كما فى لك وض ويعتبر كونه كذلك عند القسمة كما هو خيرة الكركى والشهيد لانه محل اعتبار الفارس والراجل ليدفع اليهما حقهما مؤيدا بفحوى استحقاق المولود والمدد اللاحق بعد الغنيمة قبل القسمة او يكفى احدهما كما هو محتمل بعض نسخ القواعد ويعتبر كونه كذلك من حين الحيازة الى القسمة كما عن بعض نسخ عد ايضا وربما بنى الخلاف هنا على الخلاف فى ان الملك بالحيازة او القسمة وح يتجه الاول لظهور الادلة فى الملك بالحيازة خصوصا التعليل فى خبر حفص السابق لعدم النفل بعد انقضاء القتال بان الغنيمة قد احرزت فى الملك بها واظهر منه ما فى الدعائم عن على ع انه قال من مات فى دار الحرب من المسلمين قبل ان تحرز الغنيمة فلا سهم له فيها وان مات بعد ان احرزت فسهمه ميراث لورثته ولا قوة الا بالله كل ذلك مع ملاحظة انجباره باهل الاكثر كما عرفت على ان ذلك بل لم يخالف الا الكركى والشهيد والحاقه بالمدد والمولود لا يخرج عن القياس ودعوى صدق اسم الفارس عندها فيشمله الاطلاق يدفعها انسياق غير ذلك منه فالاصل عدم استحقاقه السهمين فتو وكيف كان فالجيش يشارك السرية فى غنيمتها اذا صدرت عنه وبالعكس بالاطلاق لعدم الحاصل لغير من اخيره الاخير موضع وفاق وغنى هى هو اى الاول قول العلماء كافة الا الحسن البصرى فانه قال تنفرد السرية ولا ريب فى ضعفه بل هو مخالف للمروى من طرقهم عن النبى ص المغزى هوازن وبعث سرية من الجيش قبل اوطاس فغنمت السرية فاشرك بينها وبين الجيش وبالمروى عنه ايضا من طرقهم انه كان ينفل اى للسرية فى البدئة الربع وفى الرجعة الثلث وهو دليل على الاشتراك فيما سوى ذلك على انهم جيش واحد كل منهم رد فلصاحبه فاشتركوا كما لو غنم احد جانبى الجيش وكذا الرسول المنفذ من الجيش لمصلحته والدليل والمطلع والجاسوس ونحوهم فى الاشتراك وكذا لو خرج معه سريتان الى جهة واحدة فغنم اشترك الجيش والسريتان بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به فى هى بل ولا اشكال بعد ما سمعته فى الواحدة بل عن الشيخ الاشتراك ايضا لو بعثهما الى جهتين لعله لما عرفت ولكن لا يخ من نظر اما لو خرج جيشان من البلد الى جهتين لم يشترك احدهما الاخر فى غنيمته بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال نعم لو اجتمعا كانا جيشا واحدا وكذا لو خرجت السرية من جملة عسكر البلد لم يشركها العسكر بلا خلاف ولا اشكال لانه ليس مجاهد للمعلومية اختصاص السرايا بما يغنمونه فى زمن النبى ص حتى يكون مقيما فى المدينة بل فى هى لو بعث الامام سرية وهو مقيم فى بلد الاسلام فغنمت السرية اختصت بالغنيمة ولا يشاركهم اهل البلد فيها بلا خلاف ولا الامام ولا جيشه لانها للمجاهدين والمقيم ببلد الاسلام غير مجاهد لكن قد يشكل بان المتجه مشاركة الجيش لها اذا كانت قد صدرت منه وكان ردا لها وان بقى فى بلد من بلاد الاسلام اللهم الا ان يكون لا اصل عدم الاشتراك بما فى الادلة الاختصاص بالمقاتلة ومن فى حكمهم من المدد فلا يدخل فيهم العسكر وغيره بل ربما قيل لولا عدم الخلاف فى المسئلة السابقة لكان اختصاص السرية بما غنمته دون جيشها متكى فى غاية القوة اذا لم يلحقها كما هو فرض المسئلة والا فمع فرض اللحوق تكون مسئلة اخرى تقدمت الاشارة اليها ولا اشكال فى حكمها بعد ما سمعته من النص والفتوى فيها ولولاهما لكانت محل اشكال ايضا هذا وعن الاسكافى اذا دهم المدينة عدو فخرج اهلها يتناصرون فانهزم العدو وغنم اهل المسلمين كان كل من خرج او تهيأ للخروج واقام فى المدينة لحراستها شركاء فى الغنيمة وكذلك لو جاهدهم العدو فباشر حربه بعض اهل المدينة الى ان ظفروا وغنموه اذا كانوا مشتركين فى المعونة لهم والحفظ للمدينة واهلها فان كان الذى هزموا العدو ولقوه على ثمانى فراسخ من المدينة فقاتلوه وغنموه كانت الغنيمة لهم دون من كان فى المدينة الذين لم يغادروا نومهم خارجها وكانه لاحظ مسافة القصر وعدمها كما انه لاحظ فى الشركة ذلك وكونهم جميعا بعضهم ردا للاخر فيصدق على الجميع انهم الغانمون كالجيش الواحد والله العالم ويكره تأخير قسمة الغنيمة فى دار الحرب الا لعذر كخوف المشركين ونحوه على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف فى ذلك الا عن الاسكافى فجعل الاولى القسمة فى دار الاسلام وان جازت فى دار الحرب محتجا بان رسول الله ص قسم غنائم خيبر والطائف بعد خروجه من ديارهم الى الجعرانة وهو لا يدل على ما ذكره من الاولوية ضرورة كونه حكاية حال فيمكن ان يكون ذلك منه لعذر على انه معارض بما رواه الشيخ فى محكى كه من ان رسول الله ص قسم غنائم بدر بشعب من شعاب الصفراء قريب من بدر وكان ذلك فى دار الحرب بل روى الجمهور عن ابى اسحق الفزارى قال قلت للاوزاعى هل قسم رسول الله ص شيئا من الغنائم بالمدينة قال لا اعلمه انما كان الناس يبتغون غنائمهم ويقسمونها فى ارض عدوهم ولم ينقل عن رسول الله

فى غزاة قط اصاب فيها غنيمة الا خمسه وقسمه قبل ان يقفل ومن ذلك غزاة بنى المصطلق وهوازن وخيبر ولعله لذلك او غيره قال فى لك والمختار الاول و مستند مثل النبوى فانه كلما كان يفعله ويداوم عليه لعامة والخاصة الا انه كما ترى كما لا ترتبه على الكراهة بل اقصى ما يقضى به استمرار فعله الرجحان دون نهايته معلوميته الجواز بلا خلاف اجده فيه بيننا للاصل وغيره بل لعله مقتضى الجمع بين ما سمعته من حكايته فعله خلافا للحنفية فلا يجوز الا فى دار الاسلام لعدم تمامية الملك لهم الا بالدخول فيها معها ولان لكل واحد من الغانمين ان يستبد بالطعام والعلف فى دار الحرب فلا يجوز القسمة كحالة بقاء الحرب وهما معا ضعيفان ضرورة تمامية الملك بالحيازة وقهر العدو وانقضاء الحرب بل لعل احتمال عدم جواز التاخير عن دار الحرب مع ارادة الغانمين حقوقهم اقوى من ذلك بل ربما كان ذلك هو السبب فى حكم الاصحاب بالكراهة بل لعله المستفاد مما سمعته من الاوزاعى انما كان الناس يبتغون غنائمهم ولو غزى المشركون المسلمين فهزمهم المسلمون فغنموا ايهم مكانهم ان اختاروا ذلك قبل ادخالها المدينة ولو كان المشركون اهل بادية مثلا ولا دار لهم فغنمهم المسلمون كان قسمها الى الوالى ان شاء قسمها مكانه وان شاء قسم بعضها ولخر بعضها كما قسم رسول الله ص المغنم بخيبر ولعله لذا حكى الامران من فعله كما سمعته سابقا والامر سهل وكذا يكره اقامة الحد وديها كما ذكره الفاضل وغيره بل فى محكى ظ فى دار الحرب والى اخر حتى يعود الى دار الاسلام وان راى الامام المصلحة فى التقديم جاز وظاهره عدم الجواز فى الاول ولكنه واضح الضعف ضرورة عدم دليل يصلح معارضا لما دل على تمامها بل لا دليل واضح على الكراهة وان عللوها بمخافة لحوق المحدود لغيره فيدخل فى دار الحرب الا انه كما ترى سيما مع ملاحظة ما دل على عدم جواز التاخير فى الحد بل لعل التسامح فى الكراهة هنا لا يخ من اشكال باعتبار المعارضة لدليل الحرمة وعلى كل حال فقد استثنوا من ذلك حق القصاص لما ليس بمختص الايضا بانتفاء المانع من التقديم وهو خوف اللحاق بدار الحرب مع اختصاصه بقصاص النفس تفيضا استثناء جميع الحدود الموجبة للقتل كالرجم ونحوه والله العالم

مسائل اربع الاولى

المرصد للجهاد اى الموقوف لا يملك رزقه من بيت المال الا ان يقبضه كما عن كره وغيرها بل لا اجد فيه خلافا للاصل وفى محكى ط وكره ان الغزاة على ضربين المطوعة وهم الذين اذا نشطوا غزوا واذا لم ينشطوا اشتغلوا بمعايشهم واكتسابهم فهؤلاء لهم سهم من الصدقات واذا غنموا فى بلاد الحرب شاركوا والثانى هم الذين ارصدوا انفسهم للجهاد فهؤلاء لهم من الغنيمة الاربعة اخماس ويجوز عندنا ان يعطوا ايضا من الصدقة من سهم ابن السبيل لتناولهم محتمه والتخصيص يحتاج الى دليل وفيه منع صدق ابن السبيل بل الاولى اعطائهم من سهم سبيل الله او من سهم الفقراء او غير ذلك مما وجد فى بيت المال مما يصلح مصرفا لهم وكيف كان فان حل وقت العطاء ثم مات قال الشيخ فيما حكى عنه كان لوارثه المطالبة به وفيه تردد ينشأ من ان له المطالبة به فيكون لوارثه تلك بحق الشفعة من الخيار ومن انه يملكه بقبضه فاذا مات قبله امتنع التمليك فى حقه ولعل الاقوى عدم المطالبة وفاقا للكركى وثانى الشهيدين اذ الظاهر ان المال المرصد من بيت المال كغيره ممن يرزق منه فلا يخرج عن كونه مصرفا من مصارفه وكان كالفقير بالنسبة الى الزكاة ولذا كان لا منافاة بين استحقاق المطالبة وعدم الملك بل عدم استحقاق الوارث حتى لو مات بعد المطالبة ودعوى الفرق بينه وبين مستحقى الزكاة دعوى ملحقة بحقوق لا دليل عليها وكون المرصد شخصا او جماعة معينة لا يقتضى كون الاستحقاق على نحو استحقاق الشفعة والخيار والله العالم وينبغى للامام افادة ديوان فيه اسماء المرصدين وامناء القبائل ويكتب عطاياهم ويجعل لكل قبيلة عريفا ويجعل لهم علامة بينهم ويعقد لهم الالوية بل روى انه ص عن النبى ص فى عام خيبر على كل عشرة عريفا وجعل يوم فتح مكة للمهاجرين شعارا وللاوس شعارا وللخزرج شعارا عملا بقوله تعالى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ثم ان الاولى فى القسمة تقديم الاقرب الى رسول الله ص فالاقرب فيقدم بنى هاشم على بنى المطلب ويقدم بنى عبد شمس اخى هاشم من الابوين على بنى نوفل اخيه من الاب ثم بنى عبد العزى وعبد الدار لانهما اخوا عبد مناف فان تساووا فى القرب قدم اقدمهم هجرة فان تساووا قدم الاسن فاذا فرغ من عطايا اقرباء النبى ص بدا بالانصار وقدمهم على جميع العرب فاذا فرغ من الانصار بدا بالعرب فاذا فرغ من العرب قسم على العجم كذا ذكره فى هى ثم قال بعضها على الاستحباب دون الوجوب قلت لكن لم اجد له اثرا مخصوصا به بل ربما كان فى المحكى من فعل امير المؤمنين ع ما يخالفه وقد تقدم سابقا فى خبر ابى اسحق الهمدانى المروى عن كتاب الغارات ان امرأتين اتتا عليا ع عند القسمة احديهما من العرب والاخرى من الموالى فاعطى كل واحدة خمسة وعشرين درهما وكرا من طعام فقالت العربية يا امير المؤمنين انى امرأة من العرب وهذه امرأة من العجم فقال على ع والله لا اجد لبنى اسمعيل فى هذا الفئ فضلا على بنى اسحق وقد تظافرت النصوص انه ع كان يقسم بين الناس بالسوية حتى صار ذلك من صلفة العلق باو غيره والقسمة بالسوية الا ان المراد على الظ عدم زيادة احدهم على الاخر بدينار وشبهه فى الاسلام او نحو ذلك لا ان المراد التساوى بين تفضيل الشيابة كثيرهم ممن لا عمل له الا الجهاد وبين من نفقته المعتادة له مال مثلا منهم ومن نفقته المعتادة له الف وعن حفص بن غياث سمعت ابا عبد الله ع يقول وقد سئل عن بيت المال فقال اهل الاسلام ابناء الاسلام اسوى بينهم فى العطاء وفضائلهم بينهم وبين الله اجعلهم كبنى رجل واحد لا يفضل احد منهم لفضله وصلاحه فى الميراث على اخر ضعيف منقوص وقال هذا هو فعل رسول الله ص فى بدو امره وقال غيرنا قدمهم فى العطاء بما قد فضلهم الله بسوابقهم فى الاسلام اذا كانوا بالاسلام قد اصابوا ذلك فانزلهم على مواريث ذوى الارحام بعضهم اقرب من بعض واوفر نصيبا لقرابته من الميت وانما ورثوا برحمهم وكذلك كان عمر يفعله ومثل بما رفى المروى عنه عن المجالس ان طائفة من اصحاب امير المؤمنين ع مشوا اليه عند تفرق الناس عنه وفرار كثير منهم الى معوية فقالوا يا امير المؤمنين اعط هذه الاموال وفضل هؤلاء الاشراف من العرب وقريش على الموالى والعجم ومن يخاف عليه من الناس فراره الى معوية فقال لهم امير المؤمنين ع اتامرونى ان اطلب النصر بالجور لا والله ما افعل ما طلعت شمس ولاح فى السماء نجم والله لو كان مالهم لى لواسيت بينهم فكيف وانما هى اموالهم الحديث ونحوه خبر ابى مخنف المروى فى الكافى الى غير ذلك مما يدل على ارادته عدم التفاضل من الجهات التى كان يلحظها غيره التى كان فعل رسول الله ص على خلافها وكذا انظار عند التعجيل فى قسمة ما فى بيت المال فى كل اسبوع كما المحكى من فعل رسول الله ص خلافا لعمر فانه كان يؤخره الى سنة وهو كما ترى مع عدم مصلحة تقتضيه اذ هو حبس لحق الفقير مع حاجته اليه والله العالم وكذا ينبغى للامام ان يلحظ ذرية المجاهد بعد موته فينفق عليهم تاكيدا لرغبتهم فى الجهاد فاذا بلغوا فان اختاروا ان يكونوا من المرصد للجهاد او من غيرهم يجرى على كل حكمه والله العالم ولو مرض المرصد للجهاد مرضا يرجى زواله كالحمى والصداع لم يخرج به عن اهل الجهاد ولا يسقط به عطاؤه وان كان مرضا لا يرجى زواله كالفالج ونحوه خرج عن المقاتلة وهل يسقط عطاؤه الاقوى عدم السقوط والله العالم

المسئلة الثانية

ينفل الشيخ فى محكى ط ديه ليس للاعراب شئ من الغنيمة وان قاتلوا مع المهاجرين

بل يرضخ لهم ويغزيهم من اظهر الاسلام ولم يصفه صولح على اعفائهم عن المهاجرة بترك النصيب وبعد نصه في المقنعة وفصل في لف والشهيد في س ولك وغيرهم من المتأخرين
بل في الاخير انه المشهور بل في الرياض لم ينقل فيه خلاف الا عن الحلي فشرك بينهم وبين المقاتلة مدعيا شذوذ الرواية ومخالفتها لاصول المذهب والاجماع
على ان من قاتل من المسلمين فهو من جملة المقاتلة وان الغنيمة للمقاتلة ورده في ع بانه مع الصلح على ذلك يسقط الاستحقاق وفيه انه كما لو ثبت ولعله لذا
كان ظاهر المص هنا كالفاضل في غير التردد في المسئلة وكانه من الاطلاق نصا وفتوى من الحسن بل الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل انه قال لعمرو بن عبيد ارايت ان هم
ابوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم كيف تصنع بالغنيمة قال اخرج الخمس واقسم اربعة اخماس بين من قاتل عليه الى ان قال له الاربعة اخماس تقسمها بين جميع من قاتل عليها
قال نعم قال قد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في سيرته بيني وبينك فقهاء اهل المدينة ومشيختهم فاسئلهم فانهم لم يختلفوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله صالح الاعراب على ان يدعهم في ديارهم
ولا يهاجروا على انه ان دهمهم عدو ان يستنفرهم فيقاتل بهم وليس لهم في الغنيمة نصيب وانت تقول بين جميعهم فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في سيرته في المشركين ونحوه المرسل
كالصحيح ولا ريب في رجحان العمل بهما في تخصيص العام وتقييد المطلق بعد جمعهما شرائط الحجية وتأيدهما بالمروي من طرق العامة بهذا المضمون ووضوح دلالتهما على
المطلوب والعمل بهما ممن عرفت بل قد سمعت نسبته الى الشهرة ومنه يعلم ما في دعوى الحلي شذوذ الرواية ومخالفتها الاصول والمذهب والاجماع على اشتراك المقاتلة ضرورة
عدم الشذوذ كما سمعت وعدم المخالفة الا على وجه التخصيص الذي يكفي فيه اقل من ذلك ودعوى ضعف الدلالة باعتبار عدم معلومية المراد من الاعراب المسلمين
او الكفار المؤلفة قلوبهم والثاني ليس محلا للنزاع كما عن جماعة التصريح به مضافا الى ما فيهما من المصالحة على ترك المهاجرة المعلوم وجوبها فيكون من الصلح
الباطل ويمكن خروجهما مخرج التقية كما هو مقتضى الرواية المروية عنهم بل قد سمعت ما فيهما من عدم اختلاف فقهاء اهل المدينة في ذلك بل فيهما ظهور
في كون المراد الاعراب المسلمين وان سقوط نصيبهم للصلح المذكور لا يحتاج اليه في سقوط السهم للكفار الذين قد عرفت الرضخ لهم واحتمال كون المراد هنا
سقوط الرضخ من النصيب فيهما لخصوص هؤلاء الكفار واضح الفساد ولعله لذا لم يتوقف في شيء فيهما الا من جهة السند الذي قد عرفت اعتباره في نفسه مضافا
الى انجباره بما سمعت فلا محيص عن القول بهما والمناقشة في صحة الصلح المزبور اشبه شيء بالاجتهاد في مقابلة النص الذي صاحبه اعلم من غيره بالحكم الشرعي والسياسة
ثم قد يقوى ان المراد من الاعراب الذين لم يمضوا على الاسلام بضرس قاطع المشار اليهم بان يقولوا اسلمنا ولا يقولوا آمنا بانهم اجدر ان لا يعلموا حدود
ما انزل الله تعالى وبغير ذلك من الآيات بل هم الى الآن على مثل ذلك الاعراب الذين احكموا اسلامهم وآمنوا بقلوبهم ولم يكن لهم هم الا الدين دون الطمع في الغنيمة
ونحوها والله العالم **المسئلة الثالثة** لا يستحق احد سلبا ولا نفلا في بدأة ولا رجعة الا ان يشترطه الامام عليه السلام بلا خلاف اجده فيه الا ما سمعته من
في السلب الذي تقدم الكلام معه فيه للاصل وعموم الادلة كتابا وسنة والنفل الجعل الذي يجعله الامام من الغنيمة مشاعا او معينا في مقابل عمل والبدأة بفتح
الباء وسكون الدال ثم الهمزة المفتوحة على ما عن ظ السرائر الاولى التي يبعثها الى دار الحرب اذا اراد الخروج اليهم والرجعة هي السرية التي يبعثها بعد رجوع الاولى
وقيل ان الرجعة السرية التي يبعثها بعد رجوع الامام الى دار الحرب والبدأة لا خلاف فيها ومقتضاها الاتفاق على معنى البدأة لكن في المحكي عن كره قد قيل في
البدأة والرجعة تأويلان احدهما ان البدأة اول سرية والرجعة الثانية والثاني ان البدأة سرية عند دخول الجيش الى دار الحرب والرجعة عند قفول الجيش
وظاهره الوجهين في هي ايضا ومحكي كره عن حبيب بن مسلمة الفهري شهدت رسول الله صلى الله عليه وآله نفل الربع في البدأة والثلث في الرجعة ولعل الزيادة للمشقة فان الجيش
في البدأة رده للسرية تابع لها والجيش مستريح والعدو خائف وربما كان غافلا وفي الرجعة لا رده للسرية لانصراف الجيش والعدو متيقظ على حذر والظ عدم اختصاص
النفل بالسرية بل يجوز النفل لبعض الجيش لبلائه او لمكروه يتحمله دون سائر الجيش كما يجوز ايضا بعد الخمس وقبله ولا فرق بين النبي والامام عليهما السلام في ذلك فان جميع ما كان
للنبي فهو للامام لاشتراكهما في العصمة عندنا بل لا يبعد جوازه ايضا لوالي الجيش من قبلهما اذا كانت الولاية على وجه تشمل ذلك والظ جوازه ازيد من الثلث وان
كان الذي وقع الثلث فما دون في المروي من طرق العامة الا انه يمكن ان يكون لعدم اقتضاء المصلحة ازيد من ذلك فان المدار عليها ولا يختص نوعا من المال فيجوز
في الدراهم والدنانير وغيرهما كما يجوز بالمعين والمشاع وفي المعلوم والمجهول كالسهم والكثير والقليل والشيء ونحو ذلك مما يجعله الامام والسرية والسريتين
وغيرهما وقبل الغنيمة وبعدها وللعامة خلاف في جملة مما ذكرنا ولكنه واضح الضعف كما ان كثيرا من الفروع المذكورة هنا تعرف مما ذكروه في الجعالة اذ معظم
افراد المقام منها وان كان هو اوسع منها في المشروعية فلو قال من دخل من باب المدينة فله درهم فاقتحم قوم من المسلمين فدخلوها استحق كل واحد منهم لذلك
لانه شرط لكل داخل بخلاف ما لو قال من دخله فله ربع ما فدخله عشرة مثلا فانهم يشتركون فيه لعدم قابليته للتعدد ولو دخل فاحدهم واحد حال قيام الحرب اشتركوا
ايضا في النفل وكذا لو قال من دخله فله جارية من الغنم فدخلوا ولم يكن فيه الا جارية واحدة بخلاف ما لو قال جارية مطلقة كان لكل واحد جارية فان لم توجد
فقيمتها ولو قال من دخل اولا فله ثلثة ومن دخل ثانيا فله اثنان ومن دخل ثالثا فله واحد فدخلوا على التعاقب كان لكل منهم لجواز التفاوت في النفل مع المقادير
في الحرب لو دخلوا دفعة واحدة ففيه بطل نفل الاول والثاني وكان لهم جميعا نفل الثالث لان الاول هو المتقدم والثاني هو من تقدمه واحد ولم يوجد
فيبطل نفلهما لانعدام الشرط وهو التفرد والمسابقة في الدخول والثالث من سبقه اثنان كان ثالثا واذا قارنه اثنان كان ثالثا ايضا الا ان خوف الثالث
فيما اذا قارنه اثنان فوق خوفه اذا تقدمه اثنان فيكون فعله اشق فاستحقاقه اولى وفيه نظر وكذا قوله ايضا ولو دخل اثنان اولا ثم بطل نفل الاول ونفل
الثاني يكون لهما لان صفة الاولية تعددت بالمقارنة بخلاف الثالثة فانه يصدق بالمسبوقية والمقارنة بل وقوله ايضا ولو قال من دخل هذا الحصن اولا من المسلمين
فله كذا فدخل ذمي ثم مسلم استحق النفل لانه جعل النفل لموصوف بهذه الصفة فلا يمنع اوليته الذمي كالبهيمة لو دخلت اما لو قال من دخل هذا الحصن من المسلمين
اولا من الناس فدخل ذمي ثم مسلم لم يستحق النفل لانه ليس اولا من الناس بل ثانيا من الدخول منهم ولو قال من دخل منكم خامسا فله درهم فدخل خمسة معا
استحق كل واحد النفل لانه اوجب النفل للخامس وكل واحد يصدق عليه انه خامس ولو دخلوا على التعاقب فالخامس من اخرهم فاستحق النفل خاصة والله العالم
المسئلة الرابعة الحربي لا يملك مال المسلم بالاستغنام كما يملك ماله بلا خلاف فيه بين المسلمين بل لعله من ضروريات الدين وح فلو غنم

المشركون

المشركون اموال المسلمين وذراريهم ثم رجعت وارتجعها المسلمون فالاحرار لا سبيل لاحد عليهم بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال قال هشام بن سالم سئل
الصادق عليه السلام رجل من الترك يغيرون على المسلمين فيأخذون اولادهم فيسرقون منهم ايرد عليهم قال نعم والمسلم اخو المسلم والمسلم احق بماله اينما وجده وقال ايضا
في مرسله عنه ايضا في السبي يأخذ العدو من المسلمين في القتال من اولاد المسلمين او من مماليكهم فيحوزونه ثم ان المسلمين بعد قاتلوهم فظفروا بهم وسبوهم
واخذوا منهم ما اخذوا من مماليك المسلمين واولادهم الذين كانوا اخذوهم من المسلمين كيف يصنع بما اخذوه من اولاد المسلمين ومماليكهم فقال اما اولاد المسلمين
فلا يقامون في سهام المسلمين ولكن يردون الى ابيهم واخيهم او الى وليهم بشهود واما المماليك فانهم يقامون في سهام المسلمين فيباعون ويعطى مواليهم
قيمة اثمانهم من بيت مال المسلمين كل ذلك مضافا الى معلومية عدم صيرورة المسلم الحر فيئا بل لعله من ضروريات الدين واما الاموال والعبيد فلاربابها قبل القسمة
عند عامة العلماء كما في هى ومحكي كره بدون غرامة شيء للمقاتلة للاصل وما تقدم في خبر هشام من ان المسلم احق بماله اينما وجده ومرسل جميل عن الصادق عليه السلام في رجل
كان له عبد فادخل دار الشرك فاخذ سبيا الى دار الاسلام فقال ان وقع عليه قبل القسمة فهو له وان جرت عليه القسمة فهو احق به بالثمن وخبر طربال عن ابي جعفر عليه السلام
المروي عن كتاب المشيخة قال سئل عن رجل كان له جارية فاغار عليه المشركون فاخذوها منه ثم ان المسلمين بعد غزوهم فاخذوها فيما غنموا منهم فقال ان كانت في الغنائم
واقام البينة ان المشركين اغاروا عليهم فاخذوها منه ردت عليه وان كانت قد اشتريت وخرجت من المغنم فاصابها ردت عليه برقبتها واعطي الذي اشتراها الثمن من المغنم من
جميعه قيل له فان لم يصبها حتى تفرق الناس وقسموا جميع الغنائم فاصابها بعد قال يأخذها من الذي هي في يده اذا اقام البينة ويرجع الذي هي في يده اذا اقام البينة على
امير الجيش بالثمن وغير ذلك لكن عن الشيخ في يه اطلاق كونها للمقاتلة مع غرامة الامام لاربابها الاثمان من بيت المال بل عن القاضي نفي الباس عنه الا انه افتى اولا بان غير
الاولاد مع بقاء عينه وثبوته بنحو البينة لمدعيه من المسلمين دائما وعلى كل حال فلا اعرف له دليلا الا اطلاق مرسل هشام الذي هو مع انه مختص بالمماليك
ولا جابر له بالنسبة الى ذلك معارض بما في خبره من ان المسلم احق بماله اينما وجده وبغيره مما سمعت ولا صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل لقيه العدو
واصاب منه مالا او متاعا ثم ان المسلمين اصابوا ذلك كيف يصنع بمتاع الرجل فقال اذا كانوا اصابوه قبل ان يحوزوا متاع الرجل رد عليه وان كانوا اصابوه بعد ما
حازوه فهو فيء للمسلمين فهو احق بالشفعة الموافق لما عن الزهري وعمرو بن دينار من العامة المعارض بما سمعت المحتمل مع ذلك ارادة القسمة من الحيازة بناء على ان الحكم كذلك
معها فلا ريب في قصوره عن المعارضة بما سمعت من وجوه ومن ذلك يعلم ضعف ما عن الاسكافي من الحاق كون المماليك للمقاتلة من غير تعرض لغيرهم بل وما عن الحلبي
من عكس ذلك هذا كله قبل القسمة واما لو عرفت بالبينة ونحوها بعد القسمة واما لو عرفت بالبينة ونحوها بعد القسمة فعن ربها اخذها للمقاتلة ايضا نحو ما سبق لاربابها
القيمة من بيت المال ولم اجد له موافقا على ذلك منا نعم هو محكي عن ابي حنيفة والثوري والاوزاعي ومالك واحمد في احدى الروايتين بل نقله الجمهور عن عمر والليث وعطا
والنخعي واسحق كما اني لم اجد له دليلا ايضا الا ما سبق وقد عرفت الكلام فيه مضافا الى قوة احتمال التقية هنا مما سمعت والى خلو الصحيح عن الغرامة من بيت المال بل ظاهره
ما في رواية جميل المرسلة من انها تعاد على اربابها بالقيمة الموافقة لما رواه الجمهور عن ابن عباس من ان رجلا وجد بعيرا له كان المشركون اصابوه فقال له النبي صلى الله عليه وآله ان اصبته
قبل ان يقسم فهو لك وان اصبته بعد ما قسم اخذته بالقيمة الا اني لم اجد عاملا بهما مضافا الى ان ايدائهما انما امتنع اخذه له بغير شيء لا بالفصل حرمانا خاصا من الغنيمة
او تضييع الثمن على المشتري وحلهما بجبر بالثمن ويرجع صاحب المال في عين ماله بمنزلة مشتري الشقص المشفوع الا انه كما ترى ومن ذلك كله ظهر لك ان الوجه المحقق
اعادتها على المالك لانه هو احق بها اينما وجده وفاقا للمحكي عن الشيخ في ط وابني حمزة وادريس والفاضل والشهيد والكركي والمقداد وغيرهم بل عن المنتهى الاجماع
عليه ولكن يرجع الغانم بقيمتها على الامام عليه السلام كما صرح به غير واحد مطلقين ذلك لخبر طربال المنجبر سنده بنفسه من عرفت بل نسبه بعضهم الى الشهرة العظيمة فما عساه
يظهر من بعض من عدم رجوعه على احد في غير محله خصوصا مع ملاحظة كونه شريكا نعم قيده المص وجماعة ممن تأخر عنه بانه كذلك مع تفرق الغانمين والا اعاد الامام القسمة
او رجع على كل واحد منهم بما يخصه لا باس به ضرورة اقتضاء القواعد ذلك كما في غير الفرض مما بان في قسمة مال الغير ولا ينافيه الخبر بعد انسياقه الى ان المنع على ان
الرجوع على الامام انما هو على بيت المال المعد على مصالحهم العامة لا خصوص المقاتلة فيقتصر في الرجوع عليه على محل اليقين الذي هو غير المفروض والله العالم ثم لا
يخفى عليك ان ذلك كله لو اخذ مال المسلم من الكافر على وجه الاغتنام بالجهاد اما اذا اخذ سرقة او هبة او شراء او نحو ذلك فلا اشكال في عوده الى المالك من دون
غرامة شيء وان كان الآخذ جاهلا لعموم قوله عليه السلام المسلم احق بماله اينما وجده وغيره ولو علم امير الجيش بمال المسلم قبل القسمة فقسمه وجب رده وكان صاحبه احق به بغير شيء
ضرورة بطلان القسمة من اصلها ولو اسلم المشرك الذي في يده مال المسلم اخذ منه بغير قيمة ولو دخل مسلم دار الحرب فسرقه او وهبه او اشتراه ثم اخرجه الى دار الاسلام
فصاحبه احق به ولا يلزمه قيمته وكل تصرف فيه ببيع او عتق او نحوهما باطل مع عدم الاجازة ولو غنم المسلمون من المشركين شيئا عليه علامة الاسلام فلم يعلم صاحبه
فهو غنيمة لظاهر اليد مع احتمال حصولها ولا عبرة برسم الكتابة عليه ولو اقر الغلام انه غلام مسلم ففي قبول قوله تردد او منع بعد ان اخذه من بلاد الشرك وخصوصا اذا كان
من يد مشرك ولا فرق في مطالبة المسلم بماله المأخوذ من يد المشرك بين كونه مستأجرا للمسلم او غنيمة للمشرك او مستعارا او لم يكن ولو دخل حربي دار الاسلام بامان
فاشترى عبدا مسلما ثم لحق بدار الحرب فغنمه المسلمون كان باقيا على ملك البائع لفساد الشراء نعم الظ وجوب رد الثمن على الكافر لانه قد اخذه منه حال الامان ولو
تلف العبد في يد الكافر كان للسيد القيمة وعليه رد ثمنه ويترادان الفضل ولو ابق عبد المسلم الى دار الحرب فاخذوه لم يملكوه بذلك لما عرفت خلافا لمالك واحمد
وابي يوسف ومحمد والله العالم **الركن الثالث** في احكام اهل الذمة والنظر في امور **الاول** من تؤخذ منه الجزية وهي الوظيفة المأخوذة من اهل الكتاب لاقامتهم
بدار الاسلام وكف القتال عنهم وهي فعلة من جزى يجزي يقال جزيت ديني اي قضيته بل لعل منه قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا خلاف
بين المسلمين فضلا عن المؤمنين في انها تؤخذ ممن يقر على دينه وهم اليهود باصنافهم والنصارى كذلك بل لعله من ضروريات المذهب او الدين قال الله تعالى قاتلوا الذين
لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقد
روت الخاصة والعامة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يوصي امراء السرايا بالدعاء الى الاسلام قبل القتال فان ابوا فالى الجزية فان ابوا قوتلوا بل وكذا من له شبهة كتاب وهم المجوس

بلا خلاف اجده فيه الا من ظاهر المحكي عن العماني فالحقهم بعبدة الاوثان وغيرهم ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولكن قد سبقه الاجماع بقسميه بل لعله محصل وتظافرت النصوص بخلافه
وفي هؤلاء تعقد الجزية لكل كتابي بالغ عاقل ونعني بالكتابي من له كتاب حقيقة وهم اليهود والنصارى ومن له شبهة كتاب وهم المجوس فتؤخذ الجزية من هؤلاء الاصناف
الثلاثة بلا خلاف بين علماء الاسلام في ذلك في قديم الوقت وحديثه فان الصحابة اجمعوا على ذلك وعمل به الفقهاء والائمة ومن بعدهم الى زماننا هذا من اهل الحجاز
والعراق والشام ومصر وغيرهم من اهل الاصقاع في جميع الازمان اه وفي مرسل الواسطي سئل ابو عبد الله عن المجوس أكان لهم نبي فقال نعم اما بلغك كتاب رسول الله الى
اهل مكة اسلموا والا نابذتكم بحرب فكتبوا اليه ان خذ منا الجزية ودعنا على عبادة الاوثان فكتب اليهم النبي اني لست آخذ الجزية الا من اهل الكتاب فكتبوا اليه يريدون
بذلك تكذيبه زعمت انك لا تأخذ الجزية الا من اهل الكتاب ثم اخذت الجزية من مجوس هجر فكتب اليهم رسول الله ان المجوس كان لهم نبي فقتلوه وكتاب احرقوه
اتاهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر الف جلد ثور وخبر المروي في بعض قال سئل ابو عبد الله عن المجوس فقال كان لهم نبي فقتلوه وكتاب حرقوه اتاهم نبيهم به في اثني
عشر الف جلد ثور وكان يقال له جاماسب وفي الفقيه المجوس تؤخذ منهم الجزية لان النبي قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب وكان لهم نبي اسمه داماسب وكتاب اسمه
جاماسب كان يقع في اثني عشر الف جلد ثور فحرقوه وفي المحكي عن المحاسن بسنده عن الاصبغ بن نباتة ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فقام
اليه الاشعث فقال يا امير المؤمنين كيف تؤخذ الجزية من المجوس ولم ينزل عليهم كتاب فقال بلى يا اشعث قد انزل الله اليهم كتابا وبعث اليهم نبيا وفي المقنعة عن امير
المؤمنين ايضا المجوس انما الحقوا باليهود والنصارى في الجزية والديات لانه قد كان لهم فيما مضى كتاب وفي خبر علي بن جعفر المروي عن المجالس ايضا عن الرضا
عن ابيه عن آبائه عن علي بن الحسين ان رسول الله قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب يعني المجوس الى غير ذلك من النصوص المعتبرة بما عرفت المروية من طرق العامة فضلا عن
الخاصة منها ما رواه الشافعي باسناده ان فروة بن نوفل الاشجعي قال على ما تؤخذ الجزية من المجوس وليسوا باهل كتاب فقام اليه المستورد فاخذ بتلبيبه فقال يا عدو الله
اتطعن على ابي بكر وعمر وعلى امير المؤمنين وقد اخذوا منهم الجزية فذهب الى القصر فخرج علي فجلسوا في ظل القصر فقال انا اعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يعلمونه
وكتاب يدرسونه وان ملكهم سكر فوقع على ابنته واخته فاطلع عليه بعض اهل مملكته فلما اصبح جاءوا يقيمون عليه الحد فامتنع منهم ودعا اهل مملكته وقال
تعلمون دينا خيرا من دين ابيكم آدم وقد كان انكح بنيه بناته وانا على دين آدم قال فتابعه قوم وقاتلوا الذين يخالفونه حتى قتلوهم فاصبحوا وقد اسري
بكتابهم ورفع من بين اظهرهم وذهب العلم الذي في صدورهم فهم اهل كتاب وقد اخذ رسول الله وابو بكر واراه قال وعمر منهم الجزية ولعل التعبير بشبهة الكتاب
لعدم تحقق ما في ايديهم الآن من الكتاب بعد ما سمعت من النصوص انهم احرقوه او رفع من بين اظهرهم كالعلم الذي كان عندهم وربما كان في قوله سنوا
بهم سنة اهل الكتاب اشعار بذلك اما الصابئون فعن ابن الجنيد التصريح باخذ الجزية منهم والاقرار على دينهم ولا بأس به ان كانوا من احدى الفرق الثلاثة
فعن احد قولي الشافعي انهم من اهل الكتاب وانما يخالفونهم في فروع المسائل لا في اصولهم وعن ابن حنبل جماعة من اهل العراق انهم جنس من النصارى وعنه ايضا
انهم يسبتون فهم من اليهود وعن مجاهد هم من اليهود والنصارى وقال السدي هم من اهل الكتاب كذا السامرة وعن الاوزاعي ومالك ان كل دين بعد دين الاسلام
سوى اليهودية والنصرانية مجوسية وحكمهم حكم المجوس وعن عمر بن عبد العزيز هم مجوس وعن الشافعي ايضا وجماعة من اهل العراق حكمهم حكم المجوس ولا تقبل
الجزية منهم ولكن نقل عنهم انهم يقولون ان الفلك حي ناطق وان الكواكب السبعة آلهة وعن تفسير الفخر وغيره انهم ليسوا اهل كتاب وانهم قوم يعبدون
النجوم وعليه يتجه عدم قبولها منهم ولعله لذا صرح الفاضل في المختلف بعدم قبول الجزية منهم كالمحكي عن الشيخين اللهم الا ان يكون قسم من النصارى يقولون بهذه المقالة
وان ادعوا انهم على دين المسيح فالجزية مقبولة من جميعهم اليعقوبية والنسطورية والملكية والفرنج والروم والارمن وغيرهم ممن يدين بالانجيل وينتسب الى
عيسى وان اختلفوا في الاصول والفروع وكذا اليهود والمجوس نعم من شك فيه انه كتابي يتجه عدم قبولها منه للعمومات الآمرة بقتل المشركين المقتصر في الخروج
منها على الكتابية التي هي شرط قبول الجزية وعن صريح الغنية وظاهر المحكي عن المفيد الاجماع على عدم كونهم من اهل الكتاب لكن الموجود في زماننا منهم في دار
الاسلام يعاملون معاملة اهل الكتاب وان كان هو من حكام الجور فلا يعتمد عليه في كشف الامر الشرعي وفي ما قد كانت النصرانية في الجاهلية في ربيعة وغسان و
بعض قضاعة واليهودية في حمير وبني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة والمجوسية في بني تميم وعبادة الاوثان والزندقة في قريش وبني حنيفة وكيف كان فلا يقبل
من غيرهم اي اليهود والنصارى والمجوس الا الاسلام بلا خلاف اجده فيه بل عن الغنية وغيرها الاجماع عليه بل لا اشكال بعد قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم وقوله تعالى فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب وغير ذلك من الكتاب والسنة من غير فرق بين ما كان منهم له احد كتب ابراهيم وآدم وادريس وداود و
لم يكن له ضرورة ان المنساق من الكتابي القرآن العظيم التوراة والانجيل بل عن المنتهى الاجماع على ان اللام للعهد اليهما في قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله
من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون نعم قد ظهر من النصوص السابقة الحاق كتاب المجوس بهما اما غيرهم فلا اشكال في عدم كونهم من ذوي
الكتاب بل الظاهر عدم الحاق حكم اليهود والنصارى لمن تهود او تنصر بعد النسخ بل عن التذكرة وهي الاجماع عليه لعل بني تغلب وهم قبائل من العرب من ربيعة بن نزار
من انتقل في الجاهلية الى النصرانية كما صرح به بعض اصحابنا بل قال ايضا انتقل ايضا من العرب الى ذلك قبيلتان اخريان وهم تنوخ وبهراء فيتجه اخذ الجزية
منهم كما هو المحكي عن امير المؤمنين لكن المحكي من فعل عمر عدمها لرأي رآه او اشير به عليه وذلك لما قيل من انه دعاهم الى اعطاء الجزية فابوا وامتنعوا وقالوا
نحن عرب لا نؤدي الجزية فخذ منا الصدقة كما تأخذ من المسلمين فامتنع عمر من ذلك فلحق بعضهم بالروم فقال له النعمان بن عروة ان القوم لهم بأس وشدة فلا
تعن عدوك بهم وخذ منهم الجزية باسم الصدقة فبعث عمر في طلبهم وردهم وضعف عليهم الصدقة واخذ منهم في كل خمس من الابل شاتين واخذ مكان العشر الخمس
ومكان نصف العشر العشر الا انه لا يخفى عليك عدم الحجية في فعل عمر مع انه لا ينطبق على الجزية الشرعية بالنسبة الى من لا صدقة عليه بل ومن عليه الصدقة
اذا كان لا يبلغها ولعله لذا روى الجمهور عن عمر بن عبد العزيز انه لم يقبل من نصارى تغلب الا الجزية والا فقد اشتهر بينهم عن الاسكافي انه قال لو وجد
المسلمون قوة واجتمعوا على القيام بالحرب في بني تغلب لم يقروا على النصرانية لما روي من تركهم الشرط الذي شرطه رسول الله عليهم ان لا ينصروا اولادهم ولما

ولما روي عن امير المؤمنين انه قال لئن بقيت لنصارى بني تغلب لاقتلن المقاتلة ولاسبين الذرية فاني كتبت الكتاب بين النبي وبينهم على ان لا ينصروا ابناءهم
فليس لهم ذمة لانهم قد صبغوا اولادهم ونصروهم ورواه في الوسائل عن الصدوق عن الرضا ان بني تغلب انفوا من الجزية وسألوا عمر ان يعفيهم
فخشي عمر ان يلحقوا بالروم فصالحهم على ان يصرف عنهم ذلك عن رؤوسهم ويضاعف عليهم الصدقة فعليهم ما صولحوا عليه ورضوا به الى ان يظهر
الحق وعن علي انه قال لئن تفرغت لبني تغلب ليكونن لي فيهم رأي لاقتلن مقاتليهم ولاسبين ذراريهم فقد نقضوا العهد وبرئت منهم الذمة حين نصروا
اولادهم وعلى كل حال فهو امر آخر غير ما نحن فيه من تقدم الجزية عليهم باعتبار كون تنصرهم بعد النسخ وان سمعت لهذه في قبول ذلك بعد ان اختار ما حكاه
عن ابن الجنيد لانه لم يثبت عندنا معارض فقد حكى بعضهم ذلك عن ابن الجنيد والشيخ في جواز اقرار من بدل دينه بدين يقر اهله عليه كاليهودية والنصرانية بل عن
الاجماع على ذلك بل عن ط نسبته الى المذهب بل هو اختاره ايضا وتسمع انشاء الله تمام الكلام فيه وعلى كل حال فما عن ابي حنيفة والشافعي وابن حنبل من اتباع
عمر على فعله في غير محله بعد مخالفته الكتاب والسنة كالمحكي عن ابي حنيفة منهم ايضا من قبول الجزية من جميع الكفار الا العرب واحمد بن حنبل من قبولها من كل الا
عبدة الاوثان من العرب ومالك من قبولها من كل الا عبدة الاوثان من العرب ومالك من قبولها من كل الا من مشركي قريش ضرورة مخالفة ذلك كله للكتاب و
السنة ثم الفرق الثلاثة خاصة اذا التزموا بشرائط الذمة الآتية اقروا سواء كانوا عربا او عجما بلا خلاف اجده فيه بيننا بل في المنتهى وغيره حكاية الاجماع عليه
وهو الحجة بعد اطلاق الكتاب والسنة واخذ النبي من نصارى نجران وقد كانوا عربا فما عن ابي يوسف من عدم اخذها من العرب واضح الفساد بل رده غير واحد بالاجماع
حتى من فريقه على خلافه نعم في الدعائم عن علي لا نقبل من عربي جزية وان لم يسلموا قوتلوا الا انه مرسل محتمل ارادة من تنصر من العرب جاهليا وغير ذلك والمخصوص
نصارى تغلب فقد عرفت الكلام فيهم ودعوى بعض اهل الذمة وهم اهل خيبر سقوط الجزية عنهم بكتاب من النبي لم يثبت بل الثابت خلافه بل عن ابي العباس بن
شريح انهم طولبوا بذلك فاخرجوا كتابا ذكروا انه خط علي كتبه عن رسول الله وفيه شهادة سعد ومعاوية وكان تاريخه بعد موت معاذ وقبل اسلام معاوية فعلم انه
ولو ادعى اهل حرب انهم منهم اي الفرق الثلاثة وبذلوا الجزية لم يكلفوا البينة واقروا على ذلك كما صرح به الفاضل وغيره بل لا اجد فيه خلافا ولعله لكون الدين امرا
قلبيا لا يعرف الا من قبل صاحبه وشعائره الظاهرة ليست جزء منه بل قد يتعذر اقامة البينة عليه بل قيل انه قد يشعر به ايضا امر النبي امراء السرايا بقبول الجزية ممن
يبذلها مع انه لا بينة غالبا منهم تشهد على انهم من اهلها فليس الا دعواهم بل الظاهر ان فعل النبي كان كذلك وان كان لا يخ من مناقشة والعمدة ما عرفته ولا مؤيدا
بعدم الخلاف في ذلك ويعلو مبتدؤه جريان حكم كل دين على من اقر بانه من اهله وغير ذلك نعم لو ثبت خلافها بشهادة عدلين ولو منهم بعد الاسلام او باقرار منهم جمع
او بغير ذلك انتقض العهد الذي كان بعنوان انهم من اهله بل الظاهر عدم احتياج جريان حكم المشركين عليهم الى ردهم الى مأمنهم ضرورة عدم الشبهة في حقهم لعلمهم
بالحال فلا بأس ح باغتنامهم ولو اقر البعض دون البعض جرى الحكم على المقر دون غيره ولا تقبل شهادته بعد ان كان كافرا ثم ان اطلاق المتن وغيره يقتضي قبول دعواهم
وان ظهر من حالهم عدم كونهم منهم ولو باتخاذ شعار غير شعارهم ولعله لكون ذلك لا ينافي غرض الحال في الدلالة على ذلك الا انه كما ترى لا يخ من اشكال او منع خصوصا
بعد تجاهرهم بعبادة النار مثلا وعدم اشتمالهم شعار احدى الفرق المزبورة فيمكن كون الدعوى منهم تخلصا من القتل وغيره مما يجري على غيرهم من الكفار وكيف
كان فلا تؤخذ الجزية من الصبيان والمجانين مطبقا والنساء كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل في محكي الغنية ذكره الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر
حفص الذي رواه المشايخ الثلاثة المنجبر بما سمعت سئل ابا عبد الله عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن فقال لان رسول الله نهى عن قتل النساء
والولدان في دار الحرب الا ان يقاتلن فان قاتلن ايضا فامسك عنهن ما امكنك ولم تخف خللا فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار الاسلام اولى ولو
امتنعت ان تؤدي الجزية لم يمكن قتلها فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها ولو امتنع الرجال ان يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلت دماؤهم وقتلهم لان
قتل الرجال مباح في دار الشرك وكذلك المقعد الاعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في ارض الحرب فمن اجل ذلك رفعت عنهم الجزية مضافا الى رفع القلم وفي
الصافية في خبر طلحة جرت السنة ان لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب على عقله ولعل المراد من المعتوه فيه ما عن ط وغيره ولذا تومي زيادة الابله وان كان
قد فسر هنا بمن لا عقل له الا ان المراد به كما صرح به آخر ضعيف العقل بل هو المراد مما في محكي ير من التعبير بالسفيه الذي هو في العرف عبارة عن الاحمق لا السفه
الشرعي الذي لا اجد خلافا في عدم سقوط الجزية عنه للعموم والادلة اما الاول فلا يبعد سقوطها عنه باعتبار كونه في الحقيقة قسما من الجنون الذي هو مؤمن من عدم
جواز قتله بسبب ضعف عقله فتسقط عنه الجزية لما سمعته من التعليل وتذكرنا في كتاب الطلاق ما يؤكد ذلك فلاحظ وتأمل وهل تسقط ايضا عن الهم اي الشيخ
الفاني قيل والقائل الاسكافي نعم بل زاد المقعد الاعمى وتبعه المص في نع والفاضل في غيره في الاول دون الاخيرين الذين لم اجد موافقا لهما بل صرح الشيخ
والقاضي وابن حمزة والفاضلان وغيرهم بعدم السقوط عنهما وهو كذلك للعموم والادلة الذي لا يخصصه ما في الخبر المزبور بعد عدم الجابر له في ذلك بعد تأييده بانهما وغيرهما
للصغار والاهانة المناسبين للكفر فيهما واما الاول فهو وان كان المروي في خبر حفص السابق الذي عمل به من عرفت مقتضى الاصل ايضا لكنه لم يصل الى حد الانجبار
والاصل لا يعارض العموم وفتوى الاصحاب في غير المقام لا يصلح جابرا ولعله لذا قيل لا تسقط عنه كما انه منهما كان ظاهر المص والشهيدين وغيرهما التوقف وربما فصل
بعضهم بانه ان كان ذا رأي وقتال اخذت منه والا فلا ولعله لما تقدم سابقا من عدم قتله اذا لم يكن كذلك وقتله اذا كان وهو معنى الجزية في الخبر المزبور وفي الحكم
من كلام الاسكافي لانه لا جابر للخبر على العموم فالاقوى عدم السقوط والله العالم وقيل والقائل الشيخ بل المشهور كما في ... لا تسقط ايضا عن المملوك كما صرح به
الفاضل وغيره للاصل والنبوي لا جزية على العبد لانه مال فلا يستحق عليه مال ولانه كل على مولاه لا يقدر على شيء ولانه لا يقتل فلا جزية عليه على ما سمعته
في الخبر السابق ولعله الاقوى لكن قيل والقائل الصدوق في المحكي عن مقنعه وظ فقيهه لا تسقط وتبعه الفاضل في محكي ير للعموم المخصص بما عرفت والخبر ابي
الدرداء عن الباقر الذي لا جابر له قال سألته عن مملوك نصراني لرجل مسلم عليه جزية قال نعم قلت فيؤدي عنه مولاه المسلم الجزية قال نعم انما هو ماله
يفتديه اذا اخذ يؤدي عنه المعتضد بالمروي من طرق الجمهور عن علي انه قال لا تشتروا رقيق اهل الذمة ولا مما في ايديهم لانهم اهل خراج يبيع بعضهم بعضا

بعضا ولا يقربنا احدكم بالصغار بعد ان نفقه الله منه لظ في ثبوت الجزية التي يؤدونها بسبيله عنه ويلحقه بذلك الصغار وبانه مشرك فلا يستوطن دار الاسلام
بغير عوض كالحربي بل لو قيل بذلك من سيده وبانه من اهل الجهاد فلا تسقط عنه لانها عوض حقن الدم الا ان الجميع كما ترى بعد ضعف اصل الدليل لكن
مقتضى ذلك عدم الفرق بين كونه لمسلم او ذمي خلافا لبعض الجمهور ففرق بينهما محتجا باخذ فاخذ من المسلم الذي هو مولاه وفيه انه لا باس بها اذا كانت عن
حقن دم العبد مضافا الى ما سمعته من المباشرة والى ما تقدم في دفع الدليل الذي تكون الجزية عليه على ارضه لا على راسه اذا اشتراها المسلم منه يؤدي لك
ان كان فيه عليه عيب كما اشار اليه النصوص السابقة بل مقتضى ما سمعته عدم الفرق بين افراد العبيد حتى المبعض منهم فيؤدي هو قدر ما فيه من الحرية ومولاه
قدر ما فيه من الرقية والله العالم وكيف كان فهي تؤخذ من هؤلاء ولو كانوا رهبانا او مقعدين بلا خلاف اجده فيه بيننا الا ما سمعته من الاسكافي بل ولا
اشكال بعد عموم الادلة كتابا وسنة حتى قول النبي ص المروي من طرق الجمهور لمعاذ خذ من كل حالم دينارا الذي مقتضاها انها تجب على الفقير كما هو صريح الشيخ
والفاضل وغيرهما وظاهر ابني حمزة وزهرة والديلمي والحلبي على ما حكي عن بعضهم بل هو المشهور كما اعترف به في المنتهى وغيره بل هو المحكي عن نص علي ع انه وظف على الفقير دينارا
لكن عن الاسكافي وعلى الصيقل الشيخ ذكرت وعدها بل في الاخير الاجماع عليه للاصل المقطوع بما عرفت وعدم التكليف بغير الوسع الذي هو لا ينافي خطاب الوضع
والاجماع الموهون بما عرفت بل بمصير من حكيه الى خلافه فالتحقيق وجوبها عليه من غير فرق بين ذي الصناعة وغيره خلافا لابي الصلاح فاسقطها عن الفقير من ذي
الصناعة والموجه عليه لكن ينتظر بها حتى يوسر كما صرح به غير واحد مشعرا بكونها كغيرها من الديون لكن ان لم يكن اجماع تبعه لعموم الادلة وارادة الهوان بوجوبها
عليه مع امكان الاداء على كل حال ولو بالقرض او ببيع شيء من المستثنيات او غير ذلك ثم ينتظر بها مع عدم الامكان اصلا ولم يثبت عندنا ما روي عن علي ع انه استعمل
رجلا على عكبرا فقال له على رؤس الناس لا تدعن لهم درهما من الخراج وشدد عليه القول ثم قال له القني عند انتصاف النهار فاتاه فقال اني كنت قد امرتك بامر واني
اتقدم اليك الآن فان عصيتني نزعتك لا تبيعن لهم في خراجهم حمارا ولا بقرة ولا كسوة شتاء ولا صيف ارفق بهم على انه يمكن ان يكون في غير الجزية التي شرعت فيها ادانة
الشديد بها حتى يجيء الصغار الذي فيه عودهم الى الاسلام ولو ضرب عليهم جزية فاشترطوها على النساء مثلا لم يصح الصلح على ذلك كما صرح به غير واحد لانه
من احلال الحرام بعد اسقاط الشارع الجزية عنهن مطلقا ولعل فساد الصلح اجمع لاشتماله على الشرط الفاسد بناء على اقتضائه فساد العقد وان المراد فساده
بالنسبة اليهن وان بقي صحيحا بالنسبة الى الرجال بعد علمهم بالحال على وجه يخرج به عن الاغتيال المنهي عنه مع الرضا به يصح ولا يحتاج الى تجديد نعم لو اراد
النساء الصلح على اداء الجزية عنهن او عن الرجال بطل الصلح من اصله وهو واضح ولو حاصر المسلمون حصنا من حصون اهل الكتاب فقتل الرجال قبل عقد
الجزية فسأل النساء اقرارهن ببذل الجزية قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يصح عقد الامان لهن على ان يجري عليهن حكم الاسلام ولا يؤخذ منهن شيئا فان اخذ
منهن شيئا رده عليهن لكنه كما ترى ليس قولا بالصحة على وجه يثبت به الجزية كما هو ظاهر العبارة نعم حكاه في ط قولا لبعض اصحابنا ولم نعرفه وقيل لا يصح وهو الاصح
كما صرح به الفاضل وغيره لانه من احلال الحرام كما عرفت فيتوصل الى فتح الحصن بما يمكن وهل يجوز اغتيالهن باظهار صورة الصلح لاجل فتح الحصن ثم يسبين
باعتبار كونهن اموالا وجهان وفي المتن وط نسبته وغيرهما الى القيل لانه لا ينعقد لهن الامان لكن في حاشية الكركي والمسالك لو كن في حصن ولم يمكن فتحه جاز عقد
الامان لهن كما لو طلبن ذلك في دار الحرب لا جزية في الموضعين مقتضاه صحة عقد الامان لهن على وجه لا يجوز سبيهن لعموم الوفاء بالعهد والعقد فيشرع الصلح
والنهي عن الاغتيال والله العالم ولو كان بعد عقد الجزية كان الاستصحاب حسنا قال في حاشية الكركي المراد بالاستصحاب هنا استصحاب العقد الذي وقع
مع الرجال والقول به ضعيف والاصح بطلانه وتبعه في ذلك في المسالك قال المراد بالاستصحاب هنا استصحاب العقد الذي وقع مع الرجال وابقاء الجزية على النساء وما حسنه المص
غير واضح فانه كما يمتنع اقرارهن بالجزية ابتداء كذا استدامة للعقد السابق للمنع في الموضعين اقوى قلت لا ينبغي التامل في فساد ذلك على هذا التقدير بل المص
اجل من ان ينسب اليه ما لا ينبغي الى صاغر الطلبة ولعله لذا قال شارح الترددات ان معنى الاستصحاب استدامة الامان للنساء من غير ضرب جزية عليهن حيث قد ثبت
لهن الامان مع الرجال ضمنا فيجب الوفاء وان قال في لك هذا التوجيه غريب فان السياق انما هو في بذل الجزية لا في الامان خاصة اذ اقتضى قصور العبارة في الجملة
عن ذلك والله العالم ولو اعتق العبد الذمي منع من الاقامة في دار الاسلام الا بقبول الجزية كما صرح به غير واحد بل عن كرة نفي الخلاف فيه بل في مي هو مذهب
عامة العلماء الا ما روي عن احمد بن حنبل من الاقرار بغير جزية ولا ريب في ضعفه بعد عموم الادلة الذي مقتضاها ايضا عدم الفرق في المعتق بين كونه مسلما
او كافرا خلافا لمالك فلا جزية على الاول لان الولاء شعبة من الرق وهو كما ترى فيلزم بالاسلام او باداء الجزية فان ابى الحق بمأمنه لانه قد يدخل بشبهة
الامان ولو مع سيده خلافا للاسكافي فيحبس لما في الحاقه من الاعانة على المسلمين الدالة على عوراتهم وهو اجتهاد وكذا الكلام لو كان من اهل من لا تقبل
منهم الجزية خلافا له ايضا لما عرفت اما الطفل والمجنون المطبق فلا جزية عليه بلا خلاف ولا اشكال كما عرفته سابقا وان كان يفيق وقتا ويجن اخرى وقيل والقائل
الشيخ في كرة وف يعمل بالاغلب فتؤخذ الجزية منه ان كانت الافاقة اغلب كان يجن يوما ويفيق يومين مثلا وتسقط عنه مع العكس وهو مع عدم نقل الحكم
عنه حال التساوي لم نعرف له مستندا ينطبق على مذهب الامامية وان ذهب عليه في محكي كرة وان كان جنونه غير مضبوط واما المضبوط مثل ان يجن يوما
ويفيق يومين او اقل من ذلك او اكثر الا انه مضبوط ففي محكي فيه احتمالان احدهما الاعتبار بالاغلب ايضا والثاني تلفيق ايام افاقته وفيه احتمالان ايضا احدهما انه
حولا تؤخذ منه لان اخذها منه قبل اخذها قبل الحول فلم يجز كالصحيح الثاني اخذها منه في آخر كل حول بقدر ما افاق قال وكذا الاحتمالان لو كان يجن ثلث
الحول ويفيق ثلثيه او بالعكس اما لو استوت افاقته وجنونه مثل ان يجن يوما ويفيق يوما او يجن نصف حول ويفيق في الآخر فان افاقته تلفق لتعذر اعتبار
الاغلب هنا لعدمه فيتعين الاحتمال الآخر ثم قال ولو جن نصف الحول ثم يفيق افاقة مستمرة او يفيق نصفه ثم يجن جنونا مستمرا فعليه في الاول من الجزية بقدر ما افاق
من الحول اذا استمرت الافاقة بعد الحول وفي الثاني لا جزية عليه لانه لم يتم الحول مفيقا وجميعه كما ترى لا يرجع الى محصل ولا الى قاعدة يركن اليها على ان الحولية
لم تذكر هنا شرطا على حسب الحول في الزكاة ولعله لذا قال في لك الاقوى ان المجنون لا جزية عليه مطلقا الا ان يتحقق له افاقة سنة متوالية لاطلاق النص ولعل اليه

يرجع ما في فوائد بعض من ان الاصح عدم الجزية عليه ان كان فيه انه ليس في النص الا سقوطها عن المغلوب على عقله فمع فرض افاقته المطبق منه يتجه عدم السقوط
في غيره للعموم بل وكذا مع الشك ورفع القلم لا ينافي ثبوت خطاب الوضع ولا يتجه السقوط حينئذ واما اعتبار الافاقة سنة متوالية فليس في النصوص ما يشهد له
خصوصا بعد عدم تضمنها الاعتبار بالحول في الافاقة وكان اعتبار الاغلب الذي سمعته من الشيخ ترجيح للافاقة به او السقوط وعدمه بعد ان كان الحكم ثبوتها
على العاقل وسقوطها عن المجنون فمع الغلبة يرجح اللحوق باحدهما ومقتضاه الحكم بالبراءة مع عدم الغلبة لكن فيه انه ليس في الادلة اعتبار العقل الا ان
يدعى اقتضاء سقوطها عن المغلوب عليه ذلك ولكنه شك في شك ضرورة ظهور الادلة في وجوبها على الذمي واقصى ما سقطت عن المغلوب عليه فمع فرض
الشك يتحقق مقتضى الثبوت وهو الذمية ولم يتحقق مقتضي السقوط وهو صدق المغلوب على عقله ولعله لذا قوى وكيف كان فلو افاق حولا وجبت عليه ولو جن
بعد ذلك كما صرح به غير واحد بل لعله لا خلاف فيه بل ولا اشكال لما عرفته من عموم الادلة الذي مقتضاه ازيد من ذلك كما سمعت وكل من بلغ من صبيانهم يؤمر بالاسلام
او بذل الجزية فان امتنع صار حربيا بلا خلاف بل ولا اشكال لعموم الادلة فيكون ولادته في الامان انما هو ما دام الصغر فاذا بلغوا احتاجوا الى عقد جديد خلافا
لاحمد بن حنبل فيدخلون فيه لا يحتاجون الى التجديد وفيه منع واضح وحينئذ فان اختار الجزية عقد معه الامام على حسب ما يراه ولا اعتبار بجزية ابيه فاذا حال الحول
من وقت العقد اخذ منه ما شرط عليه لا يدخل حوله في حول ابيه فضلا عن غيره ولو بلغ سفيها على وجه يحجر عليه في المال واختار عقد الجزية ففي كرة كان له ذلك
وليس للولي المنع لان الحجر لا يتعلق بحقن دمه واباحته الى ان قال ولو اراد عقد الامان ببذل جزية كثيرة فالوجه ان للولي المنع لانه يمكن حقن دمه بالاقل
قلت بل مقتضى ذلك عدم نفوذ العقد الاول ايضا الا باذن الولي ضرورة كونه عقدا بمال والفرض الحجر عليه فيه نعم قد يقال بالزام الولي لو امتنع باعتبار
كون صلاحه ببلاد الاسلام ولو صالح الامام قوما على ان يؤدوا الجزية عن اولادهم فان كان المراد الزيادة في جزيتهم على وجه تكون في اموالهم صح والا كان الصلح باطلا
على نحو ما سمعته في النساء وعلى كل حال فاذا اختار الحربي دار الاسلام لا يجوز اعتباره لانه كان داخلا في امان ابيه والاظهر الثاني في كيفية الجزية المشهورين
الاصحاب اشهرهم عظيما انه لا حد لها بل تقديرها الى الامام بحسب الاصلح بل عن الغنية الاجماع كما عن مجمع نسبته الى اهل البيت بل لم نعرف الخلاف منا بتقديرها
وما جاء في تقديرها بالدينار فعلى معنى انه لا يكون اقل منه لا انه اذا جانب الكثرة فامره الى الامام ع ولم يجد فيه الماوردي عن النبي ص انه قال لمعاذ خذ من كل حالم دينارا
وهو مع انه قضية في واقعة ولا دلالة فيه على كون الاول ذلك لا يصلح معارضا لما سمعته وتسمعه من الادلة كما انه ما قرره علي ع على ما ادعاه له غير واحد منهم المعتمد
في تحمه وغيرها من وضع ثمانية واربعين درهما على الغني واربعة وعشرين درهما على المتوسط واثني عشر درهما على الفقير على فرض ثبوته محمول على اقتضاء
المصلحة في ذلك الحال اذ هو قضية في واقعة ففي خبر مصعب المروي عن غيث قال استعملني امير المؤمنين ع على اربع رساتيق المدائن البهقباذات ونهر ملك ونهرجوبر والى انه
وامرني ان اضع على كل جريب زرع غليظ درهما ونصفا وعلى كل جريب وسط درهما وعلى كل جريب زرع رقيق ثلثي درهم وعلى كل جريب كرم عشرة دراهم وعلى
كل جريب البستان التي تجمع النخل والشجر عشرة دراهم وامرني ان القي كل نخل شاذ عن القرى لمارة الطريق وابن السبيل ولا آخذ منه شيئا وامرني ان اضع على
الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب على كل رجل منهم ثمانية واربعين درهما وعلى اوساطهم والتجار منهم على كل رجل منهم اربعة وعشرين درهما
وعلى سفلتهم وفقرائهم اثني عشر درهما على كل انسان منهم قال فجبيتها ثمانية عشر الف الف درهم في سنة على كل حال لا يصلح معارضا لاطلاق الادلة فضلا
عما سمعته من الاجماع المحكي المعتضد بالنسبة الى اهل البيت ع في محكي كرة بالشهرة العظيمة وبخبر زرارة قلت لابي عبد الله ع ما حد الجزية على اهل الكتاب
وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي ان يجوز الى غيره فقال ذلك الى الامام ياخذ من كل انسان منهم ما شاء على قدر ما يطيق انما هم قوم فدوا انفسهم من
ان يستعبدوا او يقتلوا فالجزية تؤخذ منهم على قدر ما يطيقونه له ان ياخذهم به حتى يسلموا فان الله عز وجل قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وكيف
يكون صاغرا ولا يكترث بما يؤخذ منه حتى يجد ذلا لما اخذ منه فيتألم لذلك فيسلم بل منه يستفاد ان ما وقع من النبي ص في الدينار والفي حلة في صلح نصارى نجران وعن
امير المؤمنين ع قد كان لما يراه من المصلحة بل منه يستفاد انها عوض فلا ينقدر بقدر كالاجرة بل منه يستفاد ايضا ان ذلك هو المناسب للصغار المصرح به في القرآن
الكريم كما اومى اليه ابن ادريس في المحكي عنه تبعا للشيخ في محكي ف قال اختلف المفسرون في الصغار والاظهر انه التزام احكامنا عليهم وان لا تقدر الجزية فيوطن نفسه
عليها بل تكون بحسب ما يراه الامام مما يكون معه ذليلا صاغرا خائفا فلا يزال كذلك غير موطن نفسه على شيء فح يتحقق الصغار الذي هو الذل ولعله لذا قال المفيد في المحكي
عنه الصغار ان ياخذهم بما لا يطيقون حتى يسلموا والا فكيف يكون صاغرا وهو لا يكترث بما يؤخذ منه فيؤلم بل ذكر غير واحد ان له ان يجمع بعد التزام الجزية بما يراه
الامام من غير ان تكون مقدرة والتزام احكامنا عليهم لكن عن الاسكافي الصغار هو ان يشترط عليهم وقت العقد جريان احكام المسلمين عليهم في الخصومات بينهم وبين المسلمين
وان تؤخذ منهم وهم قيام وعن الشيخ في ط هو التزام احكامنا وجريانها عليهم وعن الشافعي هو تطاطؤ الرأس عند التسليم فياخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه
لعل الاولى الجميع بل وغيره مما يتحقق به اذ المراد اهانتهم واذلالهم لكن هو اشد من القتل عند ذوي النفوس العالية ولعله لذا كان المحكي عن كرة في تفسيره ان يؤخذ
منه قائما والمسلم جالس وان يخرج الذمي يده من جيبه ويحني ظهره ويطاطئ راسه ويصب ما معه في كفة الميزان ويأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهزمته واللهزمتان في
اللحيين مجمع اللحم بين الماضغ والاذن وفي كنز العرفان قيل هو ان يدفع وبقيه بحيث يظهر ذلته وقيل ان يجيء ماشيا ويسلمها وهو قائم والآخذ
جالس ويقال له اد الجزية وانت صاغر ويصفع على قفاه صفعة وقال فقهاؤنا انه التزام احكام الاسلام ان يجري عليهم وان لا يقدر الجزية عليهم فيوطنوا
انفسهم على حال وقيل ان ياخذهم بما لا يطيقونه حتى يسلموا ثم ذكر الجزية فيها ايضا اختلف في معنى عن يد فقيل ان يعطوها نقدا لا نسيئة وقيل ان يعطوها
بايديهم لا بنائب فانه انسب بذلهم وهو اقرب وقيل عن قدرة وقهر لكم عليهم وقيل اليد هنا النعمة اي عن انعام لكم عليهم بقبول الجزية منهم واقرارهم على دينهم قلت لعل
المناسب الثاني والله العالم وكيف كان فمع ما ظهر لك وتبين من انتفاء ما يقتضي التقدير يكون الاولى اطراح تقديرها تحقيقا للصغار الذي قد عرفت تحققه
بالتزام الذي ما يقترح عليه فلا يعلم ما يكون عليه في كل سنة بخلاف ما اذا كان امرا يقبله عليه فانه ربما يكون فيهم من لا يكترث به فلا يحصل به صغار اللهم الا ان يقتضي

نخل عشرة دراهم وعلى كل جريب

اذا تحاكموا الينا في الخصومات

المصلحة ذلك والله العالم ويجوز وضعها على الرؤوس او على الارض بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال بعد الاصل والعمومات كتابا وسنة وخصوص النصوص المتضمنة لاثبات كل منهما التي من جملتها ما عن غير واحد من حكاية وضع الجزية على الرؤوس او على الارض ولا يجمع بينهما وفي محكي النهاية الامام مخير بين ان يضعها على رؤوسهم او على ارضهم فليس له ان ياخذ من رؤوسهم شيئا ونحوه عن المبسوط وظاهرهما عدم جواز الجمع بل هو ظاهر محكي الغنية بل حكاه في المختلف عن القاضي ايضا واختاره ولكن لم يعلم القائل الا سكافي والمفيد على ما حكي عنهما بجوازه ابتداء وتبعهما اكثر المتاخرين بل هو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها ما سمعته من عدم توظيف الجزية وان تقديرها الى الامام كما وكيفا كما هو مقتضى الاصل وغيره بل هو المناسب للصغار ولما دل على شرعية العقود بالتراضي ولغير ذلك ولا ينافيه صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قلت له ارايت ما ياخذ هؤلاء من الخمس من ارض الجزية وياخذون من الدهاقين جزية رؤوسهم اما عليهم في ذلك شيء موظف قال كان عليهم ما اجازوا على انفسهم وليس للامام اكثر من الجزية ان شاء وضع الامام على رؤوسهم وليس على اموالهم شيء وان شاء فعلى اموالهم وليس على رؤوسهم شيء فقلت فهذا الخمس فقال انما كان هذا شيء صالحهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ظهوره في كون المراد عدم جواز اخذ الامام من الرؤوس والارض بعد العقد منهم على احدهما المجمع عليه نقلا وتحصيلا بل هو مقتضى الوفاء بالعقد والشرط كخبر محمد بن مسلم الاخر سالته عن اهل الذمة ماذا عليهم فيما يحقنون به دماءهم واموالهم قال فان اخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل له على ارضهم وان اخذ من ارضهم فلا سبيل على رؤوسهم بل مقتضى قوله في الاول عليهم ما اجازوا على انفسهم صحة العقد معهم عليهما مضافا الى العمومات بل وقوله فيه ايضا هذا شيء صالحهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله بل وخبر مصعب المتقدم سابقا بناء على زيادة الجزية فيه على الاراضي والرؤوس ومن ذلك يظهر لك ضعف الاستدلال بهما للاول لانه لم يظهر المراد منه فيه فلذا توقف بعد ان اختاره واستدل للقول الاخر بان الجزية لا حد لها فجاز ان يضع منها على ارضهم قال والجواب ليس النزاع في تقسيط جزية على الرؤوس والارض بل في وضع جزيتين عليهما وظاهره المفروغية من جواز تقسيط الجزية عليهما وان النزاع في الجزيتين لكنه كلام مجمل ايضا اذ من المعلوم عدم مشروعية جزية اخرى بعد عقدها على احدهما فان التعدي عما اقتضاه العقد ولا غيرها جائز اجماعا ومن هنا كان الظاهر ان النزاع في جواز توزيع الجزية على الرؤوس والارض قال ويتخير الامام في وضع الجزية ان شاء على رؤوسهم وان شاء على ارضهم وهل يجوز ان يجمع بينهما فياخذ منهم عن رؤوسهم شيئا وعن ارضهم شيئا قال الشيخان وابن ادريس لا يجوز ذلك قال ابو الصلاح يجوز الجمع بينهما وهو الاقوى عندي الى اخره وهو كالصريح في كون النزاع في توزيع الجزية على الارض والرؤوس وان شئت سميتها جزيتين لكن على معنى بقاء العقد عليهما ابتداء بالرضا من الامام ومنهم لا على وجه التعدي عليهم ولعل هذا هو المراد من الاستثناء في عبارة المتن وكانه لذا قال ابن فهد في المحكي عن مهذبه ويظهر لي ان النزاع لفظي لان عقد الجزية ان تضمن تعيين احدهما لم يجز بعد تعديه الى غيره اجماعا وان لم ينص على التعيين جاز للامام ان ياخذ منهما ومن احدهما لعدم المانع ولان الجزية اذا لم تكن مقدرة لم يكن لقصرها على احد الدين معنى لانه جاز ان ياخذ من الرؤوس بقدر ما يمكن ان ياخذ منهما ويزيد عليه اذ ليس لها قدر معين لا يجوز تخطيه وان كانت عبارته لا تخلو من شيء ضرورة كون المراد بلفظية النزاع هو ان المانع لم يجوز الاخذ من الاخر بعد تعيينها في غيره والمجوز يريد الجواز ابتداء في عقد الذمة بان يجعلها على الرؤوس والاراضي ولا ينبغي التوقف في جوازه بل ان شاء جعلها مع ذلك في المواشي وفي الاشجار وغيرها ضرورة كونها على حسب ما يراه الوالي الذي قد عرفت ان له تضعيفها عليهم بل هو انسب بالصغار كما عرفته مفصلا وعلى كل حال فان اراد المانع عدم الجواز تعبدا وان مشروعيتها ولو ابتداء انما على الرؤوس او على الاراضي كان محجوجا بالاصول والعمومات وغيرها مما سمعته من بعض النصوص في بحث ضم الضيافة مع عدم دليل له على ذلك الا ما عساه يقال ان الجزية من النبي (ص) وقد عرفت الحال فيها وان اراد عدم الجواز بعد ان كان عقد الذمة على احدهما كان صحيحا ضرورة كونه مخالفا لمقتضى العقد واكل مال بالباطل بل لا يبعد فيما لو فرض عقدها دراهم على الرؤوس مثلا عدم جواز اخذ مقدار الدراهم من الاراضي بدون رضاهم وبالعكس اذ هو خلاف مقتضى العقد بل لو افترح عليهم الدراهم من الارض لم يكن له ذلك الا برضاهم لوجوب الوفاء بالعقد على حسب ما وقع والتخيير في الوفاء لهم كما هو واضح ومن ذلك يعلم النظر فيما عن فخ حيث انه بعد نقل القولين مع الدليل من الطرفين قال والاقوى ان نقول اذا اتفقوا والامام على قدر معين فاراد الامام بعد ذلك تقسيطه على الرؤوس والاموال جاز واما اذا اراد جعل جزية اخرى على الاراضي فلا يجوز للرواية قلت لعل تحقيق الحال ان يقال ان عقد الذمة شيء وتقدير الجزية امر اخر ضرورة ان عقد الذمة عبارة عن العهد لهم بالامان وسكنى اراضي المسلمين بالجزية التي يبقى تقديرها الى الامام في كل سنة على حسب ما يراه من المصلحة وقد سمعت ان المقدر على الاجمال هو الصغار ومن الصغار ح فله تقديرها على رؤوسهم وعلى اراضيهم وعلى غير ذلك نعم لو فرض تعيين الجزية في الاراضي خاصة او على الرؤوس خاصة في ابتداء عقد الذمة معهم فصرح عدم جواز تغييره وتبديله لعموم الوفاء بالعقد وبالشرط واما الاول فللامام التصرف في تعيينها الى حين استيفائها منهم ان شاء من الاراضي وان شاء من الرؤوس وان شاء من الجميع لان الفرض وقوع عقد الذمة على اعطاء الجزية في كل سنة على حسب ما يراه الوالي كما وكيفا بل يكفي في ذلك اطلاق عقد الذمة بالجزية منه دون تصريح ضرورة بقاء تقديرها وكيفية اخذها موكولا اليه والله العالم هذا وفي المسالك تبعا لحاشية الكركي اخرج بقوله ابتداء ما لو وضعها على راس بعض منهم وعلى ارض بعض اخر فانتقلت الارض التي وضعت عليها الى من وضعت على راسه فانه يجتمع عليه الامران لكن ذلك ليس ابتداء بل بسبب انتقال الارض اليه وفيه مع انه مبني على كون الجزية على من انتقلت اليه الارض وقد عرفت الكلام فيه سابقا ان الاخراج بذلك انما يتم لو قيد المنع به وليس كذلك فان المطلق للمنع او لا ثم نقل قولا بالجواز بهذا القيد مفيد المنع في غيره قولا واحدا لا الجواز كما لا يخفى ومن هنا كان ما ذكرناه اولى والله العالم ويجوز ان يشترط عليهم مضافا الى الجزية ضيافة مارة العساكر والمسلمين مجاهدين او لا كما صرح به غير واحد بل في لك هذا مما لم في الاخبار والفتاوى وهو الذي شرطه النبي (ص) بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في بل عن كره الاجماع عليه وهو الحجة بعد الاصل والعمومات والمحكي من فعل النبي (ص) في هي انه ضرب على نصارى ايلة ثلاثمائة دينار وكانوا ثلاثمائة نفر في كل سنة وان يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة ايام وشرط على نصارى نجران اقراء رسله عشرين ليلة فما دونها وعارية ثلثين فرسا وثلثين بعيرا وثلثين درعا مضمونة الى اخره وغير ذلك ولكن يحتاج مع ذلك ان تكون الضيافة معلومة بان يقدر القوت والادام وعلف الدواب وجنس كل واحد منهما وصفته بما يرفع الجهالة

وعدد ايام الضيافة كما صرح به غير واحد بل في هي اذا شرط الضيافة وجب ان تكون معلومة بان يكون عدد من يطعمونه من المسلمين في كل سنة معلوما ويكون اكثر الضيافة لكل احد ثلاثة ايام لان النبي (ص) قال الضيافة ثلث فما زاد صدقة والاقرب عندي جواز الزيادة على ذلك مع الشرط والتراضي فيقال يضيفون في كل سنة خمسين يوما او اقل او اكثر في كل يوم عشرة من المسلمين او اكثر ويعين القوت قدرا وجنسا فيقول لكل رجل كذا وكذا رطلا من الخبز ويعين الادام من لحم وسمن وزيت وشيرج ويكون قدره معلوما ويعين علف الدواب من الشعير والتبن والقت لكل دابة شيء معلوم فان شرط الشعير فقدره بمقدار معين وان لم يشترط الشعير بل اشترط العلف فالوجه انه لا يدخل فيه الشعير بل التبن والحشيش ولا يكلفوا الذبيحة ولا ضيافتهم بارفع من طعامهم الا مع الشرط معللين له بما عرفت من عدم صحة العقد على المجهول نظرا الى عموم الادلة على اشتراط التعيين في العقود وهو كما ترى ضرورة عدم دليل على اعتبار المعلومية في كل عقد حتى عقد الذمة بل المحكي من فعل النبي (ص) خلاف ذلك بل لا يبعد الاكتفاء بما تقتضيه العادة في المقدار والجنس والوصف وغيرهما كما ان الظاهر ابتناء ذلك على طهارتهم او قبل الحكم بنجاستهم ضرورة صعوبة التحرز منهم مع الضيافة عندهم والاقتصار على الجامد والمائع الذي لم يعلم مباشرتهم له بما ينجسه للحرج مع الحكم بنجاستهم باشتراط الضيافة عليهم بما لا يجتنبه المسلمون من جوع بهم ونحوها وكيف كان فقد ذكر المصنف انه لو اقتصر على الشرط ولم يذكر اضافة الى الجزية وجب ان يكون زائدا على اقل مراتب الجزية مع فرض كونها مقدرة والا وجب ان يكون ازيد من اقل ما تقتضي المصلحة وضعه عليهم من الجزية ولا يقتضي الاطلاق كون الضيافة من الجزية تاسيا بالنبي (ص) فانه شرط الضيافة زيادة على الدينار على كل نفس على نصارى ايلة ولانه لو شرط الضيافة من الجزية وكان الاطلاق يقتضيه لو لم يمر بهم احد خرج الحول بغير جزية ولان مصرف الجزية مصرف الغنيمة بخلاف الضيافة فانها لا تختص به لك بل يجوز اشتراطها لسائر المسلمين فلا بد منها من جزية وفي لك قد صرح بهذا التفصيل العلامة في كره وغيره قلت قال في هي ايضا يجب ان تكون الضيافة زائدة على اقل ما يجب عليهم من الجزية وهو احد قولي الشافعي وفي القول الثاني انها تحتسب من الدينار الذي هو قدر الجزية عنده لنا ان النبي (ص) شرط على نصارى ايلة الضيافة زائدة على الدينار والدينار عنده مقدار الجزية لا يجوز الزيادة عليه ولا النقصان منه ولانه لو شرط الضيافة عليهم من الجزية ولم يمر بهم احد من المسلمين خرج الحول بغير جزية وهو باطل وفي حاشية الكركي انما اشترطت الزيادة ليتحقق الامران اي الجزية والضيافة معا التي هي شرطها زائدا على الجزية وبهذا صرح الشيخ في ط والمتاخرون لان مصرفهما مختلف هذا وفي لك وربما احتمل في العبارة ونظائرها معنى اخر وهو ان يكون المراد انه مع الاقتصار على شرط الضيافة عليهم من غير ان يذكر الجزية تكون الضيافة قائمة مقام الجزية ويجب كونها زائدة عن اقل ما يجب في الجزية ليتحقق الجزية في ضمنها ويكون في قوة جزية وضيافة وعلى الاحتمال ينبغي اختصاص ما قابل الجزية من الضيافة باهل الفيء ونظر هذه العبارة في مقام الاحتمال عبارة عد والحق ان المراد هو المعنى الاول وبه صرح في كره محتجا بفعل النبي (ص) واستلزام شرط الضيافة من الجزية سقوطها لو لم يمر بهم احد قلت لا يخفى عليك ما في الكلام في جميع المسألة من الغبار ضرورة انه على المعنى الاول لا يتجه الاقتصار على الشرط من دون عقد الذمة اذ هو شرط فيه فلا يتصور الاجتزاء باطلاقه عنه ومع فرضه فلا بد من الجزية لما سمعته من انها من اركان عقد الذمة وح يسقط اعتبار كونها زائدة عن اقل مراتب الجزية ضرورة عدم ارتباط مقتضى كل منهما بالاخر كما ان المتجه على تقدير احتسابها من الجزية وجوب ادائها لو لم يمر بهم احد لا سقوطها في الحول بل لم يظهر وجه لاعتبار زيادتها على الاقل على الاحتمال ويكفي مساواتها لها والتعليل بان ذلك لتكون الجزية في ضمنها وتكون في قوة جزية وضيافة لا محصل له على تقدير جواز قيامها مقام الجزية كما هو واضح كوضوح عدم دلالة ما وقع من النبي (ص) على اعتبار زيادة الضيافة على الجزية اذ لا اشكال في جواز اشتراط الضيافة زيادة على قدر الجزية مع التراضي بل الظاهر جواز جعلها جزية مع المصلحة ودعوى اختصاص مصرفها مطلقا باهل الفيء ثم وان كان قد يشهد له خبر ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) ان ارض الجزية لا ترفع عنهم الجزية وانما الجزية عطاء المهاجرين والصدقة لاهلها الذين سمى الله في كتابه فليس لهم من الجزية شيء ثم قال ما اوسع العدل ان الناس يستغنون اذا عدل بينهم وتنزل السماء رزقها وتخرج الارض بركتها باذن الله تعالى ونحوه خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) لكن لعل المراد خصوص ما يجمع من الجزية لا المراد ما يشمل ما نحن فيه من جواز جعل الجزية ذلك مع اقتضاء المصلحة وستسمع انشاء الله تمام الكلام في مصرفها وكان المراد لمن تعرض لذلك الرد على الشافعي القائل بنوع اعتبار الضيافة منها بناء منه على تقديرها بالدينار من دون زيادة ولا نقصان فلم يحسنوا التادية عن ذلك كما وقع في العبارات وفي تفسيرها انشاء الله العالم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى تكرار الجزية في كل حول وان حالها حال الزكوة والخراج الذي على الارض بل هو في ارضهم ضرب منها بل لعل المساق منهما انها تجب في اخر الحول كما صرح به الفاضل في هي ايضا حاكيا له عن الشافعي ايضا خلافا لابي حنيفة فيجب في كل حول في اوله وهو مخالف لما سمعته من النصوص من كونها نحو جباية الخراج وقد سمعت خبر مصعب بل النصوص الواردة في الخراج كالصريحة في كون جزية الرؤوس على نحو ذلك بل المفهوم من سيرة العمال وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية لا يقتضي ازيد من استحقاق اعطائها ولو في اخر الحول وح فاذا اسلم الذمي قبل الحول او بعده قبل الاداء سقطت الجزية على الاظهر بل لا اجد فيه خلافا في الاول بل في هي ومحكي كره الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى ما تسمعه في الثاني الذي هو المشهور شهرة عظيمة بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله كذلك اذ لا اجد فيه خلافا الا ما عساه يظهر من مفهوم عبارة الحلبي المحكية في المختلف قال لو اسلم قبل حلول الحول سقطت عنه نفسه الجزية ولعله غير مراد له والا كان مخالفا في الاول بالنسبة الى ما مضى منها ولم يحكه احد عنه نعم هو احد قولي الشافعي وعلى تقديره فهو محجوج بما سمعته من الاجماع وغيره والا ما حكاه الفاضل عن الشيخ في ف ولم نتحققه خصوصا بعد ان حكى هو عنه السقوط وان كان يحتمل كونه في غير الخلاف وعلى تقديره فلا ريب في ضعفه بعد النبويين المستفيضين بهما نقلا وعملا عن البحث في سنديهما المحكي الاسلام يجب ما قبله والاخر ليس على المسلم جزية المعتضد بما سمعته من الاجماع وبالنبوي الثالث لا ينبغي للمسلم ان يؤدي الخراج يعني الجزية وبقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وبان وضعها للصغار والاهانة للرغبة في الاسلام المنزه عنهما المسلم وبظهور دليل وجوبها في الاعطاء صاغرا او من الكافر عدا ان المسلم وبفحوى سقوطها في الاول الذي قد عرفت الاجماع عليه اتفاقا على ما قبل الحول ولو بساعة واقل ومنه يعلم ضعف التمسك بالاستصحاب الذي هو موجود فيهما فكما لم يراعه في الاول المجمع عليه يمكن ان يكون لكونه مشروطا بالاسلام قبل حول الحول لظهور ادلة اخذها منه صاغرا في كونه باقيا على

اليهودية وهو بعينك في الثاني ضرورة ظهوره في كونه وقت الاداء الذي هو الاعطاء كذلك ايضا بل منه يعلم كون المراد عدمها على المسلم الشامل للحل
الفرضي كما ان منه يعلم ارادة ما يشمل المقام من خبر الجب ودعوى انها من الديون التي لا يجبها الاسلام يدفعها ظهوره في جب الاسلام ما كان يقتضيه الكفر
والجزية وان كانت كالدين الا انها من مقتضيات الكفر الذي جبه الاسلام ولو اغضينا عن ذلك كله وقلنا بحصول الشك من تصادم الاستصحاب والاجماع المحكي و
غير ذلك مما عرفت كان المتجه البراءة لاصالتها ولا يقطعها الاستصحاب الذي فرضنا من اسباب الشك نعم لو مات الذمي بعد الحول وهو ذمي لم تسقط واخذت من تركته
كالدين بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل ولا اشكال خلافا لابي حنيفة فتسقط لانها عقوبة كالحد وهو كما ترى قياس فاسد بل لو مات في اثناء الحول
اخذ القسط من تركته كما صرح به الفاضل ولا اشكال فيما حكي عنه وان كان لو لم يمهله يطالبها في الاثناء على ما صرح به في هي قال ولو لم يمهله يطالبه في
اثناء السنة مع عقد العهد على اخذها في اخر السنة لان الالتزام بالشرط واجب وظاهره الفرق مع الشرط المزبور بين حالي الموت في الاثناء او الحيوة وان كان
قد ينافيه ان نحو الشرط لا يسقط بالموت اللهم الا ان يكون هذا من قبيل الاجل الذي يحل بالموت ولكن يتجه عليه اخذها جميعا منه ضرورة كونها دينا مؤجلا حل
اجله لا القسط ودعواها معارضة على الكتف في ارض المسلمين فهي كالاجارة في التقسيط يدفعها انه يمكن كونها عوضا عن حقن الدم ونحوه مما يقتضيه الكفر
فتكون ح كغيرها من الديون ولذا صرح في هي بضرب الامام بعد موته كسائر الغرماء لو افلس ومات وكانت تركته قاصرة والله العالم ولو لم يخلف شيئا لم يطالب وارثه كما
لو مات قبل الدخول في الحول لم يؤخذ من تركته شيء بل لو كان قد استسلفها الامام منه ردها على وارثه والمراد باستسلافها اخذ الامام لها قبل زمان حلولها
وقد صرح غير واحد بجواز ذلك لكن لا يخفى كون المراد مع التراضي والا فللذمي الامتناع عن ذلك اذ ليس عليه مع اداء الجزية شيء كما صرح به غير واحد بل هو ظاهر الكتاب
والسنة ولو استسلف الامام ثم اسلم في اثناء الحول فعن هي رد عليه قسط باقي الحول قال وهل يرد لما مضى لا فرق جديد العرق بين ان يؤخذ منه وان لا يؤخذ
منه لتحقق الصغار للمسلم في الثاني دون الاول وفيه ان المتجه الرد ان كان المراد بالاستسلاف الاستقراض الى وقت استحقاقها لسقوطها ح بالاسلام فينبغي الفرض
على حاله نعم لو اخذت جزية امكن القول بعدم الرد مع انه لا يخلو من نظر او منع بعد ظهور عدم استحقاقها بالاسلام في الاثناء فتامل جيدا ثم لا فرق فيما ذكرناه من
سقوطها بالاسلام بين ان يكون الداعي له اسلامه ذلك ولا لاطلاق الادلة المعتضد بحكمة وضعها خلافا للشيخ في المحكي من مذهبه فلم يسقطها في الاول ولا
ريب في ضعفه وفرقه واضح بين المفروض وبين اسلام الذمي الزاني بمسلمة لاسقاط القتل عنه والله العالم ويجوز اخذ الجزية من اثمان المحرمات كالخمر والخنزير وغيرها
بلا خلاف معتد به اجده فيه كما عن الحلي الاعتراف به بل في المنتهى نسبته الى علمائنا مؤذنا بالاجماع عليه ان كان قد حكي فيه وفي س عن الاسكافي عدم الجواز في خصوص
صورة الاحالة على مشتريها منهم ولعله لعدم اعتنائه به بعد ظهور ضعفه باطلاق الادلة المقتضية اقرارهم على ما هم عليه منه الاستيفاء منهم من هذه الاعواض
كالبيع والشراء معهم باثمانها فعليهم وزره ولنا حلال كما ذكره الصادق في صحيح ابن مسلم الذي رواه المشايخ الثلاثة سالت ابا عبد الله عن صدقات اهل
الذمة وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم قال عليهم الجزية في اموالهم يؤخذ من ثمن لحم الخنزير او خمر فكل ما اخذوا منهم من ذلك فوزر
ذلك عليهم وثمنه للمسلمين حلال ياخذونه في جزيتهم وفي المقنعة روى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله انه ساله عن خراج اهل الذمة وجزيتهم اذا ادوها من ثمن
خمورهم وخنازيرهم وميتتهم ايحل للامام ان ياخذها ويطيب ذلك للمسلمين فقال ذلك للامام والمسلمين حلال وهي على اهل الذمة حرام وهم المحتملون لوزره
وفي الدعائم عن جعفر بن محمد انه رخص في اخذ الجزية من اهل الذمة من ثمن الخمر والخنازير لان اموالهم كذلك اكثرها من الحرام والربا بل من التعليل يستفاد
الاستدلال بالاطلاق ما دل على اخذها من اموالهم التي هي غالبا كذلك لا فرق بين الحوالة وغيرها بعد الاطلاق نعم لا يجوز اخذ عين المحرمات منهم في الجزية ولا في
غيرها مما تكون المعاملة فيه معهم لاطلاق ما دل على حرمتها على المسلم كما هو واضح هذا وقد صرح الفاضل وغيره بانه يستحق الجزية من يستحق الغنيمة سواء فهي
للمجاهدين بل في س ان مصرفها عسكر المجاهدين وقد سمعت صحيح ابن ابي يعفور وغيره لكن في المنتهى ان ذلك عند بسط اليد اما اليوم فمستحقها من قام مقام المهاجرين
في الدفع عن الاسلام بل زاد في المحكي من تركه من يراه الامام من الفقراء والمساكين من سائر المسلمين وفي عن علي للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين بنحو ما عن
المهذب من مخالفه ايضا ولعله لظهور الادلة في ان مصرفها الان مصرف خراج الارض بل الظاهر جواز اخذها لنا من يد الجائر على نحو الخراج كما هو مقتضى السيرة
المستمرة من الاعوام والعلماء بل هو صريح النصوص الواردة في ضيافة الروس والاراضي بل منها يستفاد جريان حكم الجزية على الماخوذ من يده بعنوانها كا
كالماخوذ بعنوان الخراج والزكوة وح يكون تعذر الجزية منه كتعذره للامام بالنسبة الى ذلك نحو ضرب الخراج الصادر منه بل قد سمعت قول الرضا
بما وقع من صلح عمر لبني تغلب وانه يجري عليه الحكم حتى يظهر الحق بل يظهر منه بناء على انه قد كان ذلك من عمر ابتداء ان عقد الذمة من الجائر كعقدها من الامام
ونائبه فضلا عن الجزية الموكول في عقد الذمة الى نظر الوالي في كل سنة على حسب ما يراه من المصلحة التي يتحقق بها الصغار كما سمعت الكلام فيه وما في بعض
العبارات من ان عقد الذمة للامام ونائبه لانه موقوف مكان النظر اليه فيه بل في هي نفي الخلاف فيه يراد منه عند بسط اليد لا مطلقا حتى يقتضي بطلان
العقد معهم من الجائر واتباعه حرمة اكل الجزية الحاصلة من عقده فالمتجه اجراء حكم عقد العادل على عقده وحل الجزية المضروبة منه في كل سنة كالخراج
وان كنا لم نجد ذلك محررا في كلامهم نعم عن المجلسي ان المشهور عدم تقدير جزية اهل الكتاب بل ما يراه الامام او حاكم المسلمين صلاحا يقرره وتسمع تمام
فيما ياتي عباس وعلى كل حال فلو تمكن نائب الغيبة من عقده ومن تقدير الجزية صح وجرى عليه حكم عقد الامام بل هو اولى من الجائر بل لعل المراد بالنائب
في كلامهم ما يشمله وربما يشعر بذلك تتمة الشهيد في الغير بعد ذلك كله توقف الاردبيلي في حل الجزية من الجائر واغرب منه احتماله سقوطها عنهم في زمن
الغيبة والله العالم ولا تتداخل الجزية فاذا اجتمعت عليه جزية سنين مثلا استوفيت منه جميع للاصل وغيره خلافا لابي حنيفة فتتداخل كالحدود
وهو كما ترى واما المال الذي يقع عليه عقد الجزية فهو على حسب ما يراه الامام من نقد او عروض وقد قبل رسول الله من نصارى نجران الحلل وامر معاذ ان
ياخذ من كل حالم دينارا وعن علي انه كان ياخذ الجزية من كل ذي صنعة من متاعه فياخذ من صاحب الابر ابرا ومن صاحب الحبال حبالا ثم يدعو الناس

فيعطيهم

فيعطيهم الذهب والفضة فيقتسمونه ثم يقول خذوا فاقتسموا فيقولون لا حاجة لنا فيه فيقول اخذتم خياره وتركتم شراره لتحملنه وفي الدعائم عن علي انه رخص
في اخذ العروض مكان الجزية بقيمة ذلك وفيها ايضا عنه ان رسول الله قال من وضع عن ذمي جزية او شفع له في وضعها عنه فقد خان الله ورسوله وجميع
المؤمنين والله العالم بحقايقه **الامر الثالث في شرائط الذمة** وهي ستة على ما ذكره المص هنا وفي فع خمسة بترك الثاني بل عن كثير تركه ولكن لعله لانه
من مقتضيات العقد لا انه لم يجب اشتراطه فيه والاول كما صرح به في هي وغيره وفي س شرائط الذمة قبول الجزية بحسب ما يراه الامام على الروس والارضين او عليهما
على الاقوى و التزام احكام الاسلام وان لا يفعلوا ما ينافي الامان كمعاونة الكفار وايواء عينهم وان لا يتجاهروا بالمحرمات في شريعة الاسلام كاكل لحم
الخنزير وشرب الخمر واكل الربا ونكاح المحارم فيخرجون عن الذمة بترك هذه او بعضها وان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون الى ان قال ويمنعون
من ان يحدثوا كنيسة او بيعة او يضربوا ناقوسا او يطيلوا بناء على جارهم المسلم او يساووه بل ينقصون عنه فرع لو كانت دار جاره سردابا لم يلزم بمثله ولو كانت
داره على تل لا يمكن الانتفاع بها الا بالعلو على المسلم فالاقرب جوازه ويقتصر على اقل من بناء المسلم ولو انعكس جاز له ان يقارب دار المسلم في العلو وان ادى
الى الافراط في الارتفاع ونحوه في الشرائط في اللمعة وظاهرها انها اجمع شرائط في صحة عقد الذمة على معنى عدم جواز عقدها بدون ذلك وسيظهر لك ما فيه
كغيره ممن ذكر نحوه وفي هي لا يجوز عقد الذمة المؤبدة الا بشرطين احدهما ان يلتزموا اعطاء الجزية والثاني التزام احكام الاسلام على معنى وجوب القبول
لما يحكم به المسلمون من اداء حق او ترك محرم الى ان قال ولا نعلم في ذلك خلافا ثم قال ايضا جملة ما يشترط على اهل الذمة ينقسم ستة اقسام احدها ما يجب شرطه
ولا يجوز تركه وهو امران احدهما ثبوت الجزية عليهم والثاني التزام احكام الاسلام ولا بد من ذكر هذين الامرين معا لفظا ونطقا ولا يجوز الاخلال بهما
ولا باحدهما فان اغفل احدهما لم ينعقد الجزية ولا نعلم فيه خلافا الى ان قال الثاني ما لا يجب شرطه لكن الاطلاق يقتضيه وهو ان لا يفعلوا ما ينافي الامان
من العزم على حرب المسلمين وامداد المشركين بالمعاونة لهم على حرب المسلمين لان اطلاق الامان يقتضي ذلك فاذا فعلوه نقضوا الامان لانهم اذا قاتلونا وجب
علينا قتالهم وهو ضد الامان وهذان القسمان ينتقض العهد بمخالفتهما سواء شرط ذلك في العقد او لم يشرط الثالث ما ينبغي اشتراطه مما يجب عليهم الكف
عنه وهو سبعة اشياء ترك الزنا بالمسلمة وعدم اصابتها باسم النكاح وان لا يفتنوا مسلما عن دينه ولا يقطع عليه الطريق ولا ياوي للمشركين عينا ولا يعين على
المسلم بدلالة او بكتبه كتابا الى اهل الحرب باخبار المسلمين ويطلعهم على عوراتهم ولا يقتلوا مسلما ولا مسلمة فان فعلوا شيئا من ذلك كان تركه شرطا في العقد
نقضوا العهد والا فلا الى ان قال الرابع ما فيه غضاضة على المسلمين وهو ذكر ربهم وكتابهم او نبيهم او دينهم بسوء فلا يجوز اما ان ينالوا بالسب او بدونه فان
سبوا الله تعالى او رسوله وجب قتلهم وكان ذلك نقضا للعهد قال الشيخ ره وان ذكروهما بما دون ذلك او ذكروا دين الاسلام او كتاب الله بما لا ينبغي فان كان
قد شرط عليهم الكف عن ذلك كان ذلك نقضا للعهد والا فلا الى ان قال الخامس ما يتضمن المنكر ولا ضرر على المسلمين فيه وهو ان لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة في
دار الاسلام ولا يرفعوا اصواتهم بكتبهم ولا يضربوا الناقوس ولا يطيلوا ابنيتهم على بناء المسلمين وان لا يظهروا الخمر والخنزير في دار الاسلام فهذا كله يجب عليهم
الكف عنه سواء شرط عليهم او لم يشرط فان عقد الذمة يقتضيه فان خالفوا ذلك لم يخل اما ان يكون مشروطا عليهم او لم يكن فان كان مشروطا عليهم
انتقض ذمامهم وان لم يكن مشروطا عليهم لم ينتقض ذمامهم بل يجب عليهم بما يقابل جنايتهم من حد او تعزير وقال الشيخ ره لا يكون نقضا للعهد سواء شرط
عليهم او لم يكن وبه قال الشافعي الى ان قال السادس التميز عن المسلمين ينبغي للامام ان يشترط عليهم في عقد الذمة التميز عن المسلمين في اربعة اشياء في لباسهم و
شعورهم وركوبهم وكناهم الى اخره واما المص فبعد ان ذكرها ستة وفي بعض النسخ سبعة قال الاول قبول الجزية والثاني ان لا يفعلوا ما ينافي الامان مثل
العزم على حرب المسلمين وامداد المشركين ويخرجون عن الذمة بمخالفة هذين الشرطين بلا خلاف اجده فيهما كما سمعت الاعتراف به في وهما الذي هو مقتضى قوله
تعالى حتى يعطوا الجزية ووصية النبي لامراء السرايا بطلب الجزية منهم فان اجابوا والا فنابذوهم وقول الص في خبر غياث المجبر بما عرفت ولو منع الرجال فابوا ان
يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد حلت دماؤهم وقتلهم واما الثاني فقد سمعت ما في هي من الاستدلال عليه انه مقتضى الامان ولعله لذا لم يذكره كثير منهم
المص في فع كما سمعت الكلام فيه الثالث ان لا يؤذوا المسلمين كالزنا بنسائهم واللواط بصبيانهم والسرقة لاموالهم وايواء عين المشركين والتجسس لهم فان فعلوا شيئا
وكان تركه مشترطا في الهدنة كان نقضا وان لم يكن مشترطا كانوا على عهدهم وفعل بهم ما تقتضيه جنايتهم من حد او تعزير كما صرح بذلك غير واحد بل صرح بعضهم
بعدم لزوم ذكر هذا الشرط في عقد الذمة وانه مما لا ينبغي للامام اشتراطه بل قد سمعت تصريح س بانتقاض العهد به وان لم يشترط كما هو ظاهر اللمعة بل هو ظاهر فع ايضا
وفيه انه لم نعثر على شيء من الادلة اعتبار ذلك في عقد الذمة بل مقتضى الاطلاق خلافه نعم لو اشترط فيه نقض بلا خلاف بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل في بعض الكتب
دعواه وهو ان تم الحجة لا ما قيل من كونه مقتضى الشرطية التي لم يقع التراضي الا عليها اذ قد يقال ان مقتضى الشرطية الزامهم به ان لم يفوا به كما في غيره من العقود
لا انتقاض العهد به الا ان الظاهر كون عقد الذمة ليس كغيره من العقود التي لا تقبل التعليق بل هو ضرب من العهد فيجوز ح تعليق الامان والذمة على ذلك
كالوصية والعهدية والامارة ونحوهما وح يتجه الحكم بالنقض مع فرض وقوع العقد على هذا الوجه وعلى كل حال لا وجه لذكر ذلك شرطا من شرائط الذمة اذ هو ح
على ما عرفت مما يصح اشتراطه في عقدها كغيره من الشرائط لا انه من شرائط صحة عقدها على معنى عدم جواز عقدها بدونه والله العالم ولو سبوا النبي قتل الساب
كغيرهم من الناس بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل عن الغنية دعواه عليه لكل من سمعه من غير توقف على اذن الامام ويشهد له بعض النصوص كما اشبعنا الكلام
فيه وفي سب باقي الانبياء والملائكة والائمة وفاطمة في كتاب الحدود فلاحظ انما الكلام في نقض العهد به هنا فعن ط وغيره النقض وان لم
يشترط في عقد الذمة بل في محكي الغنية الاجماع عليه وهو حسن ان كان المراد به بالنسبة الى قتله الذي كان مقتضى عقد الذمة خلافه اما جريان
باقي احكام النقض عليه بالنسبة الى ماله وولده مع عدم اشتراطه فهو مشكل ان لم يكن اجماع لعدم الدليل بل الاصل والاطلاق يدلان على عدمه
ولعله لذا نسبه في هي الى قول الشيخ مشعرا بنوع توقف فيه والله العالم ولو نالوه بما دونه اي السب عزروا ان لم يكن شرط عليهم الكف عنه والا

في شرائط الذمة

انتقض عهده كما عن صريح ط عملا بمقتضى الشرط اما مع عدم الشرط فربما ظاهر من بعض الانتقاض ايضا وفيه الاشكال السابق ان لم يكن اجماع وكذا الكلام في غيره مما
فيه غضاضة على المسلمين على حسب ما سمعته من المنتهى على كل حال فظاهرهم ايضا عدم وجوب ذكر هذا الشرط في عقد الذمة فلا يبطل مع تركه للاصل والاطلاق و
غيرهما منه ينقدح الاشكال على من ذكره في جملة الشرائط والله العالم الرابع ان لا يتظاهروا بالمناكير عندنا كشرب الخمر والزنا واكل لحم الخنزير ونكاح المحرمات
ونحوها وان كانت جائزة في شريعتهم ولو تظاهروا بذلك نقض العهد وان لم يذكر اشتراطه في عقد الذمة كما هو ظاهر المتن واللمعة وغيرهما على ما حكي عن بعضها
بل عن الاخير دعوى الاجماع عليه بل هو صريح المحكي في الغنية ولعله لصحيح زرارة عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص قبل الجزية من اهل الجزية على ان لا يأكلوا الربا ولا
يأكلوا لحم الخنزير ولا ينكحوا الاخوات ولا بنات الاخ فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمة الله تعالى وذمة رسوله ص وقال ايضا ليست لهم اليوم ذمة الظاهر في اعتبار ذلك في
اصل عقد الذمة ولذا قال في محكي الغنية وقد روى اصحابنا انهم متى تظاهروا في شرب الخمر واكل لحم الخنزير ونكاح المحرمات في شرعنا والربا انتقضوا بذلك العهد
ولكن مع ذلك قيل والقائل الشيخ في محكي ط وظاهر ف لا ينتقض وان اشترط عليهم بل وعقد الذمة يقتضيه لكن يفعل معهم ما يوجبه شرع الاسلام من حد او
تعزير ولا يخفى عليك ضعفه بعد ما عرفت كضعف ما سمعته من المنتهى من التفصيل بين الاشتراط فينتقض وعدمه فلا ينتقض كالمحكي عن ير وكره ضرورة انه
لو سلم عدم ظهور الصحيح في غير صورة الشرط كما زعمه بعض الناس فالاجماع المحكي المعتضد بفتوى من عرفت كاف كما هو واضح الخامس ان لا يحدثوا كنيسة ولا
يضربوا ناقوسا ولا يطيلوا بناء ويعزرون لو خالفوا كما صرح بذلك غير واحد بل يظهر من بعضهم المفروغية منه بل عن الغنية الاجماع على النقض به وان
لم يشترط فان تم ذلك كان هو الحجة والا كان مقتضى الاصل والاطلاق جواز ما كان جائزا في شرعهم الذي امرنا باقرارهم عليه بل عقد الذمة يقتضيه على كل
حال فقد صرح غير واحد بانه لو كان تركه مشروطا في العقد انتقض والا لم ينتقض لكن قد سمعت ما عن الغنية من الاجماع على النقض مطلقا الا ان قطع الاصل
والاطلاق بمثله بعد اعراض الاكثر عنه بل لم نجد من وافقه عليه مشكل اللهم الا ان يمكن تحصيل الاجماع على النقض في صورة الشرط والا كان فيه الاشكال السابق
الاولى الاحتياط بما ذكرناه والله العالم السادس ان تجري عليهم احكام المسلمين على معنى وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون عليهم من اداء حق او ترك محرم بلا خلاف
اجده كما اعترف به في المنتهى كونه من الصغار ومنه يعلم انه لا اشكال ولا خلاف في اعتباره في الذمة بل في بعض الكتب لذا صرح غير واحد بالانتقاض بالمخالفة وان لم يشترط
بل لا اجد فيه خلافا بينهم وبذلك كله ظهر لك الحال فيما يعطي اشتراطه في المتن وهو ما استفيد من الاية من اعطاء الجزية صاغرا بل ينبغي اعتبار كونها عن يد
وان لم اجد من صرح به وما استفيد من صحيح زرارة وما يقتضيه اطلاق الامان واما غير ذلك فقد ادرجوها والنقض بها على الاشتراط في عقد الذمة على وجه
يحصل النقض به كما قدمنا الكلام فيه وقد يرجع ما في ثلث حاشية الكركي وان كان لا يخلو ايضا من شيء وح فالاول والثاني والرابع والسادس شرائط الذمة
واما الشرائط فيها فهي على حسب ما يقع من المعاقدة من حيثية كل الحكم بانتقاض العهد لو خالف اهل الذمة الان بمخالفة بعض الامور التي لم يعلم اشتراطها عليهم
حين العقد معهم على وجه يقتضي النقض اللهم الا ان يكون ذلك محفوظا للمسلمين ام تحققه لعل السيرة على خلافه وان كان يمكن كون ذلك لتقويتهم بحكام
الجور الان لا انتفاء عدم العلم بكيفية وقوع العقد معهم وانه كان يترتب الذمة منهم لو خالفوا شيئا منها او كان على ارادة الالزام لهم بهذه الامور وان لم
ينتقض العهد بالمخالفة فلا يجوز التعرض باجراء حكم الحرب عليهم بمجرد الاحتمال بعد معلومية حصول الذمة مع ان الاصل عدم الشرط على هذا الوجه نعم
يخرجون عن الذمة بمخالفة تلك الشرائط التي قد عرفت اعتبارها في الذمة دون غيرها ودعوى استفادة ذلك مما عرفته من ان الاولى للامام ذكر الشرائط
المزبورة بضميمة ان النبي ص والامام من بعده لا يتركون الاولى يدفعها ان المصلحة في ذلك الوقت غير معلومة لدينا فربما يكون مقتضيا لذلك وربما لا يكون وربما
كانت في بعضهم كذلك لكن لم يعرفوا والله العالم ومنه يعلم الحال فيما في جملة من العبارات من الاجمال حتى لمن نعم ينبغي ان يشترط عليهم في عقد الذمة كلما
نفع ورفع المسلمين وصغرهم وما يقتضي دخولهم في الاسلام من جهة رغبة او رهبة بل ينبغي للامام كما سمعته من المنتهى اشتراط التمييز عن المسلمين في اللباس
والشعور والركوب والكنى اما اللباس بان يلبسوا ما يخالف لونه سائر الثياب كالعسلي لليهود والادكن للنصارى ولكن يكفي في ذلك ثوب واحد او شد الزنار
للنصارى وخرقة فوق العمامة ونحوها لغيرهم ويجوز ان يلبسوا العمامة والطيلسان وان لبسوا قلانس شدوا في رأسها علما يخالف قلانس الفقهاء وينبغي
ان يختم في رقبته خاتم رصاص او نحاس او حديد او يضع فيه جلجلا او جرسا ليمتاز به عن المسلمين في الحمام وكذا يأمرون نساءهم بلبس شيء يفرق بينهن وبين
المسلمات من شد الزنار تحت الازار ويختم في رقابهن ويغير احد الخفين بان يكون احدهما احمر والاخر ابيض ولا يمنعون من لبس فاخر الثياب بعد حصول التمييز
واما الشعور فلا يفرقونها فان النبي ص فرق شعره ويحذفون مقادم رؤوسهم ويجزون شعورهم واما الركوب فلا يركبون الخيل لانها عز ويركبون ما سواها بغير
سرج ويركبون عرضا رجلاه الى جانب وظهره الى جانب ويمنعون تقليد السيوف وحمل السلاح واتخاذه واما الكنى فلا يتكنوا بكنى المسلمين كابي محمد وابي عبد الله
وابي القاسم وابي الحسن واشباهها بل ينبغي للامام ايضا اشتراط عدم علو دورهم على دور المسلمين بل وعدم مساواتها بل ينبغي الزامهم بما الزم به بعضهم انفسهم
فقد روي انه كتب اهل الجزيرة من اهل الكتاب في زمن عمر الى عبد الرحمن بن غنم انا حين قدمت بلادنا طلبنا اليك الامان لانفسنا واهل ملتنا على انا شرطنا
لك على انفسنا ان لا نحدث في مدينتنا كنيسة ولا فيما حولها ديرا ولا قلاية ولا صومعة راهب ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين
ولا نمنع كنائسنا من المسلمين ان ينزلوها في الليل والنهار وان نوسع ابوابها للمارة وابن السبيل ولا نأوي فيها ولا في منازلنا جاسوسا وان لا نكتم امرا من
غش المسلمين وان لا نضرب بنواقيسنا الا ضربا خفيا في جوف كنائسنا ولا نظهر عليها صليبا ولا نرفع اصواتنا في الصلوة ولا القراءة في كنائسنا فيما
يحضره المسلمون ولا نخرج صليبنا ولا كتبنا في سوق المسلمين ولا نخرج باعوثا ولا شعانينا ولا نرفع اصواتنا مع اموتنا ولا نظهر النيران معهم في اسواق
المسلمين وان لا نجاورهم بالخنازير ولا نبيع الخمور ولا نظهر شركا ولا نرغب في ديننا ولا ندعو اليه احدا ولا نتخذ شيئا من الرقيق الذي جرت عليه
سهام المسلمين وان لا نمنع احدا من اقربائنا اذا اراد الدخول في الاسلام وان نلزم ديننا حيثما كنا وان لا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا

نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم ولا نتكلم بكلامهم وان لا نتكنى بكناهم وان نجز مقاديم رؤوسنا ولا نفرق نواصينا ونشد الزنانير على اوساطنا ولا
ننقش خواتيمنا بالعربية ولا نركب السروج ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نحمله ولا نتقلد السيوف وان نوقر المسلمين في مجالسهم ونرشد الطريق ونقوم لهم
عن المجالس اذا ارادوا المجالس ولا نطلع عليهم في منازلهم ولا نعلم اولادنا القرآن ولا يشارك احد منا مسلما في تجارة الا ان يكون الى المسلم امر التجارة وان نضيف كل
مسلم عابر سبيل ثلاثة ايام وان نطعمه من اوسط ما نجد ضمنا ذلك على انفسنا وذرارينا وازواجنا ومساكننا وان نحن غيرنا او خالفنا عما شرطنا على انفسنا
وقبلنا الامان عليه فلا ذمة لنا وقد حل لك منا ما يحل لاهل المعاندة والشقاق فكتب بذلك عبد الرحمن بن غنم الى عمر بن الخطاب فكتب لهم عمر ان امض لهم ما سألوه
والحق فيه حرفين اشترطهما عليهم مع ما شرطوا على انفسهم ان لا يشتروا من سبايانا شيئا ومن ضرب مسلما عمدا فقد خلع عهده فانفذ عبد الرحمن بن غنم ذلك واقر
من اقام من الروم في مدائن الشام على هذا الشرط وعن ابن الجنيد انه اختار ان يشترط عليهم عند عقد الذمة لهم ان لا يظهروا سب احد من انبياء الله سيدنا رسول الله ص ولا احد
من انبياء الله وملائكته ولا يستحلوا من المسلمين ولا يطعنوا في شيء من الشرائع التي سنها احد من الانبياء ولا يظهروا شركهم في عيسى والعزير ولا يرعون خنزيرا في
شيء من امصار المسلمين ولا يمثلوا بهيمة ولا يذبحوها الا من حيث نص لهم في كتبهم على مذبحها ولا يعقروا الصنم ولا لشيء من المخلوقات ولا يربوا مسلما ولا يعاملوه
في بيع ولا اجارة ولا مساقاة ولا مزارعة معاملة لا يجوز للمسلمين ولا يسقوا مسلما خمرا ولا يطعموه محرما ولا يقاتلوا مسلما ولا يعاونوا باغيا ولا ينقلوا
اخبار المسلمين الى اعدائهم ولا يدلوا على عوراتهم ولا يحموا من بلاد المسلمين شيئا الا باذن واليهم فان فعلوا كان للوالي اخراجه من ايديهم ولا ينكحوا مسلمة
بعقد ولا غيره ويشرط عليهم ايضا كلما قلنا انه ليس بجائز لهم فعله كدخول الحرم وسكنى الحجاز وغيره ثم يقال فمن فعل شيئا من ذلك فقد نقض عهده واحل دمه
وماله وبرئت منه ذمة الله وذمة رسوله ص والمؤمنين وقد سمعت ما عن امير المؤمنين ع في بني تغلب انه من جملة الشرائط عليهم ان لا يهودوا اولادهم وقال الصادق ع
في خبر فضيل بن عثمان الاعور ما من مولود يولد الا على الفطرة فابواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه وانما اعطى رسول الله ص الذمة وقبل الجزية عن رؤوس اولئك
باعيانهم على ان لا يهودوا اولادهم ولا ينصروا واما الاولاد واهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم وعن العلل روايته ايضا الا انه قال فاما الاولاد واهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم ولكن
لم اجد عاملا بما في ذيله بل لعل ظاهر نصوص الرؤوس والسيرة على خلافه هذا وقد ذكرنا سابقا الكلام في العاقد للذمة وقد عرفت انه في زمان بسط اليد نائبه
الخاص اما في زمان قصورها فنائب الغيبة بل والجائر للسيرة وما تقدم عن الرضا ع من مصالحة عمر بني تغلب الى ان يظهر الحق ولعله لذا قال في س وفي زمن الغيبة
يجب اقرارهم على ما اقرهم عليه ذو الشوكة من المسلمين كغيرهم بل مقتضى ذلك وان اخل بما هو كالركن لعقد الذمة وهو الجزية والصغار ونحوهما مما عرفت الا
ان الذي يظهر من الاصحاب مشافهة عقد الذمة بما سمعته لو وقع من احد من غير فرق بين هذا الزمان وغيره اللهم الا ان يكون من الجائر وقلنا باعتبار ما يقع منه وان كان
الحق كما عساه يظهر مما سمعته منع ذلك الا انه كما ترى نعم هو كذلك من حيث التقية الصورية لا الذمية فتأمل جيدا والله العالم وكيف كان ففيهنا مسائل **الاولى**
اذا خرق الذمي في دار الاسلام نقض عهده محكي ط كان للامام رده الى مأمنه بل عن الايضاح عدم الخلاف فيه وهل له قتله واسترقاقه ومفاداته قيل والقائل
الشيخ في محكي ط نعم هو مخير بين ذلك وبين الرد ولكن فيه تردد من الدخول بالامان المبلغ من الاغتيال كما سمعته في كل حربي دخل دار الاسلام بامان فضلا عن الذمي
ومن كون ذلك قد نقضه والفرض انه قد تقدم اليهم بذلك متى نقضوا فليس بغيلة ولا خيانة فيجري عليهم حكم اهل الحرب ولعله الاقوى كما في هي وك
وحاشية الكركي ومحكي كره بل عن الغنية الاجماع عليه قال ومتى اخلوا بشيء منها اي الشرائط صارت دماؤهم هدرا واموالهم واهاليهم فيئا للمسلمين بدليل الاجماع
المشار اليه ومنه يشكل الحكم بجواز الرد الى المأمن الذي قد عرفت دعوى الفخر نفي الخلاف فيه ضرورة اندراجهم في اهل الحرب المأمورين بقتلهم وسبيهم ونهبهم
كتابا وسنة واجماعا بقسميه نعم الظاهر اختصاص ذلك بخصوص الخارق دون غيره بل قد يشكل جريان الحكم على ماله واهله بناء على ما سمعته سابقا باحترام مال
المستأمن وان لحق بدار الحرب اللهم الا ان يقال ان امان اهله وذريته وماله تبع لامانه والفرض انتقاضه على وجه لا يجب معه علينا الرد الى المأمن لكون النقض من
قبله وخصوصا اذا كان قد اشترط عليه مع ذلك فلعل الاقوى ح انتقاض الامان في توابعه فتسبى نساؤه وتسترق ذريته ويتخير فيه الامام بين القتل والمن والاسترقاق
والفداء على حسب ما سمعته في الاسير بعد وضع الحرب اوزارها **المسألة الثانية** اذا اسلم الذمي بعد خرق الذمة قبل الحكم فيه سقط الجميع اي القتل و
الاسترقاق والمفاداة وغيرها ايضا مما كان عليه حال الكفر عدا القود والحد مع فعل موجبهما واستعادة ما اخذه من المال كما في هي ومحكي كره بل عن ط سقوط
الاخير من المستثنى لكن قال اصحابنا ان اسلامه لا يسقط عنه الحد وظاهره شهرة الرواية ان الاجماع عليها فلا يحتاج ح الى الجابر في اثبات الحد الذي من فحواه
يستفاد حكم الاخير ايضا او من عدم القول بالفصل مضافا الى الاصل المقتضي كونها كالدين الذي لا يسقط بالاسلام وح فخبر الجب مخصوص بذلك بناء
على شموله لها فتأمل ولو اسلم بعد الاسترقاق والمفاداة لم ينفع ذلك عنه بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال للاصل والله العالم **المسألة الثالثة**
اذا مات الامام وقد ضرب لما قرره من الجزية امدا معينا او اشترط الدوام وجب على الامام القائم بعده امضاء ذلك كما صرح به غير واحد بل في هي نفي الخلاف
فيه عنه بل في محكي كره الاجماع عليه وهو كذلك ضرورة كون ذلك مقتضى وجوب الطاعة والامتثال لمن عصمه الله تعالى من الزلل وامنه من الخطاء ومن النطق عن الهوى
وجعل امره امره وحكمه حكمه وان اطلق الاول كان للثاني تغييره على حسب ما يراه صلاحا بلا خلاف ايضا بل ولا اشكال ضرورة عدم كونه مخالفة للاول فيبقى ح
ما دل على وجوب مراعاة المصلحة على حاله ولعله لذا ضرب رسول الله ص الجزية دينارا وامير المؤمنين ع خمسة واربعين واربعة وعشرين واثني عشر كما عرفته
سابقا والله العالم ويكره ان يبدأ الذمي بالسلام على المشهور كما في المسالك للنهي عنه في النبوي المجبور عليه لا تبدءوا اليهود والنصارى بالسلام واذا لقيتم احدهم في
الطريق فاضطروهم الى اضيقها وفي اخر انا غادون غدا فلا تبدءوهم بالسلام وان سلموا عليكم فقولوا وعليكم وفي الدعائم عن علي ع ان رسول الله ص نهى
ان يبدءوا بالسلام فان بدءوكم فقولوا وعليكم لكن عن ظ كره التحريم بل في ك النهي المطلق في الاخبار الدالة عليه هو كذلك لو كان بسند معتبر ولم تكن شهرة على
ارادة الكراهة منه ولو بدأ الذمي به اقتصر في الجواب على قول وعليكم كما سمعته من النبي ص وفي محكي كره يرد بغير السلام بان يقول هداك الله او انعم الله

صباحك واطال الله بقاك ولو رد بالسلام اقتصر على قول وعليك وفيه بحث يعرف من الكلام في التحية في كتاب الصلوة فلاحظ ومنه يعلم الحال فيما لو
اكمل الجواب بالسلام الذي سنظهر هنا كراهته في ذلك بناء على عدم القول بحرمته ابتداء وكذا ما فيها ايضا من انه لو اضطر المسلم اليه لكونه طبيبا يحتاج
اليه بنحو ذلك لم يكره له السلام عليه ولا الدعاء له لصحيح عبد الرحمن عن الكاظم ع وفيه انه لا ينفعه دعاءك ثم قال واما السلام على باقي الملل والرد عليهم
فلم يتعرضوا له والظاهر حرمته مع عدم الضرورة وينبغي ان يقول عند ملاقاتهم السلام على من اتبع الهدى كما فعله النبي ص بمشركي قريش وفيه ايضا بحث يعرف مما هنا
ايضا والله العالم ومما سمعته في النبوي يعلم الوجه فيما ذكره المص وغيره من انه يستحب ان يضطره الى اضيق الطرق على معنى منعهم عن جادة الطريق اذا اجتمعوا هم
والمسلمون فيه واضطرارهم الى طرفه الضيق وفي س استحباب التضييق والمنع من الجادة نعم في ك ليكن التضييق عليهم بحيث لا يقعون في وهدة ولا يصدمون
جدارا ولو خلت الطريق من زحام المسلمين فلا باس بسلوكهم حيث شاؤا وفي س ويكره مصافحته ايضا فان فعل فمن وراء الثياب فلا باس به والله العالم **الامر الرابع** في حكم
الابنية والنظر في الكنائس والمساكن والمساجد لا يجوز استيناف اهل الكتاب المعابد كالبيع والكنايس والصوامع وبيوت النيران وغيرها في بلاد الاسلام مع اشتراط
ذلك في ذمتهم ضرورة بطلان عباداتهم ففي بيوت ضلالهم بل لعل في الاذن لهم اعانة على الاثم ولو استجدت وجب ازالتها على الوالي سواء كان البلد مما استجده
المسلمون واحدثوه كالبصرة وبغداد والكوفة وسر من راى وجملة بلاد الجزاير ونحوها مما مصرها المسلمون او فتح عنوة او صلحا على ان تكون الارض للمسلمين
اذ هي على كل حال ملك المسلمين بل في هي نفي الخلاف عن ذلك في الاول بل عن كره وير وغيرهما الاجماع عليه بل في محكي س لا يجوز للامام ان يقرهم على احداث البيعة
او الكنيسة او صومعة الراهب او مجتمع صلوتهم وانهم ان صالحهم على ذلك بطل الصلح بلا خلاف وهو الحجة بعد ما في الدعائم عن علي ع ان رسول الله ص نهى عن
احداث الكنايس في دار الاسلام وعن ابن عباس الذي هو عامي الرواية عن النبي ص ايما مصر مصره العرب فليس لاحد من اهل الذمة ان يبني فيه بيعة وما كان قبل ذلك
فحق على المسلمين ان يقرهم وفي اخر ايما مصر مصرته العرب فليس للعجم ان يبنوا فيه بيعة ولا يضربوا فيه ناقوسا ولا يشربوا فيه خمرا ولا يتخذوا فيه خنزيرا الى غير ذلك
مما يدل على الحكم المزبور ولو بضميمة الاجماع المذكور نعم في هي وس وغيرهما ومحكي كره من غير نقل خلاف ان ما وجد من الكنايس والبيع في هذه البلاد مثل كنيسة الروم
في بغداد دانها كانت في قرى لاهل الذمة اقرت على حالها وكذا الكلام في الثاني الذي قد صارت للمسلمين بالفتح ايضا بل في ك نفي الخلاف عن عدم جواز الاحداث
فيه وهو الحجة ان اريد به الاجماع بعد الخبر المنجبر بما عرفت ضرورة صدق بلاد الاسلام على مثله نعم لا باس بما كان قبل الفتح ولم يهدمه المسلمون فان لثم كما في ك
جواز اقرارهم عليه كالمحكي عن احد قولي الشافعي لما سمعته من المروي عن ابن عباس بل في هي الاستدلال عليه باخر عنه ايضا ايما مصر مصرته العجم ففتحه الله على العرب
فنزلوه فان للعجم ما في عهدهم وبان الصحابة فتحوا كثيرا من البلاد عنوة ولم يهدموا شيئا من الكنايس وكتب عمر بن عبد العزيز الى عماله ان لا تهدموا بيعة ولا كنيسة
ولا بيت نار وبحصول الاجماع فانها موجودة في بلاد الاسلام من غير نكير لكن عن الشيخ عدم جواز اقرارهم عليه لعله للاعانة على الاثم ولا حجة في المروي عن ابن
عباس بل لا يصلح الشهرة جابرة له على ان الثاني منه لا دلالة فيه ضرورة قوله فيه فان للعجم ما في عهدهم وهو غير الفرض وكذا لا حجة في فعل عمر بن عبد العزيز بل
وفعل الصحابة اذ لم يكن فيهم من يتاسى بفعله ومعصوم من الخطاء مبسوط اليد والاجماع المزبور اقتضى الاقرار على ما نجده الان في ايديهم من غير نكير ولم نعلم ابتداءه
ولعله كان في ذمتهم وعهدهم او كان من فعل سلطان الجور الذي قد امرنا بامضائه على حاله حتى يظهر الحق وغير ذلك وعلى كل حال فهو غير الفرض الذي هو جواز
وعدمه واتفاق بناء الامر بعد ملك المسلمين له عنوة ولعله لذا كان ظ الفاضل في محكي كره التردد حيث حكى القولين ساكتا عنهما وكذا لا باس ايضا بما
استجده من المعابد في ارض فتحت صلحا على ان تكون الارض لهم ويؤدون الخراج فانه يجوز اقرارهم على بيعهم وكنايسهم وبيوت نيرانهم ومجتمع عباداتهم و
ما شاؤا من ذلك منها واظهار الخمور والخنازير وضرب النواقيس وغير ذلك مما يجوز للمالك فعله في ملكه مع عدم الشرط في متن الصلح عدم ذلك كله او بعضه
كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل ولا اشكالا واما ارض الصلح التي تكون للمسلمين وهي القسم الثالث في المتن فكذلك لا يجوز لهم احداث شيء فيها بعد ان صارت
الارض للمسلمين ايضا للنبوي وغيره مما عرفت كما ان في اقرارهم عليها ما سمعت ايضا نعم ان شرط في الصلح على ان تكون السكنى لهم والاحداث للبيع والكنايس وغيرها
والاقرار على ما كان فيها كانوا على شرطهم الذي لا اشكال في جواز ذلك للامام اذا راى المصلحة كما يجوز له جعل الارض كلها لهم فضلا عن بعضها وما تقدم
عن ير من بطلان الصلح نافيا الخلاف فيه واضح المنع ان اراد ما يشمل المقام على ان المحكي عنه هنا التصريح بالموافقة وعلى كل حال فقد قيل ينبغي ان يعين مواضع
البيع والكنايس ولا باس به وان كان الظ عدم وجوبه اما اذا اشترط عليهم عدم الاحداث وتخريب الموجود منها فهو على شرطه ايضا ومن ذلك كله ظهر لك
ان كل موضع لا يجوز لهم احداث المعابد فيه ينقض لو احدثوها فيه وكل موضع جاز اقرارهم على ما فيه من المعابد لا خلاف في جواز رمها لو انشعب شيء منها بل
في هي الاتفاق على جوازه اما اذا انهدمت فهل يجوز بناؤها وكذا لو هدموها فالمحكي عن الشيخ التردد في ذلك من عدم صدق كونه احداثا بل هو استدامة
كما عن الشافعي وابي حنيفة ومن النبوي ع لا يبنى الكنيسة في الاسلام ومن كونه كالاحداث كما عن بعض العامة ولعله الاولى ضرورة عدم اقتضاء الاقرار على ما كان
منها جواز تجديدها فيبقى على حرمة التصرف في ارض المسلمين نعم لو كانت الارض لهم اتجه الجواز والى ذلك كله اشار المص بقوله واذا انهدمت كنيسة مثلا
مما لهم استدامتها جاز لهم اعادتها وقيل لا يجوز وان كنا لم نعرف القائل بالاخير منا بل والاول قبله وان كان قد عرفت ان الاخير منهما لا يخ من قوة والله
العالم واما المساكن فكلما يستجده الذمي لا يجوز ان يعلو به على المسلمين من مجاوريه كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا في الظ كما اعترف به في ض بل في
المنع من العلو موضع وفاق بين المسلمين وفي هي ودر اهل الذمة على اقسام ثلثة احدها دار محدثة والثاني دار مبتاعة والثالث دار مجددة فالمحدثة في هي ان
يشتري عرصة يبتدئ فيها بناء فليس له ان يعلو على بناء المسلمين اجماعا الى ان قال واما المجددة فكالمحدثة سواء ونحوه عن كره وهو الحجة بعد
امكان استفادته من قوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ومن قوله تع العزة لله ولرسوله وللمؤمنين وغير ذلك مما دل على رجحان رفعة المؤمن وضعة
الكافر في جميع الاحوال بل لعل المستفاد من ذلك خلاف ما ذكره المص من انه يجوز مساواته على الاشبه وان حكى عن ظ نسبته الى القيل بل ربما حكى عن

لا غيرهم ح

عن بعض منا بل هو مقتضى الاصل الا ان الشيخ والحلي والفاضل والشهيد وغيرهم على المنع بل هو الاشبه لما عرفت به يخص الاصل نعم يقر على ما ابتاعه من مسلم على حاله
كيف كان كما صرح به في هي وغيره معللين له بانه ملكه كذلك فلا يندرج في المنع عن العلو على المسلم ولذا لا يجوز هدمها وان كان لا يخ من نظر ضرورة ظهور الخبر المزبور
المؤيد بما سمعته في ذلك ع من ذلك ومن هنا لو انهدم من اصله او خصوص ما علا به لم يجز ان يعلو به على المسلم اجماعا كما في هي ومحكي كره بل يقتصر على المساواة على
القول بجوازها والا فما دون اما لو انشعب منه ولم ينهدم جاز له رمه واصلاحه لانه استدامة واستبقاء لا تجديد وكذا الكلام فيما لو اشترى المسلم دارا في جنب
دار الذمي من بني مثلا اقصر منها او بناها كذلك فان المحكي فيه على الاول عدم المنع لعدم كونه عاليا من الذمي على المسلم وعلى ما ذكرناه يمكن القول بالمنع لانه علو في نفسه
وان لم يكن بفعل الذمي بل الظ ان ذلك من احكام الدين التي لا ينفع فيها رضى الجار بعلوه عليه بل منه ينقدح المنع عن ان يستجد دارا على نشز من الارض تكون
به ارفع من دار المسلم التي هي في ارض منخفضة وان لم يصل بنيانه على بناء المسلم خلافا للشهيد في س فجوزه واحتمله في ك نعم لا يبعد جواز الافراط للذمي في
الارتفاع في صورة العكس ليقارب دار المسلم كما صرح به في س ونفى عنه البعد في ك قال في الاخير في اصل المسئلة وهل يعتبر في العلو وعدمه نفس البناء او مجرد الهواء
نظر وتظهر الفائدة فيما لو كان بيت الذمي على ارض مرتفعة ودار المسلم في ارض منخفضة فعلى الاول يجوز للذمي ان يرتفع عنه بحيث لا يبلغ طول حائط المسلم
وعلى الثاني يعتبر ارتفاع الارض عن المسلم من جملة البناء وقطع في س بالاول وجوز مع انعكاس الحكم بان يرتفع الذمي الى ان يقارب دار المسلم وان ادى الى الافراط
في الارتفاع وليس ببعيد لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا محل النظر بل منه ينقدح النظر فيما ذكره في س وغيرها من عدم منع الذمي عن الارتفاع لو
فرض المسلم بالخراب تحت التراب لعدم صدق البناء وفيه ان المدار على علو الذمي على المسلم وليس في شيء من النص البناء كي يكون المدار عليه ثم ان ظ المتن وصريح كغيره
اعتبار الجار في الحكم المزبور فلا يمنع ح من العلو على غيره من المسلمين من اهل البلد اذ المدار على اهل محلته بل مجاوريه ولكن قد يقوى المنع اذا فرض استيناف بناء للذمي
مرتفع على اهل البلد اجمع بل لعله اولى بالمنع المستفاد من نحو قوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه والله العالم هذا وظ المص وغيره بل ومعقد الاجماع ان ذلك
من احكام الذمي والمسلم لا انه من احكام عقد الذمة كي يكون المدار على اشتراطه في عقدها وعدمه كما عساه يظهر من بعض فتدبر جيدا واما المساجد فلا يجوز ان
يدخلوا المسجد الحرام اجماعا من المسلمين محصلا ومحكيا مستفيضا مضافا الى قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام من غير فرق بين اللبث وعدمه ولا
بين تعدي النجاسة وعدمها ولا غيره من المساجد عندنا كما عن ير وكنز العرفان مرادا منه معشر الامامية كما صرح باجماعهم عليه في ك بل في هي نسبته الى مذهب اهل
البيت ع وهو الحجة مضافا الى ما يستفاد من التفريع في الاية المفيد للاشتراك بينه وبين غيره من المساجد ايضا خصوصا مسجد النبي ص وغيره من المساجد ضرورة
اعتبار التعظيم فيها اجمع بل لو قلنا بجواز كون النجاسة غير المتعدية فيها لم يجز هنا اما للاهانة في دخولهم او لغير ذلك بل ربما كانوا اسوء من الكلب والخنزير
والعذرة اليابسة ونحوها لو قلنا بجواز كونها فيها دونهم وان كان الاقوى المنع من كل ما اقتضى الاهانة او التلويث كما حققناه في محله بل لو اذن المسلم
لهم في ذلك لم يصح الاذن لعموم ادلة المنع خلافا لبعض الجمهور الذين رووا في طرقهم ما يقتضي الفرق وغيره من عدم دخولهم قالوا دخل ابو موسى الاشعري على عمر ومعه
كتاب قد كتب فيه حساب عمله فقال له عمر ادع الذي كتبه ليقرأه فقال انه لا يدخل المسجد قال ولم لا يدخل المسجد قال لانه نصراني فسكت وما رووه عن النبي ص من انه ادخل بعض
الكفار المسجد لثبوته فيه غير ثابت وانه قبل نزول الاية وعلى كل حال فلا يجوز لهم الدخول لا استيطانا ولا مكثا ولا اجتيازا ولا امتيارا للطعام بمعنى جلبه او
مطلق البيع والشراء ضرورة اقتضاء النهي عن قرب المسجد الحرام الذي قد عرفت اشتراكه مع غيره في هذا الحكم ذلك وح فما دل على جواز اجتياز الجنب في غير المسجدين
مما من المسلمين دون غيرهم بل عن الشيخ عدم جواز دخولهم الحرم لا اجتيازا ولا استيطانا واختاره الفاضل وغيره بل لا اجد خلافا فيه بينهم معللا له بان المراد
من المسجد الحرام في الاية الحرم بقرينة قوله وان خفتم عيلة الخ وقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انه اسرى به من بيت ام هاني بل لعل قول
الاصحاب بعدم جواز الامتيار مشعر بارادة ذلك ضرورة عدم الامتيار في نفس المسجد مضافا الى ما دل على تعظيم الحرم على وجه ينبغي تنزيهه عنهم والى ما في الدعائم
عن جعفر بن محمد ع انه قال لا يدخل اهل الذمة الحرم ولا دار الهجرة ويخرجون منها وح فان قدم ميرة لاهل الحرم منع من الدخول اليه فان اراد اهل الحرم الشراء
منه خرجوا اليه الى الحل ولو جاء رسولا بعث اليه الامام من يسمع رسالته ولو اراد المشافهة خرج اليه الامام من الحرم ولو دخله عالما بالحرمة عزر وجاهلا اعذر فان عاد
عزر فان مرض في الحرم نقل منه ولو مات منه لم يدفن فيه بل عن الشيخ لو دفن نبش ويلحق الحاق حرم الائمة ع بذلك فضلا عن الحضرات المشرفة بل والصحن ولكن السيرة
على دخولهم بلدانهم ولو صالحهم الامام على دخول الحرم بعوض فعن الشيخ الجواز قال فان كان خليفة الامام ووافقهم على عوض فاسد بطل المسمى وثبت اجرة المثل ولكن
لا يخفى عليك ما في ذلك بناء على ان المنع للتعظيم لعله لذا ابطل الشافعي الصلح على ذلك لانه قال وان دخلوا الموضع الذي صالحهم عليه لم يرد العوض لحصول
المعوض لهم ولا اجرة مثل وهو كما ترى ولا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول مشهور بل في هي ومحكي ط وكره الاجماع عليه وهو الحجة بعد السيرة القطعية التي يمكن استفادة الاجماع
ايضا منها مضافا الى ما سمعته من خبر الدعائم والى خبر ابن الجراح المروي من طرق العامة ان اخر ما تكلم به النبي ص ان قال اخرجوا اليهود من الحجاز واهل نجران من جزيرة العرب
منهما بعد القول بالفصل بل والى ما رواه ابن عباس عنه ص ايضا انه اوصى بثلثة اشياء قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم
وسكت عن الثالث او قال انسيته وانه قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب وقال لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب بناء على ان المراد من جزيرة العرب في هذه
الاخبار الحجاز خاصة كما في هي وعن ط وكره بل في الاول ونعني بالحجاز مكة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك ومخالفيها وسمي حجازا لانه حجز بين نجد وتهامة
الى ان قال وانما قلنا ان المراد بجزيرة العرب الحجاز خاصة لانه لولا ذلك لوجب اخراج اهل الذمة من اليمن وليس بواجب ولم يخرجهم عمر منها وهي من جزيرة العرب وانما
اوصى النبي ص باخراج اهل نجران من الجزيرة لانه صالحهم على ترك الربوا فنقضوا العهد وكيف كان فقد قيل وان كنت لم اعرف القائل قبل المص المراد به اي الحجاز
مكة والمدينة نعم هو محكي عن الفاضل في جملة من كتبه لعل الاولى الرجوع الى ما يسمى الان حجازا كما في ك قال فيدخل فيه البلدان مع الطائف وما بينهما وانما
سمي حجازا لحجزه بين نجد وتهامة بكسر التاء بلد وراء مكة وقد يطلق على مكة تهامة والله العالم وفي الاجتياز به والامتيار منه تردد من اطلاق الامر بالاخراج

ومن الغناق منه منع السكنى ولعله لا نوى فانه اجماع بل في ذلك هو الاشهر اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن من غير فرق بين اذن الامام وعدمه كما عن
الشيخ التصريح به خلافا للمحكي عن الفاضل فشرط الاذن ومرجعه الى المنع ولو اجده لبلاد كما اني لم اجده لبلا ما ذكره المص من ان من اجازه حده بثلثة ايام وان كان ظ
اتفاق القائلين بذلك الا اني لم احققه فان كان على وجه يكون اجماعا فذاك والا كان المتجه عدم التحديد على ان ظ هي اقامة الثلثة في خصوص المكان لا مجموع الحجاز
وسواحل بحر الحجاز بل وجزايره التي هي من الحجاز بحكم بلدانه لو اراد ركوب بحر فلا يمنعون من الاقامة فيه فضلا عن المرور به لو قلنا بالمنع منه في البر وكذا لا يسكنون ايضا
في جزيرة العرب بلا خلاف اجده فيه ولكن قيل المراد بها مكة والمدينة واليمن ومخاليفها وقد سمعت ما في المنتهى من ان المراد بها في النصوص المزبورة الحجاز ونحوه عن ظ كره
وح يتجه المراد بها وقيل هي من عدن الى ريف عبادان طولا ومن تهامة وما والاها الى اطراف الشام عرضا وفي ذلك هو الاشهر بين اهل اللغة وعليه العمل ولعله يرجع اليه
ما عن الاصمعي وابي عبيدة من انها عبارة عما بين عدن الى ريف العراق طولا ومن جدة والسواحل الى اطراف الشام عرضا وربما قيل انها من ريف ابي موسى الى اليمن طولا
ومن رمل يبرين الى منقطع السماوة عرضا ولكن قد يقوى ان مرادهم مجرد تفسيرها والا فالسيرة على عدم منعهم من جميع ذلك وعلى كل حال فقد قيل انما سميت جزيرة العرب
لان بحر الهند وهو بحر الحبشة وبحر فارس والفرات احاطت بها وانما نسبت الى العرب لانها منزلهم ومسكنهم ومعدنهم وعدن بفتح الدال بلد باليمن والريف الارض التي
فيها زرع وخصب والجمع ارياف وعبادان بفتح العين وتشديد الباء الموحدة جزيرة يحيط بها شعبتان من دجلة والفرات والمخاليف الكور واحدها مخلاف وفي الصحاح
والمخلاف ايضا لاهل اليمن واحد المخاليف وهي كورها ولكل مخلاف منها اسم يعرف به وقيل ايضا الكورة المدينة والصقع والجمع كور والله العالم **الامر الخامس** في
المهادنة التي يراد منها كما في هى المواعدة والمعاهدة وهي المعاقدة على ترك الحرب مدة معينة بعوض او غير عوض كما في هى ومحكي كره وما في عد ومحكي ط من زيادة بغير عوض
في التعريف يراد منه عدم اعتبار العوض فيها لا اعتبار عدم العوض بل في هى يجوز مهادنتهم على غير مال اجماعا لان النبي ص هادنهم يوم الحديبية على غير مال ويجوز على
مال يأخذه منهم بلا خلاف وهو كذلك للاولوية ولانه شرط سائغ غير مناف لها بل فيه الجواز ايضا على مال يدفعه اليهم مع الضرورة المقتضية لذلك ولعل منه ما رواه
الاسكافي من خبر الزهري لكن رواه العامة ايضا قال ارسل رسول الله ص الى عيينة بن حصين وهو مع ابي سفيان يوم الاحزاب ارايت ان جعلت لك ثلث تمر الانصار
ان ترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الاحزاب فارسل اليه عيينة ان جعلت لي الشطر فعلت فقال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يا رسول الله والله لقد كنا نحن وهم
في الجاهلية حول المدينة ما يطمعون ان يدخلوها فالان حيث جاء الله بالاسلام نعطيهم ذلك فقال رسول الله ص نعم اذا ولولا جوازه لم يبذله كالمرسل من طرقهم ايضا ان
الحارث بن عمرو رئيس غطفان ارسل الى النبي ص انك ان جعلت لي شطر ثمار المدينة والا ملأتها عليك خيلا وركابا فقال النبي ص حتى اشاور السعود يعني سعد بن عبادة وسعد بن
معاذ وسعد بن زرارة فشاورهم النبي ص فقالوا يا نبي الله ان كان هذا امر من السماء فتسليما لامر الله وان كان رايك وهواك اتبعنا رايك وهواك وان لم يكن امر من السماء
ولا رايك وهواك فوالله ما كنا نعطيهم في الجاهلية بسرة ولا تمرة الا شراء او قرى فكيف وقد اعزنا الله تعالى بالاسلام فقال النبي ص لرسوله اوتسمع بل لا يبعد الجواز مع
المصلحة للاسلام والمسلمين ايضا واولى بالجواز ما نص عليه في هى من وضع شيء من حقوق المسلمين في مال المهادنين كما شرط رسول الله ص ان لا يعشروا وان لا يجر عليهم
احبوا ولا يؤمن عليهم الا بعضهم وحظر صيد واديهم وشجره وسن فيهم مثل ذلك جملة ونوع شيابهم وكيف كان فهي في الجملة جائزة ومشروعة اذا تضمنت مصلحة للمسلمين اما
لقلتهم عن المقاومة او لما يحصل به الاستظهار وهو زيادة القوة او لرجاء الدخول في الاسلام مع التربص او غير ذلك بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا
الى قوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وان جنحوا للسلم والى المقطوع به من وقوعها من النبي ص في الجملة كما لا يخفى على من احاط خبرا بخصوص ما وقع منه مع قريش و
اهل مكة وغيرهم مما روي في طرق العامة والخاصة وما عن ابن عباس من ان اية السلم منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى اخرها والحسن وقتادة و
مجاهد من انها منسوخة بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم غير ثابت بل في الكنز اية اقتلوا المشركين نزلت في سنة تسع وبعث بها رسول الله ص الى
مكة ثم صالح اهل نجران على الحلل الف في صفر والف في رجب فلا اشكال ح في مشروعيتها بل الظ عدم الفرق فيها بين اهل الكتاب وغيرهم لاطلاق الادلة بل وخصوص
ما ورد في مهادنة قريش وغيرهم ويعتبر لو ابطلها مادام اوام كك بلا خلاف ولا اشكال بعد قوله تع واتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقوله تعالى فاستقيموا
لهم ما استقاموا لكم نعم في عد وغيرها لو استشعر الامام خيانة جاز له ان ينبذ العهد اليهم وينذرهم ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة وهو كذلك ضرورة وجوب
الوفاء لهم بخلاف ما اذا خاف منهم الخيانة لامور استشعرها منهم فانه ينبذ العهد ح لقوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين
اي اعلمهم نقض عهدهم حتى تكونوا سواء في ذلك وليس كك عقد الذمة لكونه حقا لهم ولهذا يجب على الامام اجابتهم اليه وان كان له قوة عليهم بخلاف الهدنة
الذي هو تابع للمصلحة على ان عقد الذمة بعوض وهو الجزية بخلاف عقد الهدنة الذي لا يلزمه العوض على انه منقطع بخلاف عقد الذمة فانه للابد ويجب الرد
الى مأمنهم اذا فرض صيرورتهم بالهدنة بين المسلمين اما اذا لم يكونوا كك بل كانوا امنين على منعتهم ومن تم غزاهم بعد الاعلام ولو نقض بعضهم العقد دون البعض
جرى على الناقض حكم الحربي دون غيره واذا اراد الامام غزوهم ميزهم عنهم وكذا الحكم لو خاف الخيانة من بعض ونأخر نبذ اليه عهده ولو تاب الناقض بعد ان
بقوله ولا باس به وكيف كان فظ المتن انها جائزة في جميع احوالها على معنى عدم وجوبها بحال كما هو صريح هى ومحكي تر وكره جمعا بين ما دل على الامر بها المؤيد بالنهي
عن الالقاء باليد في التهلكة وبين الامر بالقتال حتى يلقى الله شهيدا بحمل الاول على الرخصة في ذلك ومنها ما وقع من النبي ص والحسن ع كما ان من الاول ما وقع
من الحسين ع من النفر الذين وجههم النبي ص الى هذيل وكانوا عشرة فقاتلوا حتى قتلوا ولم يفلت منهم الا خبيب فانه اسر وقتل بمكة اذ القتل في سبيل الله ليكون من
الشهداء الذين هم احياء عند ربهم يرزقون ليس من الالقاء في التهلكة كما سمعته في حرمة الفرار من الزحف لكن في عد يجب على الامام الهدنة مع حاجة المسلمين اليها
ويمكن ارادته من المتن بحمل الجواز فيه على المعنى الاعم وهو ما عدا الحرام فيشمل الواجب ح في الفرض المزبور ترجيحا لما دل على وجوب حفظ النفس والاسلام من عقل
ونقل مقتصرا في الخروج منها كالمستثنى كالفرار من الزحف ونحوه وما وقع من الحسين ع مع انه من الاسرار الربانية والعلم المخزون يمكن ان يكون لانحصار الطريق
في ذلك علما منه انهم عازمون على قتله على كل حال كما هو الظ من افعالهم واحوالهم وكفرهم وعنادهم ولعل النفر العشرة كك ايضا مضافا الى ما ترتب عليه من حفظ

دين جده ص وشرعه وبيان كفرهم لكن الخالف والمؤالف على انه له تكليف خاص قد تقدم عليه بادر الى اجابته ومعصوم من الخطاء لا يعترض على فعله ولا
قوله فلا يقاس عليه من كان تكليفه ظ الادلة والاخذ بعمومها واطلاقها والجمع بينها بالمرجحات الظنية التي لا ريب في كونها منافية للقول بالوجوب على ان
النهي عن الالقاء لا يفيد الا باحة بل يفيد التحريم المقتصر في الخروج منه على المتيقن وحيث لا تكون مصلحة في الهدنة وجب الفداء اية تعم وان كان مستحسنا
ولكن حيث يكون مشروعا والكلام فيه في الفرض الذي هو حال الضرورة والمصلحة لو قد ترجح على القتل ولو شهيدا الذي قد يؤدي الى ذهاب بيضة الاسلام
وكفر الذرية ونحو ذلك ولعله لذا ربما فصل بين الضرورة والمصلحة فاوجبها في الاول وجوزها في الثاني ولا باس به فان دعوى الوجوب على كل حال كدعوى
الجواز كك في غاية البعد فالتحقيق انقسامها الى الاحكام الخمسة وح فمتى ارتفع ذلك في مقتضي الجواز ولو على كراهة كما اذا كان في المسلمين قوة على الخصم
واستعداد وفي الكافرين ضعف ومن على وجه يعلم الاستيلاء عليهم بلا ضرر على المسلمين لم تجز المهادنة قطعا لعموم الامر بقتلهم مع الامكان في الكتاب
والسنة على وجه لا يعارضه اطلاق قوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها المحمول على غير الفرض ولو بملاحظة ما كان يوصي به النبي ص امراء السرايا من الامر بالمنابذة
معهم الا مع الاسلام او الجزية من اهلها وغيره في الكتاب والسنة بل وقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تع ولا تهنوا
وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون والله معكم وغيرهما نعم لا خلاف في انه يجوز الهدنة الى اربعة اشهر فما دون مع القوة بل في هى ولك ومحكي كره وغيرها
الاجماع عليه مضافا الى الاصل لا عليه لقوله تعم براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر وكان ذلك عند منصرف
رسول الله ص من تبوك في اقوى ما كان وصالحهم صفوان بعد الفتح اربعة اشهر وان كان قد يناقش بان ذلك امهال لهم على وجه التهديد والوعيد وخصوص
من عاهد من المشركين لانه عقد هدنة اربعة اشهر فالمتجه ح في اثبات ذلك على جهة العموم الاجماع ان تم والا فالبحث على قتلهم والعموم لهم في كل مرصد دون
يقتضي عدمه ومن هنا لا يجوز اكثر من سنة على قول مشهور بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في لك بل في هى ومحكي كره الاجماع عليه بل في محكي ط ولا يجوز الى سنة
وزيادة عليها بلا خلاف ولعله كك لان الاية دلت على وجوب الجهاد في السنة وهو مناف الجواز ما سنة ولذا قال في س وتنعقد المهادنة بما دون السنة فيراعى
الاصلح وعلى كل حال فنسبة المص الاكثر من السنة الى الشهرة في غير محله وفي لك كان الباعث له على ذلك استضعاف دليله مع عدم تحقق الاجماع عنده وان لم
يعلم بالمخالف ان ذلك لا يكون اجماعا ووجه ضعفه انه لا دلالة للشيخ والجماعة احتجوا على ذلك بقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم الى اخره وهو يقتضي في كل سنة
مرة وفيه ان الامر لا يقتضي التكرار ولكن في ذلك كله كما ترى خصوصا بعد امكان استفادة التكرار من غير ذلك ولو على وجه يكون قرينة على المراد به هنا وهل
يجوز اكثر من اربعة اشهر ودون السنة قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه لا يجوز لقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وغيره من الايات
المشتملة على التاكيد في المبادرة الى قتلهم والتوصل اليه باي طريق يكون وقيل ولكن لا اعرف القائل به منا وانما هو محكي عن احد قولي الشافعي نعم يجوز لقوله تع
وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله الاية وقد عرفت انه في غير الفرض كما ان الامر في الاية الاولى ليس للفور ولذا كان الوجه كما في هى ولك وحاشية الكركي ومحكي
ير وعد مراعاة الاصلح كما هو مقتضى الاطلاق والاية الذي لا يقيدها الرخصة لهم في سياحة الاربعة اشهر المحتملة موافقة المصلحة في ذلك الوقت على انك قد عرفت
كونها تهديدا ومهلة بعد نقض العهد وكذا في مراعاة الاصلح المهادنة الضعف في المسلمين من غير تقييد بمدة معينة كما في هى ومحكي كره وغيرها وان حكي عن الاسكافي
والشيخ التقدير بالعشر سنين كالمحكي عن الشافعي محتجا عليه بعموم قوله تع اقتلوا المشركين الى اخرها المقتصر في الخروج منه على العشر سنين لمصالحة النبي ص قريشا
تلك المدة ولكن فيه ان الادلة الدالة على مشروعية المهادنة مطلقة فيرجع فيها الى نظر الامام ووقوع العشر لا يقتضي التقييد بعد احتمال كونه الاصلح في ذلك
الوقت والله العالم وكيف كان ففي هى ومحكي ط وكره وير وغيرها انه لا تصح المهادنة الى مدة مجهولة ولا مطلقا الا ان يشترط الامام لنفسه الخيار في النقض
متى شاء بل لا اجد فيه خلافا بينهم في المستثنى والمستثنى منه لانه هو مقتضى الاصل بعد ظهور المفسدة في ذلك وقصور الاطلاقات عن تناوله واقتضائه الاطلاق
التابيد لهم في المهادنة مضافا الى معلومية اعتبار المعلومية في كل اجل اشترط في عقد ان كان مما يقع على المجهول كالصلح وغيره بل يمكن دعوى الاجماع
على ذلك ومن هنا يتجه جعل الاستثناء للاخير خاصة خلافا للكركي وثاني الشهيدين فاعاداه الى جعله لهما معللين له بانتفاء الجهالة بعد حصول التراضي منهما فان
ذلك دافع بمشية الجميع الا انه كما ترى بل الظ جواز اشتراط ذلك لنفسه في المدة المعلومة له مط كما عن الاسكافي والشيخ التصريح به للعموم وخصوص النبوي
المروي من طرق العامة انه لما فتح خيبر عنوة بقي حصن فصالحوه على ان يقرهم ما اقرهم الله فقال لهم نقركم ما شئنا وفي اخره نقل الاول خلافا لبعض الجمهور
فمنع منه لانه عقد لازم فلا يجوز اشتراط نقضه وهو كما ترى خصوصا بعد جواز اشتراط الخيار في العقود اللازمة نعم في هى لا يجوز اشتراط نقضها لمن شاء منهما
لانه يفضي الى ضد المقصود وفيه منع واضح ضرورة اقتضاء العموم الجواز فيفي لهم ما داموا على العهد كما ان ما فيه ايضا من ان الامام لو شرط لهم ان يقرهم ما
اقرهم الله لم يجز لانقطاع الوحي بعد النبي ص واضح المنع ضرورة نظائره في النصوص بل لعله من قطعيات المذهب لامكان معرفته ذلك لهم ع بطرق متعددة كما
انها ظاهرة في انه ينكت في قلوبهم وان لهم ملكا يقال له الروح اعظم من جبرئيل يأتي لهم وانقطاع الوحي بعد النبي ص انما يراد منه ما يتعلق بالنبوة لا مطلقا
كما هو مفروغ منه في محله وكل شرط سائغ وقع في عقد الهدنة من مال او غيره يجب الوفاء به على حسبما اشترط بلا خلاف ولا اشكال كما انه يجب حمايتهم من المسلمين
ودعائهم في انفسهم واموالهم وغيرها مما اقتضاه العقد نعم لو وقعت الهدنة على ما لا يجوز فعله لم يجب الوفاء به مثل التظاهر بالمناكير واعادة من هاجر من النساء
المسلمات التي قال الله تع يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار الى اخرها وفي المروي من طرق العامة ان ام كلثوم
بنت عقبة بن ابي معيط جاءت مسلمة فجاء اخواها يطلبانها فانزل الله تع الاية وقال النبي ص ان الله منع من الصلح في النساء ومن هنا لا خلاف اجده كما اعترف به في
هى في حرمة ردهن اليهم فلو وقع الصلح من بعض نواب الامام على ذلك كان باطلا بل الظ بطلان العقد من اصله لا خصوص الشرط لكون التراضي قد وقع عليه كعقد
الذمة المشتمل على ما منع الشارع من عقدها عليه نحو عدم الصغار في الجزية واظهار المنكرات في شرعنا ونحو ذلك مما عرفته سابقا بل ظ المص هنا اعتبار

الاخير في عقد الهدنة وهو مشكل لعدم الدليل عليه اللهم الا ان يستفاد من منعه في عقد الذمة منعه هنا وهو كما ترى نعم في الشروط المذكورة في عقد الهدنة ما هو
صحيح وفاسد فالصحيح الشروط اللازمة بلا خلاف مثل ان يشترط عليهم مالا او معونة المسلمين عند حاجتهم والفاسد الشرط المبطل للعقد مثل ان يشترط رد النساء او مهورهن
او رد السلاح المأخوذ منهم او دفع المال اليهم مع عدم الضرورة الداعية الى ذلك او ان لهم نقض الهدنة متى شاؤا او شرط رد الصبيان او الرجال فهذه الشروط
كلها فاسدة مما يفسد بها عقد الهدنة باقتران الشروط الباطلة مثل ما لو شرط عدم التزام احكام المسلمين واظهار الخمور والخنازير او ما يأخذ من الجزية فلو(?)
كان هو ابعا الانجح(?) بعضه من نظر او منع نعم لظ فساد عقد الهدنة باشتماله على ما لا يجوز لنا فعله شرعا كرد النساء المسلمات المهاجرات اليهم ونحوه مما يكون الصلح
معه من المحلل للحرام او بالعكس اما اظهار المناكير في شرعنا دون شرعهم من شرب الخمر واكل لحم الخنزير ونحو ذلك فلا دليل على فسادها بضرورة كون ذلك من
افعالهم لا افعالنا والغرض عدم تمام التمكن منهم بل عن الاسكافي لو كان بالمسلمين ضرورة اباحتهم شرطا في الهدنة فحدث للمسلمين ما لم يكن يجوز معه ذلك
الشرط ابتداء لم يجز عند نعم ذلك الشرط ولا الهدنة لاجل الحادث لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولا نزام بالوفاء بالعهد قد رد النبي ص ابا بصير الى المشركين بعد ان جعج(?)
اليهم امر النبي ص حذيفة بن اليمان ان يفي للمشركين بما اخذوا عليه من ان لا يقاتل مع النبي ص يوم بدر قال وقد روي في بعض الحديث عن ابي عبد الله ع ان جماعة من
العرب جاؤا الى رسول الله ص فقالوا يا رسول الله ص نسلم على ان لا ننحني ولا نركع فقال لهم رسول الله ص نعم ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم قالوا نعم فلما حضرت الصلوة
امرهم بالركوع والسجود فقالوا انك قد شرطت لنا ان لا ننحني ولا نركع فقال ص انكم قد اقررتم بان لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم قال وهذا ان صح فوجهه ان الشرط
العام ملغى على الخاص والشرط الاخير ناسخ للشرط الاول ثم قال ايضا ولا تحار(?) لاحد اذا كان مختارا غير مضطر ان يشترط في عقده لا صلح بعقده ما لا يبيحه الدين عقده
ما هو محظور وقد قال رسول الله ص ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولم يجز له ولا عليه فقد روي ان ثقيفا سألت رسول الله ص ان لا يركعوا ولا يسجدوا
وان يمتعوا باللات سنة من غير ان يعبدها فلم يجبهم رسول الله ص الى ذلك قلت هو كذلك لكن لو فرض اقتضاء ضرورة لبعض المسلمين الرضا بالشرط الباطل وقلنا
بمشروعية الرضا به كان المتجه عدم الالتزام به بعد التمكن والوفاء بالعقد العهد لا اثم له بعد ان كان فاسدا ورد ابي بصير ونحوه لان له عشيرة تمنعه كما
سمعت والحال فيه الامر في المروي عن ابي عبد الله ع انه اشبه بما من كراوي(?) على انه في الاسلام وهو غير ما نحن فيه وكيف كان فلو عقد الهدنة مطلقا(?) وهاجرت
الامرأة وتحقق اسلامها بعد مجيئها او قبله لم تعد اجماعا كما في محكي المنتهى وغيرها ولو جاء ابوها او غيره من ارحامها يطلب مهرها لم يدفع اليه ايضا بلا خلاف
كما في ولا اشكال لعدم حق له بل لو جاء زوجها او وكيله مثلا لم تسلم اليه ايضا ولكن يعاد على زوجها ما سلم اليها من مهر خاصة اذا كان مباحا ولو كان محرما
كالخمر لم يعد لا عينه ولا قيمته بلا خلاف اجده في شيء مما يقتضيه القيود المزبورة ولا اشكال لعدم كونه مالا بل وعدم وجوب غير المهر مما انفقه في العرس و
وصلة بها اياها او غير ذلك مما هو ليس بمهر وان كان المراد مما انفقوا في الاية خصوص المهر بل وعدم وجوب المهر ايضا اذا لم يكن قد سلمه اليها للاصل وظاهر الاية
وغيرها كما اني لا اجد خلافا ايضا في وجوب دفع المهر المباح الذي سلمه اياها بل في محكي كرة نسبته الى علمائنا لقوله تعالى وآتوهم ما انفقوا المؤيد باقتضاء
عقد الهدنة حرمة ما لهم والمال هو البضع ولو بقيمته ورد النبي ص ذلك في صلح الحديبية خلافا لابي حنيفة وابن حنبل والمزني والشافعي في احد قوليه فلا يجب
لعدم كون البضع مالا وهو كالاجتهاد في مقابلة القرآن الذي لم يثبت نسخه نعم رد المهر من بيت المال المعد لمصالح المسلمين وان كانت عينه موجودة عنده
لكن عن البعض انه لو كان الذي قد منع رده الامام ع او خليفته اما اذا كان المانع غير الامام وغير خليفته من باب الامر بالمعروف لم يلزم الامام ان يعطيهم
شيئا لان الذي يعطيه الامام من المصالح ولا تصرف لغير الامام او خليفته فيه وفي محكي ... هذا مقول الشيخ انه يدفع اليه من سهم المصالح لانها مهرت الكفار(?)
على ما اخذته فلكنه بالمهر مما اوجب الرد من سهم المصالح للاية وفيه انه لا يتم في مال المعاهد على انفسهم واموالهم كما انه لا يتم عدم الوجوب لو كان المانع غير الامام
حينئذ بعد اطلاق قوله تعالى وآتوهم ما انفقوا الذي هو خطاب للامام ونوابه هذا وفي حاشية الكركي وانما يعاد المهر اذا طلبها زوجها في العدة فلو كان الطلب
من غير الزوج ولم يكن وكيلا او كان في غير العدة لم يجب لان الطلب حق الزوج خاصة ولا زوجية بعد العدة وحكاه في لك عن بعض الاصحاب مشعرا بتردده فيه
ولعله كذلك لاطلاق الاية والفتاوى **فرع الاول** لو قدمت مسلمة فارتدت لم ترد لانها بحكم المسلمة بلا خلاف اجده فيه فتحبس وتضرب وقت الصلوة حتى
تتوب او تموت عندنا ولكن يدفع المهر الى زوجها **الثاني** لو قدم زوجها وطالب بالمهر فماتت بعد المطالبة دفع اليه مهرها كما صرح به غير واحد بل لا اجد
فيه خلافا لان الموت قد كان بعد الحيلولة والامر بالايتاء مع بحاله بل لو مات دفع الى ورثته بلا خلاف ولا اشكال ايضا نعم لو ماتت قبل المطالبة لم يدفع اليه شيء
كما صرح به الفاضل والكركي وثاني الشهيدين وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا لان الحيلولة حصلت بالموت لا بالاسلام ولكن في المتن تردد منه في ذلك ومن سبق الاسلام
عليه الموجب للحيلولة فيتحقق مؤيدا باصالة بقاء الاستحقاق واطلاق قوله تعالى وآتوهم ما انفقوا وفيه ان المتيقن من الاستحقاق المخالف للاصل مع المطالبة
التي هي مقتضى سؤالهم ما انفقوا الذي نزل عليه اطلاق الامر بالايتاء فالاستصحاب في غير محله اللهم الا ان يقال ان كلا من الاطلاق والاصل يقتضي بقاء حق المطالبة
والسؤال له بعد الموت ولكنه كما ترى ضرورة كون المنساق حال وجود الزوجة الممنوعة بالاسلام عن الرجوع اليه منه فيقدح سقوط الرد الذي هو مقتضى الاصل
في كل مقام ولم يحصل المطالبة فيه ولو بجنون ونحوه بل في قيام وليه مقامه في ذلك اشكال والله العالم ولو قدمت فطلقها بائنا لم يكن له المطالبة بالمهر كما صرح
به الفاضل وغيره لان الحيلولة حصلت بالطلاق لا بالاسلام نعم لو طالب ثم طلقها دفع اليه لاستقراره له بالمطالبة والحيلولة ولو طلقها رجعيا لم يكن له المطالبة
بالمهر الا اذا راجعها في العدة حتى يكون الحائل بينهما الاسلام كما صرح به الفاضل ايضا ولو اسلم في العدة الرجعية مثلا كان احق بها ووجب عليه رد مهرها
ان كان قد اخذه منها قبل الطلاق لان استحقاقه للمهر انما كان بسبب الحيلولة وقد زالت ولو اسلم بعد انقضاء عدتها لم يجمع بينهما لانها قد بانت منه وفي
محكي المبسوط فان كان قد طالب بالمهر قبل انقضاء عدتها كان له المطالبة لان الحيلولة حصلت قبل اسلامه وان لم يكن طالب قبل انقضاء العدة لم يكن له
المطالبة بالمهر لانه لزمه حكم الاسلام وليس من حكم الاسلام المطالبة بالمهر بعد البينونة ولو كان غير مدخول بها واسلمت ثم اسلم لم يكن له المطالبة بالمهر

لانه اسلم

لانه اسلم بعد البينونة وحكم الاسلام يمنع من وجوب المطالبة في هذا الحال ولكن لا يخفى عليك ما فيه خصوصا بعد عدم كون الحكم مخصوصا بالذي يلتزم
احكام الاسلام التي منها هذا وقد سمعت ما ذكرناه سابقا من الكركي والنظر فيه ولو انكرت الامرأة زوجية المطالب كان القول قولها بيمينها ولو اعترفت او
قامت بينة على ذلك فانكرت قبض المهر كان القول قولها ايضا وكذا لو انكرت قدر المقبوض ولو كان الزوج عبدا وطالب بالمهر دفع الى سيده مولاه ولو طالب
المولى به دون العبد ففي ... لم يدفع اليه لانه وجب للحيلولة فاذا طالب الزوج ثبت المهر له ان دفع لصاحبه سيد المولى ولا فرق بين الامة والحرة بالحكم المزبور فلو
جاءت امة مسلمة وطالب زوجها بالمهر دفع اليه لاطلاق الاية سواء تحررت بالاسلام او لا كما انه لا فرق بين العاقلة والمجنونة في ذلك ايضا اذا كانت قد جنت بعد
اسلامها ولو لم يعلم حالها انها اسلمت قبل الجنون او بعده ففي المنتهى لا ترد ايضا لاحتمال ان تكون قد اسلمت عاقلة ولا يرد مهرها لاحتمال الاسلام بعد ما ان(?)
افاقت فان اقرت بالاسلام رد مهرها عليه وان اقرت بالكفر ردت عليه فان النهي عن الارجاع مشروط بالايمان مسلمة ولم يتحقق واشكل من ذلك ما فيه ايضا من
انها لو جاءت مجنونة ولم يخبر عنها بشيء لم ترد اليه لان الظاهر انها انما جاءت الى دار الاسلام ولا يرد مهرها للشك الى ان قال فيتوقف في ردها الى ان تفيق فان
ذكرت انها مسلمة اعطي المهر ومنع منها وان ذكرت انها لم تزل كافرة ردت اليه وكذا ما فيه ايضا من انها لو قدمت صغيرة ووصفت الاسلام لم ترد اليه لئلا تفتتن
عند بلوغها عن الاسلام وهل يجب رد المهر قال الشيخ لا يجب بل يتوقف عن رده حتى تبلغ فان بلغت فامنت على الاسلام رد المهر وان لم تقم ردت هي وهكذا(?)
اذ لا يخفى عليك ما في ذلك كله من المنافاة لظاهر الاية الناهية عن ارجاع المؤمنات كما هو واضح ثم ان الظاهر اختصاص هذا الحكم بالمعاهدين ونحوهم دون
الحربيين كما صرح به بعضهم بل لعل الظاهر بملاحظة طلب المهر من كل منهم فانه كما يسئل الكافر مهرها كذلك يسئل المسلم مهره لو مضت زوجته كما هو مقتضى الاية
والله العالم هذا كله في النساء اما اعادة الرجال فلا خلاف بل ولا اشكال في عدم جواز اعادة احد منهم جاء الينا مسلما مع اطلاق الهدنة الذي لا يقتضي
الا بد من الامان على انفسهم واموالهم بل لا يجوز اعادته وان التمكين من قهره على ذلك بعد ان كان لو اوجب الهجرة من دار الحرب التي لا يتمكن من اقامة شعائر
الاسلام فيها ومن هنا لو طلبت امرأة او صبية مسلمة الخروج من عند الكفار جاز لكل مسلم اخراجها مع امكانه بل وجب عليه ذلك وفي المرسل ان النبي ص لما
خرج من مكة وقفت بنت حمزة على الطريق فلما مر بها علي ع قالت يا بن عم الى من تدعني فتناولها فدفعها الى فاطمة ع حتى قدم بها المدينة ولعل المستضعف كذلك
ايضا وعلى كل حال فلو ارادوا اشتراط ذلك في عقد الهدنة جاز قبوله لكن بالنسبة الى من امن عليه الفتنة بكثرة العشيرة وما ماثل ذلك من اسباب القوة
التي تمنعه لو ارادوا اذلاله وردها عليه من الاسلام ولا يخشى عليه الذل ولا القتل ولا الاذية ونحو فاذا اشترطوا رد مثله ذلك كان له على معنى التخلية بينهم وبينه
والا يكون كذلك بل كان مستضعفا يخشى عليه الفتنة والهوان والاذية ونحوها لم يصح اشتراط رده في عقد الهدنة ... بلا خلاف اجده
في شيء من ذلك بين من تعرض للحكم وان كنت لم اجد شيء من نصوصنا ما يدل عليه نعم في محكي ان النبي ص رد ابا جندل وابا بصير في صلح الحديبية بمعنى انه لم يمنعهم
من اخذه اذا جاؤا في طلبه لا يجبره الامام على المضي معهم وله ان يامره في السر بالهرب منهم ويقاتلهم فان ابا بصير لما جاء الى النبي ص وجاء الكفار في طلبه قال له النبي ص
انه لا يصح في ديننا الغدر وقد علمت ما عاهدناهم عليه لعل الله ان يجعل لك فرجا ومخرجا فلما رجع مع الرجلين قتل احدهما في طريقه ثم رجع الى النبي ص فقال يا
رسول الله ص قد اوفى الله ذمتك قد رددتني اليهم وانجاني الله منهم فلم ينكر عليه النبي ص ولم يلمه بل قال ويل امه مسعر حرب لو كان معه رجال فلما سمع ذلك ابو
بصير لحق بساحل البحر وانحاز اليه ابو جندل بن سهيل ومن معه من المستضعفين بمكة فجعلوا لا يمر عليهم عير لقريش الا عرضوا لها فاخذوها وقتلوا من معها فارسلت قريش
الى النبي ص تناشده الله والرحم ان يضمهم اليه ولا يرد اليهم احدا جاءه ففعل النبي ص ذلك بل يستفاد منه عدم قبول من يجدد اسلامه منهم في عقد الهدنة فيجوز
له السلب والقتل ولذا لم ينكر النبي ص لهم من قتله ابو بصير ولا ما اخذ هو واصحابه من عير قريش ولعله لظهور ان عقد الهدنة لمن كان في قبضة الامام وقت العقد دون
من كان قد اسلم منهم الا ان يشترطوا ذلك على وجه يشمله الصلح وقد يشكل صحة الاشتراط في الاول بان في اعادته قهرهم على ذلك ظلما له فلا يجوز قبول اشتراط
ما يقتضي الظلم على المؤمن اذ هو من الصلح المحلل للحرام ويدفع باطلاق الاذن بالمسالمة الشاملة لذلك على انه ليس فيه نصرة المظلوم واجبة مع التمكن
المفروض عدمه بالشرط الواجب الوفاء به اذ لا ضرر على المسلم بالرجوع مع فرض كونه من ذي القوة المانعة عنه بل ربما وجوده بينهم اصلح مع هذا الحال لامكان ترغيبه
بمعرفة الاسلام نعم لو فرض الاذية عليه لو من عشيرته فضلا عن خوف القتل اتجه عدم جواز اشتراط رده بل اللازم على الامام منعهم من قهرهم اياه كل ذلك
بعد كون الحكم مفروغا منه بين من تعرض له على وجه يظهر منه كونه من المسلمات ولولا ذلك لامكن المناقشة فيه بعد من وجوه اخر ايضا كما ان ما في هي ايضا كذلك قال
لو جاء صبي ووصف الاسلام لم يرد لانه لا يؤمن فتنته عند بلوغه وكذا لو قدم مجنون لم يرد ولو بلغ الصبي او افاق المجنون ثم وصفا الاسلام كانا مع المسلمين وان وصفا
الكفر فان كان كفرا لا يقر اهله عليه الزما بالاسلام او ردا الى مامنهما وان كان مما يقر اهله عليه الزما بالاسلام او الجزية او الرد الى مامنهما وكذا ما فيه ايضا
من انه لو جاء عبد حكمنا بحريته لانه قهر مولاه على نفسه فقد نفذ ولو جاء سيده لم يرد عليه لانه مستضعف لا يؤمن عليه الافتتان وهل يرد عليه قيمته للشافعي قولان(?)
ثم قال في مقام اخر لو كان القادم عبدا فاسلم صار حرا فان جاء سيده يطلبه لم يجب رده ولا رد ثمنه لانه صار حرا بالاسلام ولا دليل على وجوب رد ثمنه اذ لا يخفى عليك
ان المعاهد محترم المال واسلام العبد لا يقتضي ازيد من عدم ملك الكافر المسلم فيجب استنقاذه من الكافر بدفع ثمنه له وكيف كان فلو شرط في عقد الهدنة اعادة الرجال
مطلقا قيل يبطل الصلح لانه كما يتناول من يؤمن افتتانه كذلك يتناول من لا يؤمن الذي لا يصح اشتراط اعادته فيكون الصلح باطلا باعتبار ظهور
الاطلاق في الامرين ولعل وجه توقف المص فيه باعتبار نسبته الى القيل من ذلك من امكان ارادة الاول من الاطلاق لاصالة الصحة او يقال بالصحة فيه دون الثاني
فيكون كبيع ما يصح بيعه وما لا يصح بيعه وللمعاهد الخيار مع عدم علمهم بالحال ومن ذلك يعلم الحال على فرض ارادة العقد المقيد في الرجال من الاطلاق او التصريح
بالاطلاق الشامل لكل منهما وان قال في حاشية الكركي لم يكن وجه للتوقف في ذلك لان الشرط فاسد قطعا ويتبعه فساد الصلح على الاقوى ويمكن ان يريد
هذا العموم يكون نسبته البطلان الى القيل بناء على التردد في فساد العقد المشتمل على شرط فاسد سيما في البيع ما يشعر بتوقف المص في ذلك كما هنا فلتعرف

وجه التوقف

ونيه التوقف ايضا من غير هذه الجهة بل قد يقوى جواز الاشتراط على الاطلاق لاطلاق الاذن في الصلح وليس في شيء من النصوص المعتبرة عدم جواز ذلك شرعا على وجه
لا يصح اشتراطه لكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه بل وبما ذكره المص من الموافقة على عدم جواز اعادة من لا قوة له والامر سهل بعد وضوح الحال ثم
انه اذا بطل الصلح لم يرد من جاء منهم مسلما رجلا كان او امرأة كما صرح به في المنتهى بل قال ولا يرد البدل بحال لان البدل يستحق بشرط وهو مفقود هنا كما لو جاءتنا من غير
هدنة ونحوه ان لا يرد وان كانت في خصوص المعاهد على ما يظهر من الاصحاب لكن قاعدة الغرم تقتضي رد البدل مع فرض الجهل منهم بفساد الصلح كما ان لهم الخيار
في نحوه لو علموا بالحال ثم قال فيه ايضا واذا اريد رد من له عشيرة لم نكرههم على الرجوع لانه ليس للامام اخراج مسلم من بلد الى بلد من بلاد الاسلام فكيف الى
دار الحرب بل يمنعه من الرجوع ان اختار ذلك فيقول له ان في الارض مراغما كثيرة وسعة ولا يمنع منه من جاء لرده ويوصيه بالهرب ولا يخفى عليك ما فيه بعد فرض
فساد الصلح والله العالم وكل من يجب رده لا يجب حمله وانما يخلي بينه وبينهم كما سمعته من المنتهى ولكن ينبغي ان يكون ذلك على حسب ما وقع عليه عقد الهدنة
الذي يجب الوفاء به وكل شرط صحيح يشتمل عليه كما هو واضح ولا يتولى عقد الذمة ولا عقد الهدنة على العموم ولا لاهل البلد الكبير ولا الصقع اي الناحية الا
الامام او من يقوم مقامه في ذلك كما صرح به غير واحد بل في المنتهى لا نعلم فيه خلافا قال لان ذلك يتعلق بنظر الامام وما يراه من المصلحة فلم يكن للرعية توليته
ولان بتجويزه من غير الامام يتضمن ابطال الجهاد بالكلية والى تلك الناحية بل عن بعض الاجماع على عدم جواز مهادنة احد من الرعية بلدا او صقعا قلت
لا كلام في ان ذلك من وظائف الامام الا ان الظ قيام نائب الغيبة مع تمكنه مقامه في ذلك للعموم ولا يبعد جريان الحكم على ما يقع من سلطان الجور المعد
نفسه لنصب الامامة كما اومى اليه الرضا فيما تقدم من ان بني تغلب على ما صالحهم عليه عمر حتى يظهر الحق بل قد ذكرنا سابقا استمرار السيرة من الاعوام والعلماء
في كل عصر على تناول الجزية من ايديهم كتناول الخراج بل يعدون ذلك من الحلال البين وقد تقدم منا بعض الكلام في ذلك والله العالم واذا عقد الامام
الهدنة ثم مات وجب على من بعده من الائمة العمل بموجب ما شرطه الاول الى ان تخرج مدة الهدنة بل في المنتهى لا نعلم فيه خلافا لانه معصوم فعل مصلحة فوجب على
القائم بعده تقريرها الى ان تخرج العهد قلت واما ما يقع من نائبه الخاص بل العام كذلك ايضا بل يمكن جريانه فيما يقع من الجائر الغاصب لما عرفت هذا
ولعل التقييد بالعموم واهل البلد والصقع للاحتراز عن ذمام احاد المسلمين لاحاد المشركين بل وللبلد الصغير كما تقدم الكلام فيه سابقا فانه ينبغي تحرير
المقال في الجملة ايضا وعلى كل حال فالظ عدم ضمان نقض المعاهد ونحوه كما صرح به بعضهم وان اثم لانه من اهل الحرب الذين لا ضمان لانفسهم اما
ما له فهو مضمون على من اتلفه والله العالم **ومن لواحق هذا الطرف مسائل الاولى** كل ذمي انتقل عن دينه الى دين لا يقر اهله عليه لا يقبل منه
البقاء على ذلك ولا يقر عليه بلا خلاف ولا اشكال بل في المنتهى ومحكي كره دعوى الاجماع عليه وهو كذلك ضرورة عدم قبول دين من انتقل اليه وعدم اقرارهم
عليه فهو اولى بما الكلام في حكمه كما في لك وحاشية الكركي وغيرهما انه لا يقبل منه الا الاسلام او القتل بل عن الشيخ انه رواه ايضا بل هو المحكي
عن الاسكافي ايضا للعموم قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والنبوي من بدل دينه فاقتلوه ولانه بارتداده عن دينه معترف ببطلانه و
معلومية بطلان غيره ما عدا الاسلام فصار كالمرتد عن الاسلام الذي لا يقبل منه غيره او القتل وان كان قد يناقش في الاخير بعدم تمامية التشبيه بالمرتد
الذي هو عنوان مستقل في النص والفتوى بخلاف الفرض فانه لا يصدق عليه انه مرتد بل لعل المراد بذلك من الاية والرواية التي لم تجمع شرائط الحجية مضافا الى
عدم العمل باطلاقها في المرتد الملي بل يمكن كون المراد من الاية عدم قبول غير الاسلام من الاديان وان اقر بعض اهل غيره بالجزية لكن ذلك ليس قبولا كما هو واضح
ومن هنا قيل يقبل منه الرجوع الى دينه مضافا الى الاسلام ضرورة صدق اهل تلك الملة عليه فيشمله عموم الادلة بل قيل يقبل منه الرجوع الى دين غيره ويقر
اذا كان ممن يقر اهله عليه لعله للصدق المزبور بعد ما عرفت من عدم صراحة الاية بل ولا ظهورها في ذلك وعدم جمع الخبر المزبور شرائط الحجية بل من ذلك يظهر
لك الحال فيما ذكره المص بقوله اما لو انتقل الى دين يقر اهله عليه كاليهودي ينتقل الى النصرانية والمجوسية قيل يقبل والقائل الاسكافي والشيخ فيما حكي عنهما
بل جعله الثاني منهما في ط هو الظاهر من المذهب بل عنه في ف الاجماع عليه بل ولعله لذا كان موخيرة الفاضل في لف وغيره وح فالمراد بقوله ع الكفر ملة واحدة
ما يشمل الفرض وقيل لا يقبل لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واختاره الكركي وثاني الشهيدين لذلك وللنبوي مع القطع بان الكفر ملل
متعددة لا ملة واحدة فلا بد ان يراد كالملة الواحدة فلعل المراد به بالنسبة الى العقاب والنجاسة وغيرهما من الاحكام لا ما نحن فيه خصوصا بعد اقتضاء الاية والرواية حكم
قبول غير الاسلام منه او القتل بل لعله الظ من المص ايضا لقوله وان عاد الى دينه قيل يقبل لان الكفر ملة واحدة وقيل لا يقبل وهو اشبه للاية والرواية فان ذلك
منه يستلزم عدم القبول في الاول ضرورة اقتضاء عدم قبول دينه الاول منه عدم قبول الثاني منه ايضا للاية والرواية ولكن قد سمعت سابقا المفروغية من عدم قبول
الجزية من هود او نصر بعد النسخ بل حكينا عن ظ كره وهي الاجماع على ذلك بل لعل قولهم سابقا انه لا يقبل من غير الفرق الثلاثة الا الاسلام او القتل شاهد على ذلك
ضرورة انه لو لم يكن كذلك لقبل منهم الدخول في اليهودية مثلا مع اداء الجزية بل خبر الاصبغ الطويل الذي سمعته في الخاتمة كالصريح في ذلك ومنه ومن غيره
يعلم ان المراد من الاية انه لا يقبل دين غير دين الاسلام بعد نزول الاية تعم الفرق الثلاثة وما يتولد منهم اذا اختار دين ابائهم يقبل منهم الجزية ويقرون على دينهم الى ان
يشاء الله بل يمكن كون المراد من قوله ص من بدل دينه فاقتلوه ذلك ايضا وح فالوثني لو اختار اليهودية لا يقر على ذلك وكذا اليهودي لو اختار النصرانية نعم لا يبعد
اقراره لو رجع الى دينه الاول الذي كان مقرا عليه لتناول العموم له والخبر محمول على من بدل مصرا على البدل واما احتمال وجوب قتله الى ان
يسلم وان رجع تمسكا باطلاق التبديل والابتغاء ففي غاية البعد من ذلك كله ظهر لك ان الحكم الان بتبعية الاطفال في الفرق الثلاثة يكفي في صدق التبديل لو بلغ
واختار دينا غير من حكم بتبعيته عليه لم يقبل منه ولا يقر عليه لانه ابتغاء غير الاسلام دينا بعد النسخ قال في المنتهى ويوخذ الجزية ممن دخل في دينهم اي الثلاثة من الكفار
ان كانوا قد دخلوا فيه قبل النسخ والتبديل ومن نسله وذراريه ويقرون بالجزية ولو ولدوا بعد النسخ فان دخلوا في دينهم بعد النسخ لم يقبل منهم الا الاسلام
ولا يوخذ منهم الجزية مذهب علمائنا ونحوه عن كره ثم استدل بالاية والرواية وقد سمعت الكلام في بني تغلب كما انه ظهر لك من ذلك الاشكال فيما اطلقه المص وغيره

في المسئلة

في المسئلة من غير اشارة منهم الى حال التبديل وغيره حتى انه في المنتهى بعد ذلك ذكر المسئلة فيما على حسب ما ذكره المص فلاحظ وتامل ولعل التحقيق ما ذكرناه
وبه يندفع المناقشة السابقة وكيف كان فلو اصر على ما هو عليه وقلنا بقتله او حبسه يكون حكمه ذلك فيقتل هل تملك اطفاله قيل والقائل الشيخ لا اشكال
لحال الام الاول قال فيما حكي عنه ما هذا لفظه واما اولاده فان كانوا كبارا اقروا على دينهم ولهم حكم نفوسهم وان كانوا صغارا انظر الى الام فان كانت على دين
يقر اهله عليه ببذل الجزية اقر ولده الصغير في دار الاسلام سواء ماتت الام او لم تمت وان كانت على دين لا يقر اهله عليه كالوثنية وغيرها فانهم يقرون
ايضا لما سبق لهم من الذمة والام لا يجد عليها القتل ومرجعه الى ما ذكره المص من الاقرار مط كما هو خيرة الكركي وثاني الشهيدين للاصل ولكن ظ نسبة المص
له الى القيل التوقف فيه ولعله لتبعية الولد للوالد في الاحكام وهو حسن ان ثبت العموم والله العالم **المسئلة الثانية** اذا فعل اهل الذمة ما هو سائغ
في شرعهم وليس بسائغ في الاسلام كشرب الخمر ونحوه لم يعترضوا ما لم يتجاهروا به كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل ولا اشكالا لا بعد اقرارهم على دينهم
فيما بينهم باخذ الجزية منهم والقيام بشرائط الذمة نعم ان تجاهروا به عمل بهم ما تقتضيه الجناية بموجب شرع الاسلام لانهم مكلفون بالفروع ولم ينقض عقد
الذمة اقرارهم عليه مع التجاهر به ينتهي تمادي على الامر بالمعروف ونفي الحدود ودوامه عن تعطيلها وغير ذلك من العموم على حاله بل عن ط روى اصحابنا
انه يقيم عليهم الحد وهو الصحيح لكن عنه ايضا قبل ذلك للامام منعهم وتاديبهم على الظاهر بل قيل هو ظ هي وكره وهو الموافق للاصول وفيه ما لا يخفى بل الظ
انتقاض عقد الذمة اذا كان مثل نكاح المحرمات الذي قد عرفت وجوبه فيه وان لم يشترط كما اسلفنا الكلام فيه سابقا ولو فعلوا ما ليس بسائغ في شرعهم
ايضا كالزنا واللواط فالحكم فيه ايضا كما في المسلم للعموم كما صرح به غير واحد ايضا بل وبانه ان شاء الحاكم دفعه الى اهل نحلته ليقيموا الحد فيه بمقتضى شرعهم
ولكن ان تم اجماعا فذاك والا كان مشكلا وربما وجه بان مقتضى عقد الذمة بقاؤهم على احكامهم ومقتضيات شرعهم وفيه ان ذلك كذلك مع عدم الاظهار
اما معه فلا للعموم الا انه خصوصا اذا كان قد تجاهروا به وفي حاشية الكركي ولك هذا اذا تساوت الملتان في وجوب المواخذة وان حصل الاختلاف في
الكم والكيف اما اذا لم يكن في ملتهم مواخذة على ذلك فانه يجب اجراء حكم الاسلام ولا يجوز تعطيل حد الله وهو وان كان جيدا في الجملة بل هو مقتضى
قول المص يقيموا الحد بمقتضى شرعهم لكن قد يناقش بعدم التعطيل مع فرض كون الحد فيه عندهم الضرب عند القتل ونحو ذلك نعم لو تحاكم الينا ذميان مثلا
كان الحاكم مخيرا بين الحكم عليهما بحكم الاسلام لقوله تعالى وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط وقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وبين الاعراض عنهم
بلا خلاف اجده فيه بيننا لقوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وخبر ابي بصير عن ابي جعفر ع ان الحاكم اذا اتاه اهل التورية واهل الانجيل يتحاكمون
اليه كان ذلك اليه ان شاء حكم بينهم وان شاء تركهم خلافا للشافعي في احد قوليه والمزني فاوجبا الحكم بينهم لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله المخصص بالاية و
بل الظ انه يجوز له نقض حكمهم الباطل اذا استعداه احد الخصمين منهما للعموم وخبر هرون عن ابي عبد الله ع قلت رجلان من اهل الكتاب نصرانيان او يهوديان
كان بينهما خصومة فقضى بينهما حاكم من حكامهما بجور فابى الذي قضي عليه ان يقبل وسئل ان يرد الى حكم المسلمين قال يرد الى حكم المسلمين ولو ترافع الينا مستامنان حربيان من غير اهل الذمة
ففي هي لا يجب على الحاكم الحكم بينهم اجماعا لانه لا يجب على الامام دفع بعضهم عن بعض بخلاف اهل الذمة كذا حرره فانهم يسكنون دار الاسلام على التابيد قلت
العمدة ما حكاه من الاجماع ولو ترافع ذمي مع مسلم او مستامن مع مسلم وجب على الحاكم ان يحكم بينهم بما انزل الله ولقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع
اهواءهم وغيره من العمومات الدالة على وجوب منع الظلم والامر بالمعروف والحكم بالعدل وغير ذلك ولو استعدت زوجة ذمي على زوجها في ظهار مثلا جاء
الحكم عليه بحكم الاسلام فيمتنع ح ان يقربها حتى يكفر لكن في هي لا يجوز له ان يكفر بالصوم لافتقاره الى نية القربة ولا بالعتق لتوقفه على ملك المسلم وهو لا يتحقق
في طرفه الا ان يسلم في يده او يرثه بل بالاطعام وفيه ان ذلك لا يوافق حكم الاسلام ضرورة الترتيب في كفارة الظهار فيكلف بالمرتبة الاولى ولو بان يسلم ولو ترافع الينا
ذمي ومسلم في خمر اشتراه من الذمي او بالعكس ابطلناه بكل حال تقابضا او لم يتقابضا ورددنا الثمن الى المشتري فان كان المسلم استرجع الثمن وفي هي وارقنا الخمر لانا
لا نقضي على المسلم برد الخمر ويجوز اراقتها لان الذمي عصى باخراجها الى المسلم فيعاقب باتلافها عليه قلت لا يخلو من نظر ان لم يكن اجماعا وان كان المشتري الذي رددنا
اليه الثمن لا نامره برد الخمر بل يريقها لانها ليست بمال في حق المسلم والله العالم **المسئلة الثالثة** اذا اشترى الكافر مصحفا كلا او بعضا لم يصح البيع وقيل
يصح ويرفع يده والاول انسب باعظام الكتاب العزيز ومثل ذلك كتب احاديث النبي ص وقيل يجوز على كراهية وهو اشبه عند المص باصول المذهب وقواعده وقد
اشبعنا الكلام بحمد الله تع في المسئلة واطرافها في المكاسب عند ذكر المص حكم بيع العبد المسلم على الكافر فلاحظ وتامل **المسئلة الرابعة** لو اوصى الذمي
ببناء كنيسة او بيعة او غير ذلك معبدا لهم ومحلا لصلوتهم ونحوها من عباداتهم الباطلة ورجع الامر الينا لم يجز لنا انفاذها لانها معصية والوصية فيها غير
جائزة اجماعا في هي ومحكي كره وغيرهما بل هو محصل وكذا لو اوصى بصرف شيء في كتابة التورية والانجيل وغيرهما لانها محرفة فصارت من كتب الضلال قال الله تع
شانه يحرفون الكلم عن مواضعه فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هو من عند الله وروي ان رسول الله ص خرج يوما من داره فوجد بيد عمر
صحيفة فقال ما هي فقال من التورية فغضب عليه ورماها من يده وقال لو كان موسى وعيسى ع حيين لما وسعهما الا اتباعي ولو اوصى ان يكتب كتب طب وحساب
او غيرهما مما لا حرمة فيه جاز لعموم الادلة من غير فرق بين كونه لهم او لغيرهم بل في هي الاجماع عليه وهو كذلك اذ الممنوع انفاذ الوصية بالمحرم وهو ما عرفت وكذا
لو اوصى باستيجار الاجير الخاص لخدمة البيع والكنائس او شراء مصباح لها او ارض توقف عليها او غير ذلك مما هو محرم لما عرفت نعم لو اوصى ببناء ذلك ماوى
للمارة من اهل الذمة خاصة او مع المسلمين او سكنا لهم او غير ذلك مما هو ليس معصية جاز لعموم الوصية هذا وعن الشهيد ان هذا ليس على اطلاقه بل هو في
موضع ليس لهم الاحداث فيه وفيه ان عدم جواز انفاذنا لها اذا رجع الينا الامر باعتبار كونها معصية في نفسها وهو المراد من عدم صحتها فان لم يرجع الامر الينا
لم يكن لنا التعرض لهم فيما يقتضيه شرعهم وان كان لنا المنع لو ارادوا احداثها فيما لا يجوز الاحداث فيه وكذا الكلام في الوصية في شراء الخمر والخنزير او الوقف
عليها او غير ذلك من المحرمات والزامهم بما الزموا به انفسهم في غير ذلك ولو اوصى للراهب والقسيس وغيرهما جاز كما يجوز الصدقة عليهم والهبة وغيرهما بلا خلاف

ولا اشكال للعموم وضمير الجمع في العبارة اما لان لام الجنس تلحقهما بالمتعدد او لان اقل الجمع اثنان او لان المراد به اهل الذمة والامر سهل ولو اوصى بالكنيسة مثلا للصلوة ففي محكي التذكرة بطلت الوصية في الصلوة وتصح في نزول المارة مبنى كنيسة تنصف لثلث لنزول المارة خاصة فان لم يكن بذلك بطلت الوصية وقيل تخرج الكنيسة بالثلث تكون لنزول المارة ويمنعون من الاجتماع في الصلوة وفي الوجهين قوة قلت لعل الحكم ببطلان الوصية اقوى منهما لكونها من الوصية بالمحرم ولو شرك معه غاية محللة فتامل

المسئلة الخامسة يكره للمسلم اجرة رم الكنائس والبيع واصلاحها من بناء ونجارة وغير ذلك ولا يحرم بلا خلاف اجده بل قد مر ما عرفت من الاتفاق على جواز رم ما انشعب منها ولعل الوجه في الكراهة بعد التسامح بها انه نوع اعانة لهم على ما يفعلونه من المحرمات فيها من صلوة ونحوها والله العالم

الركن الرابع في قتال اهل البغي الذي هو لغة مجاوزة الحد والظلم والاستعلاء وطلب الشيء وفي عرف المتشرعة الخروج عن طاعة الامام العادل على الوجه الاتي والمناسبة بينه وبين الجميع واضحة وان كانت هي في الظلم اتم ومن ذلك وغيره يعلم ان البغاة اسم ذم خلافا لبعض العامة فانكره وقال انهم بالبغاة المخطئون من اهل الاجتهاد وهو كما ترى ناشي عن عناد وعلى كل حال فخبر الاسياف المروي في [illegible] وعمل به الاصحاب وستسمعه انشاء الله صريح فيما ذكره بعض من انه نزل فيهم قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين وان كان قد اشكله بعض بانها في المؤمنين والفرق الثلاثة عندنا كفار وان انتحلوا الاسلام ولفظ البغي فيها اعم من ذلك اذ يمكن ارادة التعدي من بعض المؤمنين على بعض ولكن يمكن ان يكون على ضرب من المجاز ولو باعتبار معتقدهم كما ستعرف ذلك وعلى كل حال فقد قيل انه يستفاد منها امور اخر منها احدها ان البغاة على الامام مؤمنون لان الله تعالى سماهم مؤمنين وهو لا يوافق اصولنا في الامامة ومن هنا حمل على ضرب من المجاز بناء على الظاهر او على ما كانوا عليه او على ما يعتقدونه نحو قوله تعالى وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعدما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون المعلوم انه في المنافقين بل هي في هذه صفة المنافقين اجماعا الثاني وجوب قتالهم وهو كذلك عندنا كما ستعرف الثالث وجوب القتال الى غاية وهو كذلك ايضا بالنص لانه كما ستعرف الرابع عدم الرجوع على اهل البغي بنفس او مال بعد الصلح لعدم ذكر شيء منها بعده وهو مناف لما عندنا كما ستعرف وقيل لقوله تعالى فيها واقسطوا المراد به العدل الخامس دلالتها على جواز قتال كل من منع حقا طولب به فلم يفعل للعلة التي جوزت قتال البغاة وفيها انها مستنبطة ولا نسلم حجيتها عندنا خصوصا مع تفاوت الحقوق وان اعظمها مخالفة الامام على وجه يترتب عليه الفساد في الدين فلا يقاس عليه غيره كما هو واضح وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين فضلا عن المؤمنين في انه يجب قتال من خرج على امام عادل بالسيف ونحوه اذا ندب اليه الامام عموما او خصوصا او من نصبه الامام لذلك او ما يشمله بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص من طرق العامة والخاصة مضافا الى ما سمعته من الكتاب بناء على نزوله فيهم كما تسمع التصريح به في خبر الاسياف في الخاتمة المروي في [illegible] وعمل به الاصحاب ومنهم الناكثون اصحاب الجمل اعوان الامرأة والقاسطون اهل الشام والمارقون الخوارج الذين هم كلاب اهل النار وقد مرقوا من الدين كما يمرق السهم من الرمية ولا يتجاوز الايمان تراقيهم وقد اخبر النبي ص امير المؤمنين ع بمباشرة قتالهم اجمع من بعده كما ستسمعه في خبر الاسياف وغيره وانه الذي يقاتل على تأويل القرآن كما قاتل هو على تنزيله وعن علي ع انه قال امرت بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين ففعلت ما امرت وقال ع ايضا والله ما وجدت الا قتالهم او الكفر بما انزل الله تعالى على نبيه محمد ص وعن الباقر ع انه ذكر الذين حاربهم علي ع فقال اما انهم اعظم جرما ممن حارب رسول الله ص قيل له وكيف ذلك يا ابن رسول الله ص قال لان اولئك كانوا جاهلية وهؤلاء قرؤا القرآن وعرفوا اهل الفضل فاتوا ما اتوا بعد البصيرة وكيف كان فالتاخير عنه كبيرة بلا خلاف ولا اشكال خصوصا بعد ان كان من الجهاد بل هو من اعظم افراده وفي خبر هاشم بن يزيد قال سمعت زيد بن علي يقول كان علي ع في حربه اعظم اجرا من قيامه مع رسول الله ص في حربه قال قلت اي شيء تقول اصلحك الله قال فقال لي لانه كان مع رسول الله ص تابعا ولم يكن له الا اجر تبعيته وكان في هذه متبوعا وكان له اجر كل من تبعه لكن اذا قام به من فيه غنية سقط عن الباقين ما لم يستنهضه الامام على التعيين فهو واجب كفاية كجهاد المشركين وح فالمراد من ندب الامام او منصوبه طلب من تقوم به الكفاية من المسلمين لا لقوام هم على العموم الا استغراق وجب امتثال امره فيكون عينيا من هذه الحيثية كالذي يستنهضه الامام بخصوصه كما هو واضح وفي خبر محمد بن عمر بن علي بن الحسين عن ابيه عن جده ع عن النبي المروي مسندا عن مجالس الحسن بن محمد الطوسي انه قال رسول الله ص ان الله قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين معي فقلت يا رسول الله وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد قال فتنة قوم يشهدون ان لا اله الا الله واني رسول الله وهم مخالفون لسنتي طاعنون في ديني فقلت فعلى ما نقاتلهم يا رسول الله وهم يشهدون ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقال على احداثهم في دينهم وفراقهم لامري واستحلالهم دم عترتي الحديث وعن علي ع انه حرض الناس على القتال يوم الجمل فقال فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون ثم قال والله ما رمي اهل هذه الاية بسهم قبل اليوم وعنه ع ايضا انه قال يوم صفين قاتلوا بقية الاحزاب واولياء الشيطان قاتلوا من يقول كذب الله ورسوله وتقولون صدق الله ورسوله ومن ذلك وغيره كان الفرار في حربهم كالفرار في حرب المشركين وانه يجب مصابرتهم حتى يفيئوا او يقتلوا وان استعاذوا بالمصاحف والدعوة الى حكم الكتاب لم يلتفت الى قولهم اذ كان قد دعوا اليه فامتنعوا يقاتلون حتى يصرحوا بالفتنة على جهله لم يعلم كونه خديعة وما وقع من امير المؤمنين ع في صفين كان مغلوبا عليه من جيشه لكن كان اكثرهم من المخالفين ولانه قد صابرهم اي مصابرة حتى ليلة الهرير ووقعة صفين عن عبد الرحمن السلمي قال شهدت صفين مع علي ع فنظرت الى عمار بن ياسر وقد حمل فابلى وانصرف وقد انثنى سيفه من الضرب وكان مع علي ع جماعة قد سمعوا قول رسول الله ص لعمار يا عمار تقتلك الفئة الباغية فكان لا يسلك واديا الا اتبعوه فنظر الى هاشم بن عتبة المرقال صاحب راية علي ع وقد ركز الراية وكان هاشم اعور فقال له عمار يا هاشم عورا وجبنا لا خير في اعور لا يغشى الناس فانتزع هاشم الراية وهو يقول

اعور يبغي اهله محلا قد عالج الحيوة حتى ملا لابد ان يغل او يغلا

فقال عمار اقدم يا هاشم الى ان قال فحملا جميعا فما رجعا حتى قتلا وعن علي ع انه اعطى الراية يوم الجمل محمد بن الحنفية وقام بين يديه وقدم الحسن ع على الميمنة والحسين ع على الميسرة ووقف خلف الراية على بغلة رسول الله ص الشهباء قال ابن الحنفية فدنا منا القوم ورشقونا بالنبل وقتلوا رجلا فالتفت الى امير المؤمنين ع فرايته نائما قد استثقل نوما فقلت يا امير المؤمنين على مثل هذه الحال تنام وقد نضحونا بالنبل و

وقتلوا رجلا

وقتلوا رجلا منا فهلك الناس فقال علي ع لا اراك الا تحن حنين العذراء الراية راية رسول الله ص فاخذتها فهززتها وكانت الريح في وجوهنا فانقلبت عليهم فحمل ع عليهم داعيا وشد عليهم فضرب بسيفه حتى صبغ كم قبائه وانحنى سيفه وكيف كان فقتال البغاة كقتال المشركين في الوجوب وكفايته وكون تركه كبيرة وان الفرار منه كالفرار منه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما اعترف به في محكي المنتهى من الطرفين والنصوص مختلفة ففعل علي ع في قتال الفرق الثلاثة والمقتول مع العادل شهيد لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه بلا خلاف اجده فيه بل في محكي المنتهى الاجماع عليه وبالجملة هم كالمشركين في اصل القتال والمصابرة ونحوهما مما تقدم هناك حتى بالنسبة الى قتل الوالد وغيره من الارحام الذي حكي عن الشيخ هنا كراهته بل في [illegible] نسبته الى اكثر العلماء وان كان فيه ان المعارض مخصوص بالوالد الامر بالصحبة في الدنيا معروفا ومع فرض التكافؤ من جميع الوجوه يتجه ترجيحه بغير الوالد فهو باق على مقتضى عموم القتل كالمشرك الرحم بل يمكن منع التكافؤ في الاول لقوة دليل وجوب قتلهم المؤيد باعزاز الدين ونهي النبي ص ابا بكر وابا حذيفة عن قتل ابويهما لم يثبت من طرقنا وانهم من ذلك يتبين اتحاد كيفية قتال المشركين والبغاة من هذا الوجه ونحوه نعم من كان من اهل البغي لهم فئة يرجع اليها جاز الاجهاز على جريحهم واتباع مدبرهم وقتل اسيرهم ومن لم يكن له فئة فالقصد بمحاربتهم تفريق كلمتهم فلا يتبع لهم مدبر ولا يجهز على جريح ولا يقتل لهم ماسور بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نعم في [illegible] ونقل الحسن انهم يعرضون على السيف فمن تاب منهم ترك والا قتل الا انه لم نعرف لقائل به بل المعلوم من فعل علي ع في اهل الجمل خلافه وح فلا خلاف معتد به فيه بل في محكي كنز العرفان نسبته الى علمائنا بل عن الغنية الاجماع عليه صريحا وهو الحجة بعد خبر حفص بن غياث سالت ابا عبد الله ع عن الطائفتين من المؤمنين احديهما باغية والاخرى عادلة فهزمت العادلة الباغية فقال ليس للعادلة ان يتبعوا مدبرا ولا يجهزوا على جريح ولا يقتلوا اسيرا وهذا اذا لم يبق من اهل البغي احد ولم يكن فئة يرجعون اليها فاذا كانت لهم فئة يرجعون اليها فان اسيرهم يقتل ومدبرهم يتبع وجريحهم يجهز عليه وخبر الحسن بن علي بن شعبة المروي عن تحف العقول عن ابي الحسن الثالث ع انه قال في جواب مسائل يحيى بن اكثم واما قولك ان عليا ع قتل اهل صفين مقبلين ومدبرين واجهز على جريحهم وانه يوم الجمل لم يتبع موليا ولم يجهز على جريح ومن القى سلاحه امنه ومن دخل داره امنه فان اهل الجمل قتل امامهم ولم تكن لهم فئة يرجعون اليها وانما رجع القوم الى منازلهم غير محاربين ولا مخالفين ولا منابذين ورضوا بالكف عنهم فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم والكف عن اذاهم اذا لم يطلبوا عليه اعوانا واهل صفين كانوا يرجعون الى فئة مستعدة وامام يجمع لهم السلاح والدروع والرماح والسيوف ويسني لهم العطاء ويهيئ لهم المنازل ويعود مريضهم ويجبر كسيرهم ويداوي جريحهم ويحمل راجلهم ويكسو حاسرهم ويردهم فيرجعون الى محاربتهم وقتالهم فلم يساو بين الفريقين في الحكم لما عرف من الحكم في قتال اهل التوحيد لكنه شرح ذلك لهم فمن رغب عرض على السيف او يتوب عن ذلك وعن شريك قال لما هزم الناس يوم الجمل قال امير المؤمنين ع لا تتبعوا موليا ولا تجهزوا على جريح ومن اغلق بابه فهو امن فلما كان يوم صفين قتل المقبل والمدبر واجاز على جريح فقال ابان بن تغلب لعبد الله بن شريك هاتان سيرتان مختلفتان فقال ان اهل الجمل قتل طلحة والزبير وان معوية كان قائما بعينه وكان قائدهم وفي الدعائم عن ابي جعفر ع انه قال سار علي ع بالمن والعفو في عدوه من اجل شيعته لانه كان يعلم انه سيظهر عليهم عدوهم من بعده فاحب ان يقتدي من جاء بعده به فيسير في شيعته بسيرته ولا يجاوز فعله فيرى الناس انه قد تعدى وظلم اذا انهزم اهل البغي وكان لهم فئة يلجؤن اليها طلبوا واجهز على جرحاهم واتبعوا وقتلوا ما امكن اتباعهم وقتلهم وكذلك سار علي ع في اصحاب صفين لان معوية كان ورائهم واذا لم يكن لهم فئة لم يطلبوا ولم يجهز على جرحاهم لانهم اذا ولوا تفرقوا الى غير ذلك من النصوص التي قد تظافرت في انه ع سار في اهل الجمل بالمن والعفو قال ابو حمزة الثمالي قلت لعلي بن الحسين ع بما سار علي بن ابي طالب ع فقال ان ابا اليقظان كان رجلا حادا فقال يا امير المؤمنين بم تسير في هؤلاء غدا فقال بالمن كما سار رسول الله ص في اهل مكة وعن الاصبغ ان امير المؤمنين ع يوم الجمل لما قتل طلحة والزبير وقبض على عائشة وانهزم اصحاب الجمل نادى مناديه لا تجهزوا على جريح ولا تتبعوا مدبرا ومن القى سلاحه فهو امن ثم دعا ببغلة رسول الله ص الشهباء فركبها ثم قال تعال يا فلان ويا فلان حتى جمع اليه زهاء ستين شيخا كلهم من همدان قد تنكبوا الترسة وتقلدوا السيوف ولبسوا المغافر فسار وهم حوله حتى انتهى الى دار عظيمة فاستفتح ففتح له فاذا هو بنساء في الدار فلما نظرن اليه صحن صيحة واحدة وقلن هذا قاتل الاحبة فلم يقل لهن شيئا وسال عن حجرة عائشة ففتح له بابها وسمع بينهما كلام شبيه بالمعاذير لا والله وبلى والله ثم خرج فنظر الى امراة ادماء طويلة فقال لها يا صفية فاتته مسرعة فقال الا تبعدين هؤلاء الكلبات يزعمن اني قاتل الاحبة ولو كنت قاتل الاحبة لقتلت من في هذه الحجرة ومن في هذه واومى الى ثلث حجر فذهبت اليهن فما بقيت في الدار صائحة الا سكتت ولا قائمة الا قعدت قال الاصبغ وكان في احدى الحجر عائشة ومن معها من خاصتها وفي الاخرى مروان بن الحكم وشباب من قريش وفي الاخرى عبد الله بن الزبير واهله فقيل للاصبغ فهلا بسطتم ايديكم على هؤلاء فقتلتموهم اليس هؤلاء كانوا اصحاب القرحة فلم استبقيتموهم قال قد ضربنا والله بايدينا الى قوائم سيوفنا واحددنا ابصارنا نحوه لكي يامرنا فيهم بامر فما فعل واوسعهم عفوا ولعله لهذه النصوص ونحوها قال الشيخ وابنا ادريس وحمزة فيما حكي عنهم انه يعتبر في جريان حكم البغاة كونهم في منعة وكثرة لا يمكن كفهم وتفريق جمعهم الا بالانفاق وتجهيز الجيوش والقتال فاما ان كانوا نفرا يسيرا كالواحد والاثنين والعشرة وكيدهم ضعيف لم يجر عليهم حكم اهل البغي وهو المحكي عن الشافعي مستدلا بان ابن ملجم لما جرح عليا ع وقبض عليه اوصى امير المؤمنين ع بالاحسان اليه قال ان برئت فانا ولي امري ان شئت [illegible] ولكن عن بعض الجمهور جريان حكم البغاة حتى على الواحد اذا خرج بالسيف بل في محكي [illegible] انه قوي بل قيل انه مقتضى اطلاق المتن وغيره وان كان قد يناقش باستثناء غير ذلك من الاطلاق المزبور خصوصا بعد ذكرهم الفئة ونحوها مما يظهر منه الاجماع المعتد به لا اقل من الشك ينبغي الاصل بحاله نعم يجري عليهم حكم المحارب لو فرض شهادة للسلاح وغيره مما يندرج فيه وحكي عن الشيخ ايضا وابني حمزة وادريس اشتراط الخروج عن قبضة الامام منفردين عنه في بلد او بادية في جريان حكم البغاة اما لو كانوا معه وفي قبضته فليسوا اهل بغي ولعله لما ارسل ان عليا ع كان يخطب فقال رجل بباب المسجد لا حكم الا لله تعريضا بعلي ع انه حكم في دين الله الرجال فقال علي ع كلمة حق اريد بها باطل لكم علينا ثلث لا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا اسم الله فيها ولا نمنعكم الفيء ما دامت ايديكم معنا ولا نبدأكم بقتال اذ المراد من قوله ما دامت ايديكم معنا عدم الانفراد ولكنه مرسل غير جامع لشرائط الحجية نعم قد يقوى ان حكم البغاة لم يعلم الا من فعل علي ع كما اعترف به الشافعي وغيره ولم يثبت له ناشي من فعله فيما عدا الفرق الثلثة وقد كانوا كلهم ومع ذلك

عنهم ايضا اشتراط ان يكونوا على المباينة بتاويل يعتقدونه ولو بجهلهم مايدل عليه بل الواقع من علي ع مع اهل الجمل وصفين خلافه ضرورة عدم شبهة لهم نعم قد يكون
ذلك في خصوص الخوارج ففي خبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع لما فرغ امير المؤمنين ع من اهل النهر قال لا يقاتلهم احد بعدي الا من هو اولى بالحق منه
كما هو المحكي عن خط العلامة بيده فيكون ح اخبارا بالاهتداء في بعض الامر هو اولى بالحق منهم وفي خبره الاخر عن جعفر عن ابيه ع ايضا قال ذكرت الحرورية عند علي
قال ان خرجوا على امام عادل او جماعة فقاتلوهم وان خرجوا على امام جائر فلا تقاتلوهم فان لهم في ذلك مقالا وفي خبر جميل بن دراج قال قال رجل لابي عبد الله ع الخوارج
شكاك فقال نعم قال فقال بعض اصحابه كيف وهم يدعون الى البراز قال ذلك مما يجدون في انفسهم وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين ع لا تقتلوا الخوارج بعدي
فليس من طلب الحق فاخطاه كمن طلب الباطل فادركه يعني معاوية واصحابه والغرض من ذلك تنقيح موضوع البغاة على وجه يجري عليه احكامهم والا فقد يجب قتلهم
لكونهم محاربين ولانهم عنادا واستحلالهم دماء المسلمين وتكفيرهم امير المؤمنين ع ونحو ذلك مما هو انكار ضروري الدين ولغير ذلك من موجبات القتل التي هي
منفية فانهم لم يبقوا على ما كانوا حال خروجهم بل صار لهم عقائد ملعونة خرجوا بها عن ربقة الاسلام ولذا حكم الاصحاب بنجاستهم في كتاب الطهارة من غير
خلاف يعرف فيه بينهم وكيف كان فقد عرفت عدم اعتبار الشبهة ايضا في البغي للقطع بكون اهل الجمل وصفين منهم ولا شبهة لهم كما ان من حكم اهل البصرة
والنهر يعلم ايضا عدم اعتبار نصب امام لانفسهم كما عن بعض العامة نعم الظاهر عدم الخلاف بل ولا الاشكال في اعتبار ارشادهم قبل القتال وذكر ما يزيح عنهم الشبهة
كما فعل امير المؤمنين ع في حربهم بنفسه وبرسله حتى ذكر ما ذكر لهم حجاجا على مذاهبهم ولم يكتف بذلك حتى بدؤه بالحرب ففعل بهم ما فعل والله العالم **مسائل**

الاولى لا يجوز سبي ذراري البغاة وان تولدوا بعد البغي ولا تملك نسائهم اجماعا محصلا ومحكيا عن ير وغيره بل عن هي نفي الخلاف فيه بين اهل العلم
وعن كره بين الامة لكن في لف ان ذلك نسبه الى الشيخ ولعله لما في ير الدنقل الحسن ان للامام ذلك ان شاء لمفهوم قول علي ع اني مننت على اهل البصرة كما من رسول
الله ص على اهل مكة وقد كان لرسول الله ص ان يسبي فكذا الامام ع وهو شاذ قلت بل لم نعرفه لاحد منا مع احتمال كون مراده انه قد كان ذلك لامير المؤمنين ع
لولا ما لاجله جعلت الحكم كذلك كما استفاضت به النصوص ففي خبر عبد الله بن سليمان قلت لابي عبد الله ع ان الناس يروون ان عليا ع قتل اهل البصرة و
ترك اموالهم فقال ان دار الشرك يحل ما فيها وان دار الاسلام لا يحل ما فيها فقال ان عليا ع انما من عليهم كما من رسول الله ص على اهل مكة وانما ترك على ع لانه
كان يعلم انه سيكون له شيعة وان دولة الباطل ستظهر عليهم فاراد ان يقتدى به في شيعته وقد رايتم اثار ذلك هو ذا يسار في الناس بسيرة علي ع ولو قتل علي ع
اهل البصرة جميعا واتخذ اموالهم لكان ذلك له حلالا لكنه من عليهم ليمن على شيعته من بعده وخبر زرارة عن ابي جعفر ع لوان عليا ع سار في اهل حربه بالكف عن السبي
والغنيمة للقيت شيعته من الناس بلاء عظيما ثم قال والله لسيرته كانت خيرا لكم مما طلعت عليه الشمس وخبر ابي بكر الحضرمي سمعت ابا عبد الله ع يقول لسيرة علي ع في اهل
البصرة كانت خيرا لشيعته مما طلعت عليه الشمس انه علم ان للقوم دولة فلو سباهم لسبيت شيعته قلت فاخبرني عن القائم ع يسير بسيرته قال لا ان عليا ع سار فيهم بالمن
لما علم من دولتهم وان القائم يسير فيهم بخلاف تلك السيرة لانه لا دولة لهم وخبر الحسن بن هرون بياع الانماط قال كنت عند ابي عبد الله ع جالسا فسأله معلى بن خنيس
ايسير الامام بخلاف سيرة علي ع قال نعم وذلك ان عليا ع سار بالمن والكف لانه علم ان شيعته سيظهر عليهم وان القائم ع اذا قام سار فيهم بالسيف والسبي لانه يعلم
ان شيعته لن يظهر عليهم من بعده ابدا الى غير ذلك من النصوص المروية في كتب وغيرها بل يمكن دعوى القطع بمضمونها ان لم يكن دعوى تواترها بالمعنى المصطلح
فلعل القائل المزبور اراد هذا المعنى لان المراد جواز السبي في زمان الهدنة الى ظهور صاحب الامر ع قال محمد بن مسلم سألت ابا جعفر ع عن القائم ع اذا قام
باي سيرة يسير في الناس فقال بسيرة ما سار به رسول الله ص حتى يظهر الاسلام قلت وما كانت سيرة رسول الله ص قال ابطل ما كان في الجاهلية واستقبل الناس
بالعدل وكذلك القائم ع اذا قام يبطل ما كان في الهدنة مما كان في ايدي الناس ويستقبل بهم العدل ولا ينافي ذلك ما في جملة من النصوص من جواب علي ع لما سئل
عن السبي فقال ايكم ياخذ ام المؤمنين في سهمه منها خبر مروان بن الحكم قال لما هزمنا علي بالبصرة رد على الناس اموالهم من اقام بينة اعطاه ومن لم يقم بينة احلفه
فقال له قائل يا امير المؤمنين اقسم الفيء بيننا والسبي قال فلما اكثروا قال ايكم ياخذ ام المؤمنين في سهمه فكفوا وعن الصدوق في المقنع روي ان الناس اجتمعوا الى
امير المؤمنين يوم البصرة فقالوا يا امير المؤمنين اقسم بيننا غنائمهم قال ايكم ياخذ ام المؤمنين في سهمه ضرورة كونه ذلك منه سكاتا للخصم والا فالاصل هو ما
تضمنته النصوص السابقة لانه لا يمكنه ان يبوح به فان اكثر جيشه مخالفون كما صرح به في بعض خطبه بل هو من المعلوم من كتب السير والتواريخ ويكفيك خبر
النهي عن الاجماع في نافلة شهر رمضان المشتمل على صيحة الكوفة من جميع جوانبها واسنة عمراه فكف عن النهي عن ذلك فالعمدة ح هذا وهو تكليف كالاصلي بل لا
في التعبد به اعظم من الاجر بالعمل بالاول حال عدم التقية ولا فقوله ع ايكم ياخذ ام المؤمنين الى اخره يمكن الجواب عنه باستثنائها خاصة الا انه ع اتى بذلك اسكاتا
لهم وجوابا على ما عندهم من الاعتقاد وبه قطع حجة الخوارج لما انكروا عليه ما فعله بالبصرة من سفك الدماء وعدم السبي وغير ذلك من الحكم التي هو ادرى بها
ولكن الامر المخزون المكنون هو الذي ابده ائمة الهدى على انه ع مع منه عليهم بما من كانت سيرته معلومة لديهم وقد فعلوا في كربلاء ما فعلوا وبما تضمنته النصوص
المزبورة تنكشف الشبهة عن جملة من الامور منها نكاح عمر لام كلثوم ومنها ملاقاتهم بالرطوبة ونحوها وغير ذلك من المعاملة معاملة المسلم الحقيقي وحاصله
ان هذا الزمان المسمى في النصوص بزمان الهدنة يجري عليهم فيه جميع احكام المسلمين في الطهارة واكل الذبائح والمناكحات وحرمة الاموال ونحو ذلك حتى ان جملة من
الحق يجري عليهم ح حكم الكفار الحربيين منه خبر مسعدة بن زياد عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع لم يكن ينسب احدا من اهل البغي الى الشرك ولا الى
النفاق ولكن كان يقول اخواننا بغوا علينا وخبر الفضل بن شاذان عن الرضا ع المروي مسندا عن العيون في حديث طويل فلا يحل قتل احد من النصاب والكفار
في دار التقية الا قاتل او ساع في فساد وذلك اذا لم تخف على نفسك واصحابك وفي الدعائم عن علي ع انه سئل عن الذين قاتلهم من اهل القبلة اكافرون هم قال
كفروا بالاحكام وكفروا بالنعم ليس كفر المشركين الذين دفعوا النبوة ولم يقروا بالاسلام ولو كانوا كذلك ما حلت لنا مناكحتهم ولا ذبائحهم ولا مواريثهم الى غير
ذلك من النصوص الدالة على جريان حكم المسلمين على البغاة من حيث البغي في زمن الهدنة فضلا عما هو المعلوم من تتبع كتب السير من مخالطتهم وعدم التجنب

عن استادهم

عن استادهم وغير ذلك من احكام المسلمين وان وجب قتالهم على الوجه الذي ذكرناه لكن ذلك اعم من الكفر نعم الخوارج منهم قد اتخذوا بعد ذلك دينا واعتقدوا اعتقادا
صاروا بها كفارا لا من حيث كونهم بغاة واما تغسيلهم ودفنهم والصلوة عليهم فقد فرع بعضهم على الكفر وعدمه ولكن قد تقدم في ذلك وجوب ذلك وان لم نقل بكفرهم
حال حربهم ولكن لهم حكمهم بعد موتهم كما سمعته سابقا في مطلق منكر الامامة ومن ذلك يعلم الحال في **المسئلة الثانية** انه لا يجوز تملك شيء من اموالهم
التي لم يحوها العسكر سواء كانت مما ينقل كالثياب والالات ولا ينقل كالعقارات لتحقق الاسلام المقتضي لحقن الدم والمال بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في
موضع وفاق بل في صريح ير وعن ش ومحكي الغنية والتذكرة الاجماع عليه بل يمكن دعوى القطع به بملاحظة ما وقع من امير المؤمنين ع في حرب اهل البصرة والنهر بعد الاستيلاء
عليهم مضافا الى ما سمعته من النصوص السابقة نعم ما حكاه الحسن بن ابي عقيل مثله يابى هنا ايضا وقد سمعت تحقيق الحال فيه على وجه لا يقدح في محكي الاجماع ولا
من الغريب فتوى بعض الناس الشهرة سابقا بالنسبة الى الذرية والنساء والاجماع في المقام على عدم جواز تملك المال الذي لم يحوه العسكر مع اتحاد المقامين لكن
الامر سهل وهل يؤخذ ما حواه العسكر مما ينقل ويحول كالسلاح والدواب وغيرها قيل والقائل المرتضى وابن ادريس والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في س على ما حكي
عن بعضهم لا يؤخذ لما ذكرناه من العلة التي قد عرفت دلالة النصوص عليها عموما وخصوصا بل عن الناصريات الا اعلم خلافا من الفقهاء فيه وعن ير اجماع المسلمين عليه
وعن كره نسبته الى كثير من العلماء وقيل والقائل العماني والاسكافي والشيخ في محكي في ط وير والجمل والقاضي والحلبي وابن حمزة والفاضل في لف وثاني الشهيدين والكركي على
ما حكي عن بعضهم نعم يؤخذ عملا بسيرة علي ع وهو الاظهر عند المصنف في لف نسبته الى الاكثر وعن ف ما يحويه عسكر البغاة يجوز اخذه والانتفاع به ويكون غنيمة
يقسم في المقاتلة وما لم يحوه العسكر لا يتعرض له واستدل على ذلك باجماع الفرقة واخبارهم وهو حجة لو ثبت ان ذلك سيرة علي ع ضرورة كونها حاكمة على العمومات
الدالة على حرمة مال المسلم ودعواها من المصنف وغيره معارضة بدعواها من غيره كالشهيد في س وغيره على العكس حتى استدل بها على العكس قال وهو الاقرب عملا بسيرة
علي ع في اهل البصرة فانه امر برد اموالهم فاخذت حتى القدور وكان ما عن العماني من انه روي ان رجلا من عبد القيس قام يوم الجمل فقال يا امير المؤمنين ع ما عدلت
حين تقسم بيننا اموالهم ولا تقسم بيننا نساءهم ولا ابناءهم فقال له ان كنت كاذبا فلا اماتك الله حتى تدرك غلام ثقيف وذلك ان دار الهجرة حرمت ما فيها وان دار الشرك
احلت ما فيها فايكم ياخذ امه من سهمه فقام رجل فقال وما غلام ثقيف يا امير المؤمنين فقال عبد لا يدع لله حرمة الا انتهكها قال يقتل او يموت قال بل يقصمه الله
قاصم الجبابرة وفي محكي ط روى اصحابنا ان ما يحويه العسكر من الاموال فانه يقسم معارض بما عن ط من انه روي ان عليا ع لما هزم الناس يوم الجمل قالوا له يا امير المؤمنين
الا تاخذ اموالهم قال لا لانهم تحرموا بحرمة الاسلام فلا تحل اموالهم في دار الهجرة وفيه ايضا وروى ابو قيس ان عليا ع نادى من وجد ماله فلياخذه فمر بنا رجل فعرف قدرا
نطبخ فيها فسالناه ان يصبر حتى ينضج فلم يفعل فرمى برجله فاخذه وبما تقدم من خبر مروان وغيره مما تقدم مضافا الى العلة المزبورة ولعل الجمع بين النصوص بانه ع
تاذن لهم باخذ المال الذي في العسكر ثم بعد ان وضعت الحرب اوزارها عزم من يعلم المال لاهله حتى انه كان يكتفي من المدعي باليمين والله العالم ولما اجماع
الخلاف فمعارض بما سمعته من الاجماع على عكسه وعدا العماني مع انه مرسل لا يقتضي صحة الرواية كقول الشيخ في ط روى اصحابنا خصوصا بعد ان روي في ما سمعته
فلا اقل من التعارض فيبقى العموم ح سليمة خصوصا بملاحظة ما سمعته من مراعاة علي ع حال شيعته من بعده ثم لا يضمن ما تلف من مال الباغي حال الحرب من دابة
او سلاح او غيرهما ان كان المباشر لا ثلاثة تابع العادل لان السبب فيه اقوى من المباشر لذا لم يضمن لعائشة جملها الذي كان شيطانا حين امر بعقره بل الامر
بقتالهم ودفاعهم يستلزم عرفا ذلك بل عن ابي حنيفة والمرتضى منا جواز الانتفاع بدوابهم وسلاحهم حال الحرب في قتالهم وهو لا يخلو من وجه لاطلاق الامر بقتالهم
خلافا للشافعي فلا اشكال ح على القول الثاني من ذلك يظهر لك ما في لف فانه اطنب في الاستدلال بامور ما كان اليوم وموعدها منه ان القائل بالاخذ اكثر فالظن
به اقوى ومنها ان المرسل للرواية العماني وهو شيخ من علمائنا تقبل مراسيله ومنها ان البغاة عند بعض علمائنا كفار وهي كغيرها مما ذكره بعد كما ترى والله العالم
المسئلة الثالثة ما حواه العسكر للمقاتلة خاصة يقسم للراجل سهم وللفارس سهمان ولذي الافراس ثلثة بلا خلاف اجده بين القائلين به ...
لالحاق حكم البغاة بحكم اهل الحرب في ذلك لما سمعته من بعض النصوص الدالة عليه كخبر ابي البختري عن جعفر بن محمد ع عن ابيه عن علي ع القتل قتلان قتل كفارة
وقتل درجة والقتال قتالان قتال الفئة الباغية حتى يفيئوا وقتال الفئة الكافرة حتى يسلموا ونحوه مما يستفاد منه كونهم كاهل الحرب فح يجري في غنيمتهم
ما سمعته في قسمة الغنيمة من اخراج الخمس وغيره مما تقدم سابقا لكن لم يحك من فعل امير المؤمنين ع الذي هو الاصل في حكم البغاة كما اعترف به الموالف والمخالف
مراعاة شيء من ذلك بل المحكي خلافه نعم قد اخذ الناس ما اخذوا وفيهم الاعراب وغيرهم ممن لا معرفة لهم ولا مبالاة لهم في هذه الامور ولذا نادى مناديه بما
سمعت وعزم المدعي بيمينه ومن ذلك يظهر لك زيادة على ما عرفت ضعف القول الثاني المتقدم في المسئلة الثانية الذي يبنى الحكم هنا عليه كما هو واضح والله العالم
ولو تترسوا بالاطفال ونحوهم ممن هو غير مقاتل ولم يمكن التوصل اليهم الا بقتلهم قتلوا كما سمعته في المشركين ترجيحا لما دل على قتالهم على حرمة قتل النساء والاطفال
كما انهم كذلك لو قاتلوا معهم ولذا رشق الهودج بالنبال وان استوسروا الملفوا الكن عن الشيخ في ط انهم يحبسون وفي س وهو كذا ابن الجنيد لم نعرف ماخذه واذا
استوسر منهم مقاتل ففي ش حبس حتى تنقضي الحرب لكن في بعض الاخبار ان عمارا جاء لامير المؤمنين ع باسير منهم فقتله والله العالم **خاتمة** من منع الزكوة لا
مستحلا فليس بمرتد قطعا كتارك الصلوة والصوم والطلاق ذلك عليه في بعض النصوص منزل على ارادة بيان عظم الذنب وعظم العقوبة ولكن يجوز قتاله حتى يدفعها
كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به بعضهم بل عن هي نسبته الى قول العلماء بل في محكي كره الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر ابان بن تغلب عن
الصادق ع دمان في الاسلام حلال من الله تعالى لا يقضي فيهما احد حتى يبعث الله قائمنا اهل البيت الى ان قال الزاني المحصن نرجمه ومانع الزكوة نضرب عنقه
وان كان يمكن حمله على مستحل المنع من المسلمين الذي لا اشكال ولا خلاف في كفره بانكاره الضروري كغيرها من الضروريات فح حكم المرتد اما الاول فليس بمرتد
قطعا خلافا للعامة فسموه مرتدا تبعا لما وقع من ابي بكر في قوم منعوا الزكوة فارسل اليهم خالد بن الوليد لعنه الله فقتل رجالهم وسبى نساءهم حتى دخل بزوجة
مالك بن نويرة في تلك الليلة ولكن ذلك قد كان لاغراض فاسدة خصوصا بعد ان كان منعها عليه منهم لعدم امامته المقتضية سقوطها عنهم له وهذا هو الذي ...

الى ذلك

الى ذلك ولامانع الزكوة غاص بقهر على اخذها منه فان لم يمكن الا بالقتال قوتل وهل غير الزكوة كذلك لم يحضرني الان من تعرض لذلك لكن يقوى في النظر الحاق
الخراج ونحوه من الحقوق العامة بها في ذلك كما يلوح من توعد امير المؤمنين ع ابن عباس لما اخذ خراج البصرة وهرب بل فيه انه لو فعل ذلك الحسن والحسين لفعلت
كذا وكذا بل لعل الخمس ايضا كذلك اذ لا يكون لوجه منع الناس حقوقها ومؤشراتها بين الجميع ولكن ذلك كله من وظايف الامام ع الذي يجوز له القتال مع كل من
خالف امره في نحو وجب عليه لا انه كان عسا يشعر به ما صنعه امير المؤمنين ع حال قتال الخوارج فانه قد طالبهم على ما في بعض الاخبار بالقود عن شخص قتلوه فقالوا نحن جميعا
قتلناه وابوا ما نابذهم كما ان كثيرا من الاحكام التي تقدمت مخصوصة به لا يتعدى منه الى غيره والله العالم ومن سب الامام العادل وجب قتله بلا خلاف اجده فيه بل في ظ
هي ومحكي كره الاجماع عليه كما عن صريح جماعة وهو الحجة بعد قول النبي ص من سمع احدا يذكرني فالواجب عليه ان يقتل من شتمني ولا يرفع الى السلطان واذا رفع اليه كان
عليه ان يقتل من نال مني المتمم بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الائمة الذين سبهم سب له ص مضافا مع ما في اخر عمن سمع يشتم عليا فقال والله حلال الدم بل لعل اطلاق
الفتاوى كصريح بعض النصوص يقتضي عدم التوقف على اذن الامام كما عن الغنية الاجماع عليه بل لا ريب في اندراج الساب من المسلمين في الناصب الذي ورد فيه انه حلال
الدم والمال بل ينبغي القطع بكفر الساب مع فرض استحلاله اذ هو من منكري الضروري بل الظ كفره وان لم يكن مستحلا باعتبار كونه فعل ما يقتضي الكفر كهتك حرمة الكعبة
والقران بل الامام اعظم منهما ولعله الظ هي وغيره لتعليله القتل بانه كافر مرتد بل الظ الحاق سب فاطمة ع بهم وكذا باقي الانبياء بل والملائكة اذ الجميع من شعائر الله
شانه وهتكها هتك حرمة الله تع شانه بل لا يبعد القول بقتل الساب حدا وان تاب وقلنا بقبول توبته كالمرتد الفطري ان لم يكن منه نعم لا ينبغي التعزير بالنفس
في زمان الهدنة اذا سمع العارف لسب من بعض المخالفين قال الص في خبر ابي حمزة عمار لا انا نخاف عليكم ان يقتل رجل منكم برجل منهم ورجل منكم خير من الف رجل منهم
لا امرناكم بالقتل لهم ولكن ذلك الى الامام وقد تقدم خبر الفضل بن شاذان عن ابان بن الصلت قلت للرضا ان العباسي يسمعني فيك ويذكرك كثيرا وهو كثيرا ما
ينام عندك ويقيل فترى ان اخذ عليه اعصر حتى يموت ثم اقول مات فجاءه فقال ونفض يديه ثلث مرات لا يا ريان لا يا ريان فقلت ان الفضل يسهل
هو دابو حمزة في العراق في اموالهم والعباسي خارج بعد ايام الى العراق فترى ان تقول لمواليك القميين ان يخرج منهم عشرون وثلثون رجلا كانهم قاطعوا الطريق
او صعاليك فاذا اجتاز بهم قتلوه فيقال قتله الصعاليك فسكت فلم يقل نعم ولا لا فقد تعلم لعدم وثوقه باستتار الامر والا فلا اشكال في الجواز بل الوجوب ومعه قد
اشبعنا الكلام في المسئلة في مقام الحدود ولو عرض بالسب عزر كما في غيره خلافا لبعض العامة فلم يوجبه لعدم التعزير عليه من عرض له فيحول المحتمل وجوها متعددة والله
العالم واذا قاتل الذمي مع اهل البغي خرق الذمة بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال بعد ان كان عقدها على خلاف ذلك فيجري عليه حكم الحربي نعم عن كره
وهي وغيرهما لو ادعى الشبهة المحتملة في حقه فبنى على ذمته في قبول دعوى الجهل او الاكراه فلا قرب القبول ولا باس به وللامام ان يستعين باهل الذمة
مع الضرورة في قتال اهل البغي لانهم كاهل الحرب قد استعان رسول الله ص باهل الذمة عليهم كما تقدم سابقا بلا خلاف اجده فيه الا من الشيخ في محكي ط بل في مبسي
هو خلاف ما عليه الاصحاب لما حكاه الله بتخريج من الشافعي هو ان اهل الذمة يقتلون اهل البغي مقبلين مدبرين وذلك غير جائز وهو كما ترى خصوصا بعد ان كان
في عسكر علي ع يوم الجمل مثل من قتل الزبير وهو نائم تحت شجرة وقتل محمد بن طلحة ولم يكن يقاتل بل يتلو حم على ما عن قتله وغيره ممن لا يعرف هذه الحدود ويخطر في البال
ان عليا ع كان يجوز له قتل الجميع الا خواص شيعته لان الناس جميعا قد ارتدوا بعد النبي يوم السقيفة الا اربعة سلمان واباذر والمقداد وعمار ثم رجع بعد ذلك
اشخاص والباقون استمروا على كفرهم حتى مضت مدة ابي بكر وعمر وعثمان فاستولى الكفر عليهم اجمع حتى الامر الى ع ولم يكن له طريق الى اقامة الحق فيهم الا بضرب بعضهم
بعضا وايهم قتل كان في محله الا خواص الشيعة الذين لم يتمكن من اقامة الحق بهم خاصة والله العالم ولو اتلف الباغي على الامام العادل او تابعه نفسا او مالا
في حال الحرب فضلا عن غيره ضمنه بلا خلاف اجده فيه بيننا كما اعترف به الفاضل في محكي كره بل ظاهره فيها وفي هي الاجماع عليه وهو كذلك مضافا الى عموم الادلة
لدون العكس كما عرفته سابقا ومن اتى منهم ما يوجب حدا واعتصم بدار الحرب مع الظفر به يقام عليه الحد بلا خلاف اجده فيه كما هو كذلك في غيره بل ولا اشكال
لما عرفت ان لم يكن كذلك في اهل الحرب يجري الجب المستفاد من قوله تع قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين فلا يرجع
عليهم بما اتلفوه من نفس او مال اذا اسلموا بل في شرح كذا جناية حربي على حربي هدر اذا اسلما ولا بحث من بحث وان كان خبر الجب يقتضيه والله العالم **ولنكن فيما
ذكرناه** من احكام الجهاد كفاية فان كثيرا منها مولكول الى ولي الحق الذي يكون صاحبها اعلم من غيرها عجل الله فرجه وسهل مخرجه لكن لا باس بختم الكتاب بخبر حفص بن
غياث المروي في ي وب عن ابي عبد الله ع ليكون ختامه مسكا قال سئل رجل ابي عن حروب امير المؤمنين ع وكان السائل من محبينا فقال له ابو جعفر ع بعث الله تع شانه محمدا
بخمسة اسياف ثلثة منها شاهرة فلا تغمد حتى تضع الحرب اوزارها ولن تضع الحرب اوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت الشمس من مغربها امن الناس كلهم في ذلك
اليوم فيومئذ لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وسيف منها مكفوف وسيف منها مغمود سله الى غيرنا وحكمه الينا واما السيوف الثلثة الشاهرة
فسيف على مشركي العرب قال الله تع اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا يعني امنوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فاخوانكم في الدين فهؤلاء لا يقبل منهم الا القتل والدخول في الاسلام واموالهم وذراريهم سبي على ما سن رسول الله ص فانه سبى وعفى وقبل الفداء والسيف الثاني على اهل
الذمة قال الله تع وقولوا للناس حسنا نزلت هذه الاية في اهل الذمة ثم نسخها قوله عز وجل قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله
ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فمن كان منهم في دار الاسلام فلن يقبل منهم الا الجزية او القتل وما لهم فيء وذراريهم
سبي واذا قبلوا الجزية على انفسهم حرم علينا سبيهم وحرمت اموالهم وحلت لنا مناكحتهم ومن كان منهم في دار الحرب حل لنا سبيهم واموالهم ولم تحل لنا مناكحتهم
ولم يقبل منهم الا دخول دار الاسلام او الجزية او القتل والسيف الثالث سيف على مشركي العجم يعني الترك والديلم والخزر قال الله تع في اول السورة الذين كفروا
فقص قصتهم ثم قال فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها فاما قوله فاما منا بعد يعني السبي منهم واما
فداء يعني المفاداة بينهم وبين اهل الاسلام فهؤلاء لا يقبل منهم الا القتل والدخول في الاسلام ولا يحل لنا مناكحتهم ما داموا في الحرب واما السيف المكفوف

فسيف علي

فسيف على اهل البغي والتاويل قال الله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
فلما نزلت هذه الاية قال رسول الله ص ان منكم من يقاتل بعدي على التاويل كما قاتلت على التنزيل فسئل النبي ص من هو فقال خاصف النعل يعني امير المؤمنين
فقال عمار بن ياسر قاتلت بهذه الراية مع رسول الله ص ثلثا وهذه الرابعة والله لو ضربونا حتى يبلغوا بنا السعفات من هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وكانت
السيرة فيهم من امير المؤمنين ع ما كان من رسول الله ص في اهل مكة يوم فتح مكة فانه لم يسب لهم ذرية وقال من اغلق بابه فهو امن ومن القى سلاحه او دخل دار ابي سفيان
فهو امن وكذلك قال امير المؤمنين ع يوم البصرة نادى فيهم لا تسبوا لهم ذرية ولا تجهزوا على جريح ولا تتبعوا مدبرا ومن اغلق بابه والقى سلاحه فهو امن واما السيف
المغمود فالسيف الذي يقام به القصاص قال الله تع النفس بالنفس والعين بالعين فسله الى اولياء المقتول وحكمه الينا فهذه السيوف التي بعث الله بها محمدا ص فمن جحدها
او جحد واحدا منها او شيئا من سيرها واحكامها فقد كفر بما انزل الله تع على محمد ص هذا كله في الجهاد الاصغر واما الجهاد الاكبر الذي هو جهاد النفس فقد تكفل
بجميع ما يتعلق به من رسول الله ص الذي قال الله تع شانه فيه وانك لعلى خلق عظيم من اخيه ابن عمه ووصيه وخليفته وصهره وابي ذريته امير المؤمنين وسيد الوصيين
ص من ابنائه من ولده الائمة المعصومين الغر الميامين الكتب المصنفة في هذا الفن لاصحابنا وغيرهم قال الصادق ع ان النبي بعث بسرية فلما رجعوا
قال مرحبا بقوم قضوا الجهاد الاصغر وبقي الجهاد الاكبر فقيل وما الجهاد الاكبر قال جهاد النفس نسال الله تعالى شانه التوفيق والحمد لله تع شانه اولا واخرا وظاهرا وباطنا والشكر له والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على سيد انبيائه واهل بيته الطيبين الطاهرين

كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الذي قال الله عز وجل في نبيه ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وقال تع الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة واتوا الزكوة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر الى غير ذلك مما ذكره تع في كتابه العزيز وقال
رسول الله ص اذا امتي تواكلت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلياذنوا بوقاع من الله تعالى وقال ص ايضا كيف بكم اذا فسدت نساؤكم وفسق شبانكم ولم تامروا بالمعروف ولم
تنهوا عن المنكر فقيل له ويكون ذلك يا رسول الله فقال نعم وشر من ذلك كيف بكم اذا امرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف فقيل له يا رسول الله ويكون ذلك فقال نعم
وشر من ذلك كيف بكم اذا رايتم المعروف منكرا والمنكر معروفا وقال ايضا ان الله عز وجل ليبغض المؤمن الضعيف الذي لا دين له فقيل له وما المؤمن الذي لا دين له قال
الذي لا ينهى عن المنكر وقال ايضا لا يزال الناس بخير ما امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر فاذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات وسلط بعضهم على
بعض ولم يكن لهم ناصر في الارض ولا في السماء وجاء رجل من خثعم فقال يا رسول الله اخبرني ما افضل الاسلام قال الايمان بالله قال ثم ماذا قال صلة الرحم قال ثم ماذا قال الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر فقال الرجل فاي الاعمال ابغض الى الله قال الشرك بالله قال ثم ماذا قال قطيعة الرحم قال ثم ماذا قال الامر بالمنكر والنهي عن المعروف
وقال امير المؤمنين ع من ترك انكار المنكر بقلبه ويده ولسانه فهو ميت بين الاحياء وخطب ع فحمد الله واثنى عليه وقال اما بعد فانه انما هلك من كان قبلكم حيث
ما عملوا من المعاصي ولم ينههم الربانيون والاحبار عن ذلك وانهم لما تمادوا في المعاصي ولم ينههم الربانيون والاحبار عن ذلك نزلت بهم العقوبات فامروا بالمعروف وانهوا
عن المنكر واعلموا ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لن يقربا اجلا ولن يقطعا رزقا ان الامر ينزل من السماء الى الارض كقطر المطر الى كل نفس بما قدر الله لها من زيادة
او نقصان الى اخره وقال ايضا اعتبروا ايها الناس بما وعظ الله به اولياءه من سوء ثنائه على الاحبار اذ يقول لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم
وقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون
وانما عاب الله تع ذلك عليهم لانهم كانوا يرون من الظلمة الذين بين اظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك رغبة فيما كانوا ينالون منهم ورهبة مما يحذرون
والله يقول فلا تخشوا الناس واخشون وقال المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فبدا الله تع بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة
منه لعلمه بانها اذا اديت واقيمت استقامت الفرائض كلها هينها وصعبها وذلك ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء الى الاسلام مع رد المظالم ومخالفة الظالم
وقسمة الفيء والغنائم واخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها الى اخره وقال الباقر ع يكون في اخر الزمان قوم يتبع فيهم قوم مراؤن يتقرؤن ويتنسكون حدثاء
سفهاء لا يوجبون امرا بمعروف ولا نهيا عن منكر الا اذا امنوا الضرر يطلبون لانفسهم الرخص والمعاذير يتبعون زلات العلماء وفساد عملهم يقبلون على الصلوة
والصيام وما لا يكلمهم في نفس ولا مال ولو اضرت الصلوة بسائر ما يعملون باموالهم وابدانهم لرفضوها كما رفضوا اتم الفرائض واشرفها ان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض هنالك يتم غضب الله عليهم فيعمهم بعقابه فيهلك الابرار في دار الفجار والصغار في دار الكبار ان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر سبيل الانبياء ومنهاج الصالحين فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتامن المذاهب وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر الارض وينتصف من الاعداء ويستقيم الامر
فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم فان اتعظوا والى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم انما السبيل على الذين يظلمون الناس
ويبغون في الارض بغير الحق اولئك لهم عذاب اليم هنالك فجاهدوهم بابدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا ولا باغين مالا ولا مريدين بالظلم ظفرا حتى يفيئوا
الى امر الله ويمضوا على طاعته وقال ابو جعفر ع اوحى الله تع الى شعيب النبي ع اني معذب من قومك مائة الف اربعين الفا من شرارهم وستين الفا من خيارهم فقال يا رب
هؤلاء الاشرار فما بال الاخيار فاوحى الله عز وجل اليه انهم داهنوا اهل المعاصي ولم يغضبوا لغضبي وقال ابو جعفر ع بئس القوم قوم يعيبون الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وقال ايضا وايضا والصادق ع لا يدنون الله بل امره بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلما من خلق الله تمن نصرها اعزه الله ومن خذلها خذله الله تع وقال الباقر ع ايضا
من مشى الى سلطان جائر فامره بتقوى الله ووعظه وخوفه كان له مثل اجر الثقلين الجن والانس ومثل اعمالهم الا الامامة وقال الصادق ع ما اقر قوم بالمنكر بين
اظهرهم لا يغيرونه الا اوشك ان يعمهم الله بعقاب من عنده الى غير ذلك من النصوص وكيف كان فالمعروف على ما في هي ومحكي كره وير هو كل فعل حسن اختص بوصف
زائد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه او دل عليه والاول بمنزلة الجنس ضرورة كون المراد بالحسن الجائز بالمعنى الاعم

الشامل لما عدا المحرم فانه على ما عرفوه بما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او بما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم ويقابله القبيح والاختصاص بوصف الآخر بمنزلة
الفصل لاخراج المباح اذ لا وصف فيه زائدا على حسنه المراد به جواز فعله ويتبعه المكروه وان دخل في تعريف الحسن بالاول لو تبادر لانه لا وصف فيه زائدا على حسنه بحيث يمدح
بناء على كون المراد الزيادة في الحسن كالندبية والوجوبية فلا يدخل المرجوحية في الفعل فيه وقد يطلق الحسن على ما لم يدخله في استحقاق الذم فيختص بالواجب
والمندوب فيخرج عنه المباح والمكروه لكن لا يحمل المتن عليه ضرورة انه لو كان المراد به ذلك لم يحتج الى قيد الاختصاص بوصف زائد لاخراجهما بعد خروجهما عنه بالحسن
واما المنكر فليس الا القبيح الذي هو الحرام كما سمعته من مفاد التعريفين بل والثالث المقابل للحسن بالمعنى الاخير اي ما كان على صفة تؤثر في استحقاق الذم وح فالمباح
والمكروه فضلا عن ترك المندوب ليسا من المعروف لا من المنكر فلا يؤمر بهما ولا ينهى عنهما وربما حكي عن بعض ادراج المكروه في المنكر على معنى ما كان فيه صفة تقتضي رجحان
تركه وح يكون النهي على قسمين واجب ومستحب كالامر بالمعروف والمراد منه في ذلك يمكن دخوله في المندوب باعتبار استحباب تركه فاذا كان تركه مندوبا تعلق الامر به
وهو لا يخلو مما لا يخفى ولكن الامر سهل بعد معلومية رجحان النهي عن فعل المكروه كمعلومية رجحانه ايضا عن ترك المندوب ولذا صرح باستحباب الاول ابو الصلاح
وابن حمزة والشهيد والسيوري على ما حكي انه رجح عنوان معروف منكرا او لم يقيد ح وعلى كل حال فالمراد بالتقييد بقوله اذا عرف فاعله ذلك الخ من حيث يؤمر به او ينهى عنه
لا في حد ذاته اذ العلم به غير شرط في كونه حسنا وسعر وقبيحا كما كان الظاهر ارادة الاشارة الى العلم بالاجتهاد والتقليد مثلا من قوله عرف ذلك او دل عليه هو واضح و
كيف كان فالامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان اجماعا من المسلمين بقسميه عليه مضافا الى ما تقدم من الكتاب والسنة وغيرهما بل عن الشيخ والفاضل والشهيد
والمقداد ان العقل مما يستقل بذلك من غير حاجة الى ورود الشرع نعم هو مؤكد وان كان الاظهر ان وجوبهما من حيث كونهما كذلك سمعي كما عن السيد والحلي والحلبي
والخاجا نصير الدين الطوسي والكركي وفخر المحققين والاردبيلي في بعض كتبه بل عن الكنز نسبته الى الاكثر بل عن التبيان نسبته الى جمهور المتكلمين والمحصلين من الفقهاء ضرورة عدم
وصول العقل الى قبح ترك الامر بذلك على وجه يترتب عليه العقاب دون ملاحظة الشرع ودعوى ان ايجابهما من اللطف الذي يستقل العقل الى وجوبه على الله جل شانه واضحة المنع
كوضوح الاكتفاء من الله تعالى بالترغيب والترهيب ونحوهما مما يقرب معه العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية دون الالجاء في فعل الواجب وترك المحرم بل في لو وجبا
بالعقل لما ارتفع معروف ولما وقع منكر او كان الله تعالى شانه مخلا بالواجب والتالي بقسميه باطل لما تقدم مثله بيان الشرطية ان الامر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف
والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو كانا واجبين بالعقل لكانا واجبين على الله تعالى لان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل فيه وجه الوجوب ولو وجبا على الله تعالى لزم احد الامرين
واما بطلانهما فظاهر اما الثاني فلانه حكيم لا يجوز عليه الاخلال بالواجب واما الاول فلانه يلزم الالجاء وهو ينافي التكليف لا يقال ان هذا وارد عليكم في وجوبهما على
المكلف لان الامر هو الحمل والنهي هو المنع ولا فرق في مقتضى الحمل والمنع والالجاء بين ما اذا صدرا من المكلف ومن الله تعالى وذلك قول بابطال التكليف لانا نقول لا نسلم انه
يلزم الالجاء لان منع المكلف لا يقتضي الامتناع اقصى ما في الباب انه يكون مقربا ويجري مجرى الحدود في اللطفية ولهذا تقع القبائح مع حصول الانكار واقامة الحدود
وان كان لا يخفى عليك ما في ذلك كله والعمدة الوجدان ضرورة عدم وصول العقل الى ذلك على وجه يترتب عليه الذم والعقاب نعم يمكن دعوى وصوله الى الرجحان في الجملة
لا على الوجه المزبور والامر سهل بعد ما عرفت من ثبوته بالشرع كتابا وسنة واجماعا ووجوبهما على الكفاية وح فيسقط بقيام من فيه غنى وكفاية كما هو خيرة السيد والحلبي والقاضي
والحلي والفاضل والشهيد والمحقق الطوسي في التجريد والاردبيلي والخراساني وغيرهم على ما حكي عن بعضهم وقيل والقائل الشيخ وابن حمزة وفخر الاسلام والشهيد في غاية
المراد والسيوري على ما حكي عن بعضهم بل هو على الاعيان بل ربما حكي عن الحلي بل عن الشيخ حكايته عن قوم من اصحابنا وهو اشبه عند المص باصول المذهب وقواعده التي
منها اصالة العينية في الوجوب مضافا الى الامر بهما على جهة العموم في جملة من النصوص منها بعض ما تقدم سابقا ومنها النبوي لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او ليعمكم
عذاب الله وفي آخر مروا بالمعروف وان لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وان لم تنتهوا عنه كله الى غير ذلك لكن لا يخفى عليك انقطاع الاصل بعد معلومية كون الغرض منهما
حصول ذلك في الخارج لا انهما امران من كل شخص بعينه بل يمكن دعوى عدم تعقل ارادة الحمل على المعروف بالبدن مثلا من الجميع كما انه يمكن القطع بكون المراد من هذه
مثل ما ورد منها في تغسيل الميت ونحوها مما هو متعلق بالجميع على معنى الاجزاء من اي شخص منهم والعقاب على الجميع مع الترك اصلا لا ان المراد فعل كل واحد
الذي لا يمكن تصوره باعتبار معلومية عدم ارادة التكرار كمعلومية عدم امكان الاشتراك كما هو واضح فهذا كله مضافا الى الاستدلال عليه بظاهر قوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير المراد منه التبعيض خصوصا بعد استدلال الصادق ع قال مسعدة بن صدقة سئل ابو عبد الله ع عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو
على الامة جميعا فقال لا فقيل له ولم قال انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الى ان قال والدليل على ذلك
كتاب الله عز وجل ولتكن منكم امة الى آخرها فهذا خاص غير عام كما قال الله عز وجل ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ولم يقل على امة موسى ولا على كل قوم
وهم يومئذ امم مختلفة والامة واحد فصاعدا كما قال الله عز وجل ان ابراهيم كان امة قانتا لله يقول مطيعا لله عز وجل وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج
اذا كان لا قوة له ولا عدد ولا طاعة قال مسعدة سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الحديث الذي جاء عن النبي ص ان افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر ما معناه
قال هذا على ان يامره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه والا فلا ولكن يمكن كون المراد من الخبر المفسر للآية الامام العادل بل كاد يكون صريح قوله ع والامة واحد الى آخره
بل يمكن القطع به بناء على ما هو المعروف عندنا من تعلق الواجب الكفائي بالجميع من حيث الخطاب وان سقط بفعل البعض مع ان الآية ظاهرة في الوجوب على معلوم
من المؤمنين لا جميعهم فضلا عن الناس وهو انما يوافق ما ذهب اليه غيرنا من ان المخاطب في الكفائي البعض المبهم نحو ما قالوه في الواجب المخير بالنسبة الى المكلف به
وقد ابطلناه في محله وح فالمقصود انه مع بسط يد الواجب عليه جميع افراد الامر بالمعروف التي منها الجهاد وقتال البغاة واقامة الحدود والتعزيرات ورد المظالم العامة
والخاصة وغير ذلك مما لا يقوم به الا الامام ع فهو خارج عما نحن فيه من بعض افراد الامر بالمعروف فلعدم ح ما ذكرناه اولا لكن ينبغي ان يعلم ان القائل بالعينية موافق
على السقوط مع حصول المطلوب بترك العاصي لاصراره على معصيته ضرورة امتناع التكليف ح به بامتناع متعلقه وانما يظهر فائدة القولين في قيام وجوب الكل به قبل حصول
الغرض وان قام به من فيه كفاية على الوجوب العيني وسقوط الوجوب عمن زاد على ما فيه الكفاية من القائمين به على القول الآخر وح فلو امر واحد او نهى بعض وتخلف بعض كان اثما

وان حصل

وان حصل المطلوب بالبعض الآخر ويمكن ان تقوم بعينية الانكار القلبي على كل مكلف دونه في الاحتمال الامر الثاني واما الحمل عليه بضرب ونحوه فيمكن القطع بعدم العينية فيه
فيكفي ح وقوعه من البعض فيسقط عن الآخر ولا اثم عليه ان كان قادرا على ما وقع من غيره ايضا كما انه يمكن القطع بملاحظة السيرة المستمرة في سائر الاعصار والامصار
بعدم الوجوب العيني فيهما ولذا يكتفي في المقدم عليهما بارسال من يقوم بهما عن مضيه بنفسه عن مضي غيره ممن هو مشترك معهم في التكليف كما هو واضح وعلى كل حال
فلا اشكال في سقوط الوجوب بامتثال المامور على القولين اذا اختلفت الجهة على التقديرين كما انه لا اشكال في سقوط المبادرة على الكفائية مع القطع بقيام
الغير حتى لو بان بعد ذلك فساد القطع ولم يكن محل بعد التكليف لم يكن اثما للسيرة المستمرة في سائر الاعصار والامصار على عدم المبادرة بمجرد العلم بموت زيد مثلا
لتغسيله مع القطع بقيام الغير به وان ظهر بعد ذلك فساد القطع بل لا يبعد الاكتفاء بالظن الغالب المتاخم للعلم لها ايضا بل ربما احتمل الاكتفاء بمطلق الظن وان كان
فيه نظرا ومنع للاصل السالم عن المعارض وعلى كل حال فهو بحث في حكم الكفائي من حيث كونه كذلك لا مدخلية لخصوص المقام فيه وقد ذكرنا الكلام فيه في باقي احكامه
في مطاوي المباحث وعلى كل حال فقد ظهر لك مما ذكرناه سابقا ان المعروف ينقسم الى الواجب والندب ضرورة كون كل منهما معروفا بل قد سمعت احتمال اندراج ترك المكروه
في الثاني منهما ايضا وح فالمدح والثناء في الكتاب والسنة على الامر بالمعروف شامل لهما نعم الامر بالواجب واجب وبالمندوب مندوب كما صرح به الحلي والديلمي و
الفاضل والشهيد وغيرهم بل عن ظاهر التبيان الاجماع عليه مضافا الى ما قيل من عدم زيادة الفرع على اصله الى ما جاء به من النصوص كقوله ع الدال على الخير كفاعله ومن امر
بمعروف او نهى عن منكر او دل على خير او اشار به فهو شريك لا يتكلم الرجل بكلمة حق يؤخذ بها الا كان له مثل اجر من اخذ بها الى غير ذلك مما جاء من الحث على الامر
بالخير مع جميع ما في الكتاب والسنة من المدح على الامر بالمعروف شامل لهما ولو على ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر اللهم الا ان يقال ان مجاز التخصيص اولى من ذلك ور
لكن في رجحانه عليه هنا بحث لقوة ارادة ما يشملهما من المعروف بل لولا الاجماع الذي قد عرفت امكن القول بوجوب الامر بالمعروف الشامل لهما وان لم يجب المندوب على المامور
او نقول بان المراد وجوب الامر بالمعروف كل على حاله نحو ما قيل في اوفوا بالعقود على تقدير تناولها للجائز فيكون المراد من الوفاء بها اعطاء كل منها ما يقتضيه
ان كان ذلك كله لا يخلو من بحث لكن الامر سهل بعد معلومية الحال نعم ينبغي الرفق في ذلك قال عمار بن ابي الاحوص قلت لابي عبد الله ع ان عندنا قوما يقولون بامير
المؤمنين ع ويفضلونه على الناس كلهم وليس يصفون ما نصف من فضلكم انتولاهم فقال لي نعم في الجملة اليس عند الله ما لم يكن عند رسول الله ص ولرسول الله ما ليس
عندنا وعندنا ما ليس عندكم وعندكم ما ليس عند غيركم ان الله وضع الاسلام على سبعة اسهم على الصبر والصدق واليقين والرضا والوفاء والحلم ثم قسم ذلك بين
الناس فمن جعل فيه هذه السبعة الاسهم فهو كامل محتمل ثم قسم لبعض الناس السهم ولبعض السهمين ولبعضهم الثلاثة الاسهم ولبعض الاربعة الاسهم ولبعض الستة
الاسهم ولبعض السبعة الاسهم فلا تحملوا على صاحب السهم سهمين ولا على صاحب السهمين ثلاثة اسهم ولا على صاحب الثلاثة اربعة اسهم ولا على صاحب الاربعة خمسة اسهم
ولا على صاحب الخمسة ستة اسهم ولا على صاحب الستة سبعة اسهم فتثقلوهم وتنفروهم ولكن ترفقوا بهم وسهلوا لهم المدخل وساضرب لك مثلا تعتبر به انه كان رجل مسلم
وكان له جار كافر وكان الكافر يرافق المؤمن فلم يزل يزين له الاسلام حتى اسلم فغدا عليه المؤمن فاستخرجه من منزله فذهب به الى المسجد ليصلي معه الفجر جماعة فلما صلى
قال لو قعدنا نذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس فقعد معه فقال له لو تعلمت القرآن الى ان تزول الشمس وصمت اليوم كان افضل فقعد معه وصام حتى صلى الظهر والعصر فقال
له لو صبرت حتى تصلي المغرب والعشاء الآخرة كان افضل فقعد معه حتى صلى المغرب والعشاء الآخرة ثم نهضا وقد بلغ مجهوده وحمل عليه ما لا يطيق فلما كان من الغد غدا
عليه وهو يريد مثل ما صنع بالامس فدق عليه بابه ثم قال اخرج حتى نذهب الى المسجد فاجابه ان انصرف عني ان هذا دين شديد لا اطيقه فلا تخرقوا بهم اما علمت ان
امارة بني امية كانت بالسيف والعنف والجور وان امامتنا بالرفق والتاليف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد فرغبوا الناس في دينكم وفيما انتم
فيه واما المنكر فلا ينقسم اذ ليس هو الا القبيح المحرم كما عن الشيخ التصريح به لما عرفته من عدم كون المكروه منكرا وح فالنهي عنه كله واجب كما صرح به غير واحد كانه اصطلاح
والا فيمكن تقسيمه اليهما ايضا على معنى وجوب النهي عن الحرام واستحباب النهي عن المكروه فيكون ح قسمين كالمعروف ولعله لذا قال ابن حمزة فيما حكي عنه النهي عن المنكر يتبع
المنكر فان كان المنكر محظورا كان النهي عنه واجبا وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا وان كان فيه ان اطلاق المنكر على المكروه غير معروف وفي المحكي عن الكافي لاستحق هنا
عبارة ابي الصلاح قال الامر والنهي كل منهما واجب ومندوب فما وجب فعله عقلا او سمعا فالامر به واجب وما ندب اليه فالامر به مندوب وما قبح عقلا او سمعا فالنهي عنه
واجب وما كره منها فالنهي عنه مندوب لا باس به والله العالم وكيف كان فلا يجب النهي عن المنكر ولا الامر بالمعروف الواجب ما لم تكمل شروط اربعة كما صرح بذلك الفاضل
والشهيدان وغيرهم ولعل اقتصار المص على الاول لارادة الاعم من ترك الحرام وفعل الواجب عن المنكر على ان يكون المراد بالنهي عن الثاني هو الامر بالفعل الذي هو المعروف
او لوضوح انهما شرائط منها او لغير ذلك وعلى كل حال فالاول ان يعلمه معروفا ومنكرا ليامن من الغلط في التعرض للانكار عن التبديل كما صرح به الحلي والفاضل والشهيدان
والمقداد وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل عن المنتهى نفي الخلاف فيه ومقتضاه كون ذلك شرطا للوجوب كالاستطاعة للحج وح فالجاهل معذور ولكن في حاشية الكركي وذلك
النظر في ذلك قال في الاول لقائل ان يقول ان في اشتراط الوجوب نظرا فان من علم ان زيدا قد صدر منه فعل منكرا او ترك معروفا في الجملة بنحو شهادة العدلين ولا
يعلم المعروف والمنكر ينبغي ان يتعلق به وجوب الامر والنهي ويجب عليه تعلم ما يصح معه الامر والنهي كما يتعلق بالمحدث وجوب الصلاة ويجب عليه تحصيل شروطها والاصل في ذلك
انه لا دليل على اشتراط الوجوب بهذا الامر فان الامر بهما ورد مطلقا وتقييده يتوقف على الدليل وهو منتف وتعليلهم يرشد الى ذلك فانه كما هو ظاهر لا يستلزم
ما ادعوه لانا على ذلك الاحتمال فوجب عليه بعد الاحاطة بترك المعروف في الجملة التعلم ثم الامر وقال في الثاني منهما وقد يناقش بان عدم العلم بالمعروف والمنكر
لا ينافي تعلق الوجوب بمن لم يعلم وانما ينافيه نفس الامر والنهي حذرا من الوقوع في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وح فيجب على من علم بوقوع المنكر او ترك المعروف
من شخص معين في الجملة بنحو شهادة العدلين ان يتعلم ما يصح معه النهي والامر ثم يامر او ينهى كما يتعلق بالمحدث وجوب الصلاة ويجب عليه تحصيل شرطها وح فلا
منافاة بين عدم جواز امر الجاهل في حال الجهل وبين وجوبهما عليه كما يجب الصلاة على المحدث والكافر ولا تصح منهما على تلك الحال وفيه مع انه مناف لما
سمعته من الاصحاب من دون خلاف فيه بينهم كما اعترف به في الحدائق انه مناف ايضا لما في خبر مسعدة السابق الذي حصر الوجوب فيه على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر

بل يمكن دعوى ان المنساق من اطلاق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ما علمه المكلف من الاحكام من حيث كونه مكلفا بها لا انه يجب ان يتعلم ما المعروف من المنكر زائدا على ذلك مقدمة لامر الغير ونهيه الذي يمكن عدم وقوعهما ممن يعلمه من الاشخاص واما ما ذكراه من المثال فهو خارج عما نحن فيه ضرورة العلم بتحقق موضوع الخطاب بخلاف من فعل امرا او ترك شيئا ولم يعلم حرمة ما فعله ولا وجوب ما تركه فانه لا يجب تعرف ذلك مقدمة للامر والنهي لو فرضنا كونهما منه بل اصل البراءة محكم وهو مراد الاصحاب بكونه شرطا للوجوب والله العالم **والثاني** ان يجوز تاثير انكاره فلو غلب على ظنه او علم انه لا يؤثر لم يجب بلا خلاف اجده في الاخير بل في ظاهر المنتهى الاجماع عليه لكن قد يشكل بالنسبة الى المرتبة الاولى منه وهو الانكار القلبي الذي يشعر وجوبه على الاطلاق اللهم الا ان يقال ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعقل كونهما بالقلب وحده ضرورة عدم كون ذلك امرا ونهيا كضرورة عدم كون المعروف والمنكر بالقلب امرا ونهيا وانما هو من توابع الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا بد من اعتبار امر آخر في المرتبة الاولى به يتحقق الامر والنهي وهو اظهار عدم الرضا بضرب من الاعراض واظهار الكراهة ونحو ذلك والامر في ذلك سهل انما الكلام فيما ذكره المصنف وجماعة بل ربما نسب الى الاكثر من السقوط ايضا بغلبة الظن بعدم التاثير مع ان الاوامر مطلقة ومقتضاها الوجوب على الاطلاق حتى في صورة العلم بعدم التاثير الا انه للاجماع وغيره سقط في خصوصها اما غيرها فباق على مقتضى الاطلاق من الوجوب ولعله لذا كان ظاهر جماعة بل صريح آخرين الاكتفاء بالتجويز الذي معناه الامكان الذي يخرج عنه الامتناع خاصة بل هو مقتضى عنوان المتن ولا وان كان قد فرع عليه غلبة الظن ودعوى انصراف الاطلاق الى غير ذلك فيبقى اصل البراءة سليما ممنوعة كان قول الصادق عليه السلام في خبر مسعدة المتقدم لما سئل عما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله ان افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر هذا على ان يامره بعد معرفته ومع ذلك يقبل منه والا فلا وكقوله عليه السلام في خبر يحيى انما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ او جاهل فيتعلم واما صاحب سوط وسيف فلا وخبر داود الرقي لا ينبغي للمؤمن ان يذل نفسه قيل له وكيف يذل نفسه قال يتعرض لما لا يطيق وفي خبر حريز انما يمنعكم اذا بلغكم عن الرجل ما تكرهون وما يدخل علينا به الاذى ان تأتوه فتؤنبوه وتعذلوه وتقولوا له قولا بليغا فقلت جعلت فداك اذا لا يقبلون منا قال اهجروهم واجتنبوا مجالسهم وخبر ابان كان المسيح يقول ان التارك شفاء المجروح من جرحه شريك جارحه لا محالة الى ان قال فكذلك لا تحدثوا بالحكمة غير اهلها فتجهلوا ولا تمنعوها اهلها فتأثموا وليكن احدكم بمنزلة الطبيب المداوي ان رأى موضعا لدوائه والا امسك لا دلالة فيه على السقوط مع الظن كما زعمه بعض الافاضل خصوصا منها عدا الاول بل يمكن ظهوره في حصول الاخير على عكسه فان الطبيب يعطي الدواء مع احتمال الشفاء واما الاول فلا دلالة فيه على العلم بالقبول مع ان الخصم لا يقول ايضا منه الوجوب عنده مع تساوي الطرفين ويمكن حمل عبارة المصنف وغيره على ان المراد بغلبة الظن الطمأنينة العادية التي لا يراعى معها الاحتمال لكونه من الاوهام فيها لا ان المراد عدم وجوبه مع الاحتمال المعتد به عند العقلاء الذي هو مقتضى اطلاق الادلة خصوصا بعد تصريح غير واحد بان الساقط مع العلم بعدم التاثير الوجوب دون الجواز بل عن بعض الاصحاب استحبابه واقعا والله العالم **والثالث** ان يكون الفاعل له اي المنكر او لترك الواجب مصرا على الاستمرار فلو لاح منه امارة الامتناع عن ذلك سقط الانكار بلا خلاف مع فرض استفادة القطع من الامارة بل ولا اشكال لا ضرورة عدم موضوع لهما بل هما محرمان حينئذ كما صرح به غير واحد كما انه لا اشكال في عدم السقوط بعد العلم بالاصرار انما الاشكال في السقوط بالامارة الظنية بالامتناع كما هو مقتضى المتن وغيره باعتبار اطلاق الادلة واستصحاب الوجوب الثابت اللهم الا ان يريد الظن الغالب الذي يكون معه الاحتمال مما لا يعتد به عند العقلاء كما سمعته في نظائره بل قد يقال بوجوبهما في حال عدم العلم بالاصرار لحكم بعضهم بما لم يعلم توبته يجري عليه حكم جميع الاحكام التي منها امره بالمعروف ونهيه عن المنكر ما لم يتحقق التوبة ولو بالطريق الذي يتحقق به مثلها من اظهار الندم ونحوه ومن ذلك ينقدح الاشكال فيما عن … ومع من كون شرط وجوبهما ظهور امارة الاستمرار بل وفيما عن جماعة من كون الشرط الاصرار ولعل الاولى جعل الشرط عدم ظهور امارة الاقلاع بل لا بد من تقييد الامارة بما يكتفى بمثلها في تحقق التوبة بل لعل هذا هو المراد فما في … من القطع بالسقوط لو لاح منه امارة الندم ولذا قال في الكفاية بعد حكايته عنه وهو حسن ان افادت الامارة غلبة الظن صح فلو شك في امتناعه عمل بالوجوب كما صرح به ثاني الشهيدين قال فيها في شرح اللمعة لا اشكال في الوجوب مع الاصرار وانما الكلام في سقوطه بمجرد ظهور امارة الامتناع فان الامارة علامة ضعيفة يشكل معها سقوط الواجب المعلوم وفي … انه مع ظهور الامارة يسقط قطعا ويحتمل بعد الاصرار اشتباه الحال فيجب الانكار وان لم يتحقق الشرط الذي هو الاصرار ومثله القول في الامر بالمعروف وهو موافق لكثير مما ذكرنا خلافا لما سمعته من … ومع والاشارة من اعتبار ظهور امارة الاستمرار في الوجوب بل … من اعتبر الاصرار في الوجوب ايضا ضرورة مخالفة ذلك كله لاطلاق الادلة وهل يكفي مجرد الامتناع او لا بد من التوبة استظهر بعض الناس من اكثر الاصحاب السقوط بالاول ثم قال نعم ان ظهر استمراره على ترك التوبة كان اللازم امره بها لكن هذا غير الامر بالمعروف الذي وجب عليه التوبة بتركه وفي الكفاية قالوا لو ظهر الاقلاع سقط ولا يبعد ان كان المراد بالاقلاع الندم ولو كان بمجرد الترك وفيه تردد قلت لا يبعد اولوية مراعاة التوبة كما اشرنا اليه سابقا والله العالم **والرابع** ان لا يكون في الانكار مفسدة فلو علم او ظن توجه الضرر اليه او الى ماله او الى عرضه او الى احد من المسلمين في الحال او المال سقط الوجوب بلا خلاف فيه كما اعترف به بعضهم لنفي الضرر والضرار والحرج في الدين وسهولة الملة وسماحتها وارادة الله اليسر دون العسر وقول الرضا عليه السلام في الخبر المروي عن العيون والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على من امكنه ذلك ولم يخف على نفسه كقول الصادق عليه السلام في حديث شرائع الدين مع زيادة ولا على اصحابه وقوله ايضا في خبر مسعدة السابق وليس ذلك في هذه الهدنة اذ كان لا قوة له ولا مال ولا عدد ولا طاعة بل وقوله في خبر يحيى الطويل السابق بل وقوله ايضا في خبر مفضل من تعرض لسلطان جائر فاصابته بلية لم يؤجر عليها ولم يرزق الصبر عليها وغير ذلك من النصوص السابقة وغيرها والمناقشة بان التعارض بينها وبين ما دل على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من وجه يدفعها اولا ان مورد جملة منها في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر نعم هو كذلك بالنسبة الى نحو قوله لا ضرر ولا ضرار وقوله ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ونحوها من التخصيص السابقة بعلم الرجحان ح في هذه العمومات خصوصا بعد ملاحظة غير المقام من التكاليف التي تسقط بالضرر كالصوم ونحوه وقول الباقر عليه السلام في الخبر السابق يكون في آخر الزمان قوم مراؤن يتقرؤن الى ان قال لا يوجبون امرا بمعروف ولا نهيا عن منكر الا اذا امنوا الضرر يطلبون لانفسهم الرخص والمعاذير يحمل على انا… مخصوصين موصوفين بهذه الصفات او على ارادة فوات النفع من الضرر بل في الوسائل او على وجوب تحمل الضرر اليسير او على استحباب تحمل الضرر العظيم وان كان لا يخ من نظر بل منع في الاخير ضرورة ثبوت التحريم كما صرح به الشهيد والسيوري وما وقع من خصوص مؤمن آل فرعون وابي ذر وغيرهما في بعض المقامات امور خاصة لا يقاس عليها

غيرها ثم ان ظاهر الاصحاب اعتبار العلم والظن بالضرر ويقوى الحاق المعتد به عند العقلاء هذا وعن البهائي ره في اربعينه عن بعض العلماء زيادة انه لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بعد كون الامر والناهي مجتنبا عن المحرمات وعدلا لقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقول الصادق عليه السلام في خبر محمد بن عمر المروي عن الخصال وعن روضة الواعظين انما يامر بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلاث خصال عامل بما يامر به تارك لما ينهى عنه وقول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة وامروا بالمعروف وائتمروا به وانهوا عن المنكر وانتهوا عنه وانما امرنا بالنهي بعد التناهي وفي الخبر ولا يامر بالمعروف من قد امر ان يؤمر به ولا ينهى عن المنكر من قد امر ان ينهى عنه وعلى ان هداية الغير فرع الاهتداء وان الاقامة بعد الاستقامة وفيه ان الاول انما يدل على ذم غير العامل بما يامر به لا على عدم الوجوب عليه واحتمال الثاني اللوم على قول فعلنا او ما يدل على ذلك ولا فعل والثالث الاشارة الى الامام القائم بجميع افراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعريض بائمة الجور المتلبسين بلباس ائمة العدل كل ذلك للاطلاق وما دل على الامر بهما كتابا وسنة واجماعا من غير اشتراط العدالة بل ظ حصرهم الشرائط في الاربعة عدم اشتراط غيرها بل عن السيوري والبهائي والكاشاني التصريح بعدم اعتبار العدالة نعم يعتبر في الامر التكليف كما انه يعتبر في المامور والمنهي ومنع الصبي والمجنون عن اضرار الغير ليس من الامر بالمعروف بل هو كمنع الدابة المؤذية فما في كنز العرفان من انه لا يشترط في المامور والمنهي ان يكون مكلفا فان غير المكلف اذا علم اضراره للغير منع منه وكذا الصبي ينهى عن المحرمات لئلا يعتادها ويؤمر بالطاعات ليتمرن عليها واضح الفساد بعد ما عرفت من ان المنكر المحرم والمعروف الواجب ولا واجب ولا محرم بالنسبة الى غير المكلف وكيف كان فمراتب الانكار ثلث بلا خلاف اجده فيه بين الاصحاب الاولى الانكار بالقلب كما سمعته في الخبر المروي عن الباقر عليه السلام فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم الى ان قال فجاهدوهم بابدانكم وابغضوهم بقلوبكم الخ وفي المروي عن امير المؤمنين عليه السلام ايضا من ترك انكار المنكر بقلبه ويده ولسانه فهو ميت في الاحياء وفي الآخر المروي عنه ايضا ان اول ما تقلبون عليه من الجهاد الجهاد بايديكم ثم بالسنتكم ثم بقلوبكم فمن لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا قلب فجعل اعلاه اسفله وفي المروي عن العسكري عن النبي صلى الله عليه وآله من رأى منكرا فلينكر بيده ان استطاع فان لم يستطع فبقلبه فحسبه ان يعلم الله من قلبه انه لذلك كاره الى غير ذلك من النصوص لكن في … تفسيره باعتقاد الوجوب والحرمة بل في … هو الظاهر من الاطلاق وجعل في عداد ذلك الاعتقاد مع عدم الرضا بالمعصية اول مراتب الانكار القلبي وعن … تفسيره بذلك ايضا مع الابتهال الى الله تعالى في هداية العاصي وفي الكفاية بعدم الرضا بالفعل ولعله لاستفاضة النصوص بان الراضي بالحرام كفاعله بل به علل قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام وعن … تفسيره بالبغض في الله ولعله لبعض الاخبار وظاهر … وما سمعته من المتن انه اظهار الكراهة ولعله لقول امير المؤمنين عليه السلام امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نلقى اهل المعاصي بوجوه مكفهرة والصادق عليه السلام في … لاحدهما ان اخذ البري منكم بذنب السقيم وكيف لا يحق ذلك وانتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يتركه وقوله ايضا لو انكم اذا بلغكم عن الرجل شيء تمشيتم اليه فقلتم يا هذا اما ان تعتزلنا وتجتنبنا واما ان تكف عن هذا فان فعل والا فاجتنبوه وقوله ايضا ان الله عز وجل بعث ملكين الى اهل مدينة ليقلباها على اهلها فلما انتهيا الى المدينة فوجدا رجلا يدعو الله ويتضرع الى ان قال فعاد احدهما الى الله تعالى فقال يا رب اني انتهيت الى المدينة فوجدت عبدك فلانا يدعوك ويتضرع اليك فقال امض لما امرتك فان ذا رجل لم يتمعر وجهه غضبا لي الى غير ذلك من النصوص التي تقدم بعضها الامرة بهجرانهم وهجران مجالسهم لكن لا يخفى عليك ما في جملة من هذه التفاسير اذ الاول كما ذكرناه سابقا ليس من الامر بالمعروف ولا من النهي عن المنكر لغة ولا عرفا وانما هو من احكام الايمان حال وجود موضوعهما وعدمه وكذا زيادة عدم الرضا بالمعصية معه فان الرضا وان كان محرما في نفسه لكن عدمه ليس امرا ولا نهيا وكذا البغض ما لم يظهر واغرب من ذلك زيادة الابتهال الذي لا مدخلية له في الامر بالمعروف بل لا قائل بوجوبه نعم اظهار الكراهة والهجر ونحوهما دال على طلب الفعل او الترك ومن هنا قلنا سابقا انه لا بد من ضميمة في الانكار بالقلب يكون بها داخلا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه بهذا المعنى مشروط ايضا بتجويز التاثير وبعدم الضرر فلا يتم قول المصنف بل والعلامة في المحكي عن جميع كتبه من ان الانكار بالقلب يجب وجوبا مطلقا على معنى انه لا يتوقف على التجويز ولا على امن الضرر كما صرح به غير واحد وبالجملة الانكار القلبي بمعنى الاعتقاد ونحوه ليس من الامر بالمعروف بل وكذا عدم الرضا والبغض ونحو ذلك مما هو في القلب من دون اظهار منه وان قلنا بوجوبه في نفسه لبعض النصوص واما الاظهار ونحوه فهو مشتمل على طلب الفعل والترك الا ان ذلك ليس واجبا مطلقا بل هو مشروط بما عرفت ومن هنا كان المحكي عن المصنف والفاضل تفسيره بذلك مع ترك اطلاق وجوبه وذلك لكونه كالمرتبة الثانية والثالثة وهي الانكار باليد والثانية اللسان ولا خلاف في اشتراطهما بما سمعت كما لا خلاف في وجوبهما ايضا لما سمعته من النصوص السابقة مضافا الى خبر يحيى الطويل عن ابي عبد الله عليه السلام ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد ولكن جعلهما يبسطان معا ويكفان معا نعم يستفاد منها ايضا خصوصا خبر العسكري السابق عن النبي صلى الله عليه وآله الانكار القلبي المحض لقوله من رأى منكرا فلينكر بيده ان استطاع فان لم يستطع فبقلبه فحسبه ان يعلم الله من قلبه انه لذلك كاره وخبر يحيى الطويل صاحب المقرى عن الصادق عليه السلام حسب المؤمن عزا اذا رأى منكرا ان يعلم الله عز وجل من قلبه انكاره مع زيادة المقت والبغض كما يستفاد من غيرها ولكن ليس من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرورة عدم دلالته على الطلب من المامور والمنهي بوجه من الوجوه مع فرض عدم امارة تدل على ذلك حتى تغير الوجوه ونحوه وكيف كان فقد صرح الفاضل وابن سعيد والسيوري والشهيدان وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بوجوب مراعاة الايسر فالايسر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل في المنتهى نسبته الى الافاضل الا الشهيد بل لم اجد من حكى الخلاف في ذلك واليه اشار المصنف بقوله ويجب دفع المنكر بالقلب اولا كما اذا عرف ان فاعله ينزجر باظهار الكراهة وكذا اذا عرف ان ذلك لا يكفي وعرف الاكتفاء بضرب من الاعراض والهجر وجب واقتصر عليه مراعيا للايسر فالايسر ولو عرف ان ذلك لا يرفعه انتقل الى الانكار باللسان مرتبا الايسر من القول فالايسر ولو لم يرتفع الا باليد مثل الضرب وما شابهه من ترك الاذن والحبس ونحوهما جاز ودعوى ان اطلاق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي خلاف الترتيب المزبور بل قد سمعت ما في بعض النصوص السابقة من التزام ارتكاب الاثقل من الانكار بدونها اما يستفاد من غيرها من مرتبات الترتيب ايضا فالى … حرمة ايذاء المؤمن واضراره المقتصر في الخروج على مقدار ما يرتفع به … بل لعل قوله تعالى فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله الى آخرها ظاهر في ذلك باعتبار تقديم الصلح او لا على ان التعارض بين اطلاق الامر بالمعروف وبين النهي عن الاضرار بالمؤمن والايذاء له من وجه المعلوم من تخصيص الاخير بالاول … الترتيب

الذي ذكرناه وح فالمتجه الاقتصار منهما على اول الانكار بالقلب على وجه يظهر للمأمور والمنهي ذلك ثم المرتبة الاخرى منه الايسر فالايسر الى ان تنتهي مراتبه باقسام
الهجر وتغير الوجه ونحوهما فان لم يجد استعمل اللسان ايضا بمراتبه الايسر فالايسر فان لم يجد استعمل اليد ايضا بمراتبها ولكن ذلك كله مع فرض تساويهما في الايذاء والا
فلو فرض ان الهجر اشد ايذاء من بعض القول وجب الثاني ولو علم من اول الامر انه لا يجدي الا المرتبة الاخيرة من المراتب استعملها من غير تدرج اذ هو في مجهول الحال
لكن عن الشيخ وابن حمزة يجب اولا باللسان ثم باليد ثم بالقلب وعن سلار باليد اولا فان لم يمكن فللسان فان لم يمكن فالقلب وعن الحلبي في الاشارة يجب باليد واللسان فان
فقد العذر او تعذر الجمع فيه بين ذلك فباللسان والقلب خاصة فان لم يمكن الجمع فيه بينهما لاحد الاسباب المانعة فلا بد منه باللسان ولا يسقط الانكار بشيء ولا
يخفى عليك ما في الجميع خصوصا الاخير ضرورة سقوط الانكار باللسان مع الضرر والخوف وتمكن تجويز التأثير وربما يكون المراد من الاختلاف بيان مراتب سقوط الانكار
بالنسبة الى التمكن وعدمه على معنى سقوطه باليد عند الحاجة اليه مع عدم التمكن ولكن لا يسقط باللسان مع التمكن ولو بالنسبة الى غير الفرد الذي يتوقف انكاره على
الضرب باليد فان لم يتمكن منه ايضا باللسان بالنسبة الى بعض الاشخاص اقتصر على القلب على الطريق الذي ذكرناه وهكذا وعلى ذلك فلا يكون خلافا في المسألة وح
فالسقوط مرتب ايضا كالثبوت لعل هذا اولى مما في المختلف فانه بعد ان حكى بعض ما ذكرناه من الاختلاف قال والاقرب في ذلك كثير بحث والتحقيق ان النزاع لفظي فان
القائل بوجوبه باللسان اولا ثم باليد اشار الى انه يعترف على المعروف بالجزم ويعظه بالقول ويزجره على الترك فان ناد والا ضربه وادبه فان خاف عجز عن ذلك كله
اعتقد وجوب الامر بالمعروف وتحريم المنكر وذلك مرتبة القلب والقائل بتقديم القلب يريد انه يعتقد الوجوب ويغضب في قلبه غضبا يظهر على وجهه الكراهة والاعراض
والقائل بتقديم اليد يريد انه يفعل المعروف ويتجنب المنكر بحيث يتأسى الناس به فان لم ينجع وعظ وخوف باللسان فان لم ينجع اقتصر على الانكار القلبي وهو كما ترى
لذا قال في محكي التنقيح انه مجرد تخمين لا دليل عليه وعلى كل حال فمما ذكرنا يعلم وجوب مراعاة الايسر فالايسر في المراتب كلها كما يعلم منه ايضا ان المراد بالجواز في المتن الوجوب
بل يعلم ايضا التخيير في الافراد مع فرض تساويها مرتبة ولو كان المنكر مثلا يرتفع بالقول الغليظ والضرب الخفيف اقتصر على الاول بناء على ما ذكرنا من الترتيب
بين اللسان واليد مع احتمال التخيير مع فرض التساوي في الايذاء والاوجب الاسهل لما سمعته من القاعدة السابقة التي منها يعلم الحال في افراد المراتب من الاعراض والهجر من بعض
الاشخاص بالنسبة الى بعض الاشخاص يكون اشد ايذاء من بعض الكلام وبالجملة الميزان ما عرفته وهو مع انه احوط به تجتمع النصوص والله العالم ثم ان المصنف وغيره الاجماع
على عدم توقف الضرب الخالي عن الجرح على اذن الامام او القائم مقامه لكن في محكي نهاية الشيخ الامر بالمعروف يكون باليد واللسان فاما اليد فهو ان يفعل المعروف ويتجنب
المنكر على وجه يتأسى به الناس واما باللسان فهو ان يدعو الناس الى المعروف ويعدهم على فعله المدح والثواب ويزجرهم ويحذرهم عن الاخلال به من العقاب فان لم يمكن
من هذين النوعين بان يخاف ضررا عليه او على غيره اقتصر على اعتقاد وجوب الامر بالمعروف بالقلب وليس عليه اكثر من ذلك وقد يكون الامر بالمعروف باليد بان يحمل الناس على
ذلك بالتأديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات الا ان هذا الضرب لا يجب فعله الا باذن سلطان الوقت المنصوب للرياسة العامة فان فقد الاذن من جهته
اقتصر على الانواع التي ذكرناها وانكار المنكر يكون بالانواع الثلاثة التي ذكرناها فاما اليد فهو ان يؤدب فاعله بضرب من التأديب اما الجراح او الالم او الضرب
غير ان ذلك مشروط بالاذن من جهة السلطان حسبما قدمناه وفيه نظر من وجوه واغرب من ذلك ما في مجمع البرهان انه لو لم يكن جوازهما بالضرب اجماعيا لكان القول
بجواز ادلتهما مشكلا اذ لا يخفى على من احاط بما ذكرناه من النصوص وغيرها ان المراد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الحمل على ذلك بايجاد المعروف والتجنب عن المنكر لا مجرد
القول وان كان يقتضيه لفظ الامر والنهي بل وبعض النصوص الواردة في تفسير قوله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة المشتملة على الاكتفاء
بالقول للاهل افعلوا كذا واتركوا كذا قال الصادق ع في خبر عبد الاعلى مولى ال سام لما نزلت هذه الاية يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا جلس رجل من
المسلمين يبكي قال انا عجزت عن نفسي وكلفت اهلي فقال رسول الله ص حسبك ان تأمرهم بما تأمر به نفسك وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك وخبر ابي بصير في الاية قلت كيف
اقيهم قال تأمرهم بما امر الله وتنهاهم عما نهاهم الله فان اطاعوك فقد وقيتهم وان عصوك كنت قد قضيت ما عليك وفي خبره الاخر عن ابي عبد الله ع في الاية ايضا كيف
نقي اهلنا قال تأمرونهم وتنهونهم لكن ما سمعته من النصوص والفتاوى الدالة على انهما يكونان بالقلب واللسان واليد صريح في ارادة حمل الناس عليهما بذلك كله
بل هو معنى قوله ع ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد لكن جعلهما يبسطان معا ويكفان معا ضرورة ما يمكن ارادة ما يشمل الضرب ونحوه من امر الاهل ونهيهم كما انه صرح في
النصوص ايضا بالهجر وتغير الوجه ونحوهما مما يراد منه الطلب بواسطة هذه الامور لا بمجرد القول كما هو واضح بادنى تأمل ونظر بل منه يعلم ان المراد من اطلاق الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر في الكتاب والسنة حمل تارك المعروف وفاعل المنكر على الفعل والترك بالقلب على الوجه الذي ذكرناه وباللسان وباليد كذلك بل قد سمعت دعوى
الاجماع من الاردبيلي على الاخير فضلا عن الاولين نعم من اعظم افراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واعلاها واتقنها واشدها تأثيرا خصوصا بالنسبة الى رؤساء الدين
هو ان يلبس رداء المعروف واجبه ومندوبه وينزع رداء المنكر محرمه ومكروهه ويستكمل نفسه بالاخلاق الكريمة وينزهها عن الاخلاق الذميمة فان ذلك منه سبب تام
لفعل الناس المعروف ونزعهم المنكر خصوصا اذا اكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغبة والمرهبة فان لكل مقام مقالا ولكل داء دواء وطب النفوس والعقول اشد من طب الابدان
بمراتب كثيرة وح يكون قد جاء باعلى افراد الامر بالمعروف نسأل الله التوفيق لهذه المراتب وكيف كان فلو افتقر الى الجراح والقتل هل يجب قيل والقائل السيد والشيخ في
والحلبي والحلي والفاضل في جملة من كتبه ويحيى بن سعيد والشهيد في النكت على ما حكي عن بعضهم نعم يجب وقيل والقائل الشيخ والديلمي والقاضي وفخر الاسلام والشهيد
المقداد والكركي على ما حكي عن بعضهم لا يجوز الا باذن الامام بل في ذلك هو الاشهر بل في مجمع البرهان هو المشهور بل عن الاقتصاد الظاهر من شيوخنا الامامية ان هذا الجنس
من الانكار لا يكون الا للائمة او لمن يأذن له الامام فيه وهو الاظهر للاصل السالم عن معارضة الاطلاق المنساق الى غير ذلك خصوصا بعد ما سمعت من اشتراط الوجوب
بتجويز التأثير الشرعي بقاء المأمور والمنهي بل لعل ذلك هو مقتضى الامر والنهي الواجبين ضرورة عدم موضوعهما مع القتل ودعوى كون المراد منهما حمل الشخص على ترك
المنكر ولو بترك المنكر ولو بترك الواجب الذي يحصل بقتله عدم وقوع المنكر منه كما ترى مجاز لا مرتبة عليه بل لعلها على العكس موجودة كل ذلك مضافا الى ما في جواز ذلك
لسائر الناس عددهم وما فيه من الفساد العظيم والهرج والمرج المعلوم عدمه في الشريعة خصوصا في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس وبالجملة لا يكاد ينكر

اقتضاء وجوبهما على النبي ص والامام ع على هذا الوجه الوجوب على الناس ايضا كذلك للتأسي ولاصالة الاشتراك واوضح منهما فسادا الاستدلال على ذلك بانهما مما وضع لمصلحة
العالم فلا يقفان على شرط كغيرهما من المصالح بعد ما عرفت من اقتضاء وجوبهما على هذا الوجه فساد نظام العالم وكذا ما قيل من ان اذن الامام شرط فيما اذا كان المضرور
معصوما واما اذا كان المقصود امرا اخر غيره فلا وان حصل منه الضرر ومحل البحث منه لا اخيرا هو شبيه الدافع والمانع الذي تقدم ولهما ضرب غير معصوم نعم في المحكي
عن تاريخ الطبري عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال اني سمعت عليا ع يوم لقينا اهل الشام يقول ايها المؤمنون انه من رأى عدوانا يعمل به ومنكرا يدعى اليه فانكره بقلبه
فقد سلم ومن انكره بلسانه فقد اجر وهو افضل من صاحبه ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور
في قلبه اليقين كقول الباقر ع فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم فان اتعظوا والى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم
انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق اولئك لهم عذاب اليم هنالك فجاهدوهم بابدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا ولا باغين مالا
ولا مريدين بالظلم ظفرا حتى يفيئوا الى امر الله ويمضوا على طاعته الى غير ذلك من النصوص ولكن من المعلوم انه اشار بذلك الى نفسه ومن يقوم مقامه من ولاته لا سائر
الناس كخطابات الحدود وقتال البغاة وجهاد الكفار ونحو ذلك على انه ظاهر في الجواز دون الوجوب الذي هو مقتضى الامر بالمعروف نحو قوله ايضا الذي رواه عنه
الرضا ع فمنهم المنكر للمنكر بقلبه ويده ولسانه فذلك المستكمل لخصال الخير ومنهم المنكر بلسانه وقلبه التارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيع خصلة
ومنهم المنكر بقلبه التارك بيده ولسانه فذلك الذي ضيع الخصلتين من الثلاث وتمسك بواحدة ومنهم تارك لانكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميت بين الاحياء بحث
وكانه لبعض ما ذكرنا فصل ثاني الشهيدين بين الجرح والقتل فجوز الاول ومنع الثاني وهو مع انه خروج عن الاجماع على الظاهر فيه الفساد الذي ذكرناه ضرورة عدم انحصاره
في الجرح غير المؤدي للقتل بل قد سمعت عن الشيخ سابقا ما يقتضي عدم جواز الضرب الا باذن الامام ع وان كان فيه ما عرفت فلا ريب في ان القول بعدم الجواز
مطلقا اقوى نعم في جوازه لنائب الغيبة مع فرض حصول شرائطه اجمع التي منها الامن من الضرر والفتنة والفساد وجوه ولا يبعد ثبوته له خصوصا مع القول بجواز اقامة الحدود
له وان كان ذلك فرضا نادرا بل معدوما في مثل هذا الزمان والله العالم هذا ولعله لبعض ما ذكرناه من لزوم الفساد باتكال ذلك الى عامة الناس لا يجوز لاحد
اقامة الحدود الا الامام ع مع وجوده وبسط يده او من نصبه الامام لاقامتها خاصة ولما يشملها وان كان ربما فرق بينهما بان الحد مطلوب شرعا لذاته من حيث
انه حكم شرعي متعلق بمنصب الامامة فلا بد من اذن الامام ع واما الجرح والقتل فانهما مطلوبان لامتثال الامر والنهي ولذا انهما لا يشترطان باذن الامام كالدفاع
ولذا وقع الخلاف في الاول دون الثاني لكن فيه ان الكلام في جواز ذلك مقدمة للامر والنهي وعلى كل حال فلا خلاف اجده في الحكم هنا بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه
بل في المحكي عن الثاني دعواه من المسلمين قال والاجماع حاصل منعقد من اصحابنا ومن المسلمين جميعا انه لا يجوز اقامة الحدود ولا المخاطب بها الا الائمة والحكام القائمون
بانهم في ذلك اما غيرهم فلا يجوز التعرض لها على كل حال فلا يرجع عن هذا الاجماع باخبار الاحاد بل باجماع مثله او كتاب الله او سنة متواترة مقطوع بها الى اخره
كل ذلك مضافا الى النصوص الدالة على ذلك التي ذكروها في كتاب الحدود وغيره التي منها يعلم التقييد في الخطابات العامة الامرة باقامة الحدود ونحو غيرهما من خطابات الجهاد
وغيره المعلوم كون المراد منها مباشرة الامام او من نصبه لذلك نعم مع عدم ظهوره وعدم بسط يده يجوز للمولى وان لم يكن مجتهدا اقامة الحد على مملوكه وفاقا
للمشهور نقلا وتحصيلا بل كاد يكون اجماعا كما اعترف به بعضهم بل في ذلك لم يخالف فيه الا الشاذ النادر ولعله كذلك اذ لم يحك الخلاف فيه الا من المفيد والديلمي بل عن
الغنية الاجماع عليه بل مقتضى جواز الحلي له بعد ما سمعته منه سابقا كونه مجمعا عليه وان النصوص به متواترة بل المحكي عنه الاستدلال عليه بما ورد من
الاخبار المستفيضة بين العامة والخاصة وان كان لا يحضرني شيء منها مضافا الى عموم ما دل على تسلط السيد على عبده ومضافا الى ما عن الكركي من انه ذكر
اصحابنا انه قد ورد بذلك حديث الا خصوص النبوي المروي في بعض كتب الفروع اقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم وخبر عنبسة بن مصعب قلت لابي عبد الله ع جارية لي
زنت احدها قال نعم وليكن في ستر فاني اخاف عليك السلطان وخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى سأله عن رجل هل يصلح له ان يضرب مملوكه في الذنب يذنبه قال يضربه
على قدر ذنبه ان زنى جلده وان كان غير ذلك فعلى قدر ذنبه السوط والسوطين وشبهه ولا يفرط في العقوبة بل يمكن دعوى القطع من السيرة بجواز التعزيرات
له التي هي قسم من الحدود وايضا والمناقشة باحتمال الاذن الخاصة من الامام ع واضحة الفساد في غير خبر عنبسة المحمول على غيره وبذلك كله يقيد ما دل على ان الحد للامام ع او
باذن له مع امكان كون ذلك اذنا منه على جهة العموم فيساوي الاذن في الحكم ثم ان مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في المولى بين العدل والفاسق والذكر والانثى
بل والمملوك كما اذا كان مكاتبا وغيره بل عن الشيخ التعبير بالانسان الشامل للذكر والانثى لكن في شرح في جواز اقامة المرأة الحد على رقيقها والمكاتب على رقيقه والفاسق
مطلقا نظر ولعله لما سمعت من الشك في التناول وعدم استيمان الفاسق على مثل ذلك والاصل عدم الجواز ولو اشترك الموليان اجتمعا في الاستيفاء ولا يجوز لاحدهما
الاستقلال كما لا يجوز اقامته على المبعض بل في شرح المكاتب ان كان لا يخلو من نظر اذ لم يتحرر بعضه وكذا لا فرق في الحد بين الجلد والرجم والقتل نعم يعتبر مشاهدة المقتضي
للحد او اقرار المولى على وجه يترتب عليه ذلك اما الثبوت بالبينة ففي ذلك يتوقف على الحاكم الشرعي وفيه نظر بناء على جواز العمل بها لغيره من باب الامر بالمعروف وكذا يعتبر
معرفته لمقدار الحد وباقي ما يعتبر فيه مع ذلك الاولى بل الاحوط عدم التعرض له مع فرض كون الحكم رخصة كما هو مقتضى المحكي عن الشيخ وغيره لا عزيمة لعموم النهي عن تعطيل
الحد لمن كان له اقامته واحوط من ذلك مباشرة نائب الغيبة له باذن السيد بناء على جواز اقامته الحدود فيها وكيف كان فهل يجوز ان يقيم الرجل الحد على ولده وزوجته
كما عن الشيخ والقاضي واختاره اول الشهيدين او لا يجوز كما عن المفيد وابن حمزة وابن ادريس والطبرسي وغيرهم واختاره الكركي وثاني الشهيدين بل لعله المشهور كما استظهره بعض
الافاضل فيه تردد كما في النافع وعن غيره من عدم الدليل على وجود الرخصة في ذلك وليس ما يحكيه الاكابر وبه مؤيدة بما دل على كمال سلطنة الوالد والزوج على الولد والزوجة والسيرة
المستمرة على جواز تأديبهما وتعزيرهما الذي هو قسم من الحدود وخصوص ما دل على تأديب الزوجة بالضرب والهجر مع التقصير في حقوق الزوجية كتابا وسنة واجماعا مضافا
الى عموم الامر باقامة الحدود من غير ما هو صالح لتخصيص ذلك كله بالتخصيص ما دل على اقامة الحد للامام ع من خبر حفص سألت ابا عبد الله ع من يقيم الحدود السلطان او القاضي فقال
اقامة الحدود الى من اليه الحكم وغيره مضافا الى ما سمعته من اجماع الغنية المقتصر في الخروج منه على السيد بل في محكي الغنية ويجوز للسيد اقامة الحدود على من ملكت يمينه بغير اذن

الامام ع ولا يجوز لغير السيد ذلك الا باذنه كما ان له ذلك بدليل اجماع الطائفة عليه ومن ذلك وغيره يعلم ان المراد بالعموم ما سمعته سابقا من الامام ومن اذن له في ذلك
ح عند الجواز وعلى الاول فقد صرح في ير بان المراد بالولد وان نزل كما انه صرح فيها وفي غيرها بعدم الفرق بين الدائم والمنقطع بل صرح فيها ايضا بانه لا فرق
في الزوج والزوجة بين الحرين والعبدين او احدهما فيجتمع ح على الامة ولاية الزوج والسيد فهل يتوقفان معا ح عليهما او لكل منهما اقامته مصرح فيها ايضا
بانه لا فرق بين المدخول بها وغيرها وانه لا فرق بين الجلد والرجم قال الماوردي انه لو وجد رجلا يزني بامرأته فله قتلهما ومنع الفاضل من الرجم والقطع بالسير
ولا يخفى عليك ما في استدلاله بالرواية المزبورة المعلوم كونه من غير الحدود بل للغيرة ونحوها ولذا لم يعتبر في الرجل كونه زانيا فيها محصنا على ان الحد فيه الرجم لا القتل
كما ان ضعف ذلك في كتاب الحدود ومنه يعلم ما في [illegible] الاستدلال بنحو ذلك للقول الاول الذي قد بان لك ضعفه هذا وفي لك ويظهر من لف انه موضع ما
لو كان الاب والزوج بل المولى فقيها وح تتجه الجواز لما سمعته سابقا من جواز ذلك له في حال الغيبة قلت عبارته في لف في غاية التشويش وربما حكي عنه جواز ذلك لهم وان لم نقل بجو[ازه]
للفقيه في غير ذلك من زمن الغيبة ولكنه في غير محله كما ان دعوى كون النزاع في خصوص ذلك كذلك ضرورة ظهور كلام الاصحاب او صريحه في كون ذلك من حيث كونه مولى وابا
وزوجا والامر سهل بعد ان عرفت التحقيق في المسألة والله العالم ولو ولي وال من قبل الجائر وكان قادرا على اقامة الحدود بلا ضرر عليه هل له اقامتها
قيل والقائل المفيد في محكي عنه والشيخ في محكي ير نعم له ذلك بعد ان يعتقد انه يفعل ذلك باذن الامام الحق قال في الاخير ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل اليه
اقامة الحدود جاز له ان يقيمها عليهم على الكمال ويعتقد انه انما يفعل ذلك باذن سلطان الحق لا باذن سلطان الجور ووجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك ما لم
يتعد الحق في ذلك وما هو مشروع في شريعة الاسلام فان تعدى ما جعل الله الحق لم يجز له القيام به ولا لاحد معاونته على ذلك اللهم الا ان يخاف في ذلك على نفسه فانه يجوز
له ح ان يفعل في حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس فلا يجوز فيه التقية على حال وفي يه قد روي ان من استخلفه سلطان الى قوله وفي يه اللهم ثم قال اورد هذه الرواية
شيخنا ابو جعفر في نهايته في محكي ير انه اوردها ايرادا من طريق الخبر لا اعتقادا من جهة الفتيا والنظر ومن هنا قيل والقائل الحلي والفاضل والشهيد او غيرهم بل المشهور
لا يجوز له ذلك وهو احوط بل واقوى بل ينبغي القطع به ضرورة ظهور كلام الاصحاب بل صريح بعضهم كما اعترف به في لك ان هذا المولى غير نصيب شرعي بل [illegible]
مضطرا كما يومي اليه ذكر حكم الاضطرار بعد ذلك وقد عرفت الاجماع بقسميه والنصوص على عدم جواز اقامتها لغير الامام ومن اذن له في ذلك والرواية المزبورة
بعد عدم جامعيتها الشرائط الحجية واعراض الكل بل الجميع عدا من عرفت عنها لا تصلح لاثبات ذلك قطعا نعم لو اضطره السلطان الى اقامة الحد جاز ح اجابته ما لم يكن
قتلا ظلما فانه لا تقية في الدماء بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في [illegible] ومحكي ير بل في مجمع البرهان الظاهر الاجماع على جواز الاجابة في ذلك على الوجه المزبور وكل ذلك
مضافا الى عموم ادلة التقية المؤيدة بما دل على جواز تناول غير الباغي والعادي الميتة وغيرها من المحرمات عند الاضطرار لكن في الحاق الجرح بالقتل كما هو مقتضى التعليل
وعدمه خلاف عن الشيخ القطع بالاول وفي لك الحق الشيخ به الجرح وهو مناسب لتعليل المص فان التقية المنفية في الدماء منكرة في سياق النفي فتعم وفي بعض العبارات
لا تقية في قتل النفوس فيخرج الجرح الذي لا يفضي اليه ولا يحضرني مستند يترتب عليه الحكم قلت يمكن ارادة النفوس من الدم في المرسل فيتجه ح مع ما في المحكي عن ير
قال ان خاف الانسان من ترك اقامة الحدود فانه يجوز له ان يفعل ذلك في حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس فانه لا يجوز التقية فيه عند اصحابنا بلا خلاف فيه بل هو
المراد من قول الصادق ع في خبر الثمالي لم تبق الارض الا وفيها منا عالم يعرف الحق من الباطل قال انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية وايم الله
لو دعيتم لتنصرونا لقلتم لا نفعل انما نتقي ولكانت التقية احب اليكم من آبائكم وامهاتكم ولو قد قام القائم ما احتاج الى مسائلتكم عن ذلك ولاقام في كثير منكم من
اهل النفاق حد الله بل هو مقتضى ما سمعته من المتن ايضا بل يمكن القطع بملاحظة ما يأتي من المتن وما هنا بارادة النفوس من الدماء لا مطلق الجرح
المعلوم عدم تأديته الى القتل الا انه من الشك فيبقى عموم الجواز للتقية في محله بل ينبغي القطع به فيما اذا كان المجروح من غير الشيعة بل قد يقوى بجواز القتل فيه اذا كان لا
بالقتل بل واذا كان بما مخصوصا بعدما ورد من عدم مساواة الالف منهم لواحد من الشيعة وانهم مستحقون للقتل عند ظهور القائم وحل له القتل وان اجرا
حكم الاسلام عليهم للتقية الزمانية وللهدنة مادامت دولة الحق مستورة بل قد يقوى ايضا ان من كان عليه الحد قتلا وكان حده القتل في مذهبهم يجوز قتله وان لم
الحد لا اكراه لقاعدة الزامهم بما الزموا به انفسهم غيرها فتحصل من جميع ما ذكرنا انه يجوز لغير الفقيه اقامة الحد الثابت شرعا ولو قتلا اذا كان مجبورا على ذلك لعموم ادلة
التقية ولا يجوز له مع عدم الجبر وهل يعتبر في الجواز نيته كونه عن الامام ع ظ المرسل المزبور ذلك لكن قد عرفت قصوره عن اثبات نحو ذلك ان كان لا [illegible]
اما اذا كان القتل ظلما او كان المقتول من الشيعة فلا يجوز قطعا لما عرفت وفي الحاق الجرح الغير المؤدي الى القتل قول ولكن الاقوى خلافه بل يقوى جوازه في غير معلوم
التأدية ولو كان من غير الشيعة لو خالفه الاقوى جواز قتله فضلا عن الجرح خصوصا اذا كان ذلك مقتضى مذهبه خصوصا اذا علم قبل الجائر له ان لم يقتله هذا و[illegible]
احتمل في عبارة المص ان المراد بالوالي الفقيه في زمن الغيبة وفيه انه لا وجه ح لافراده عن المسألة الآتية اللهم الا ان يقال انه باعتبار صورة النيابة عن الجائر يتوهم المنع
جاز هنالك وهو كما ترى على انه وان لم نقل بالجواز في تلك المسألة يجوز هنا باعتبار كونه واليا عن الجائر فلا يخاف عليه ح من السلطان بخلاف ما اذا لم يكن وغير ذلك
والامر سهل بعدما عرفت من ان الحكم جائز له على كل تقدير وكيف كان فقد قيل والقائل الاسكافي والشيخان والديلمي والفاضل والشهيدان والمقداد وابن فهد
والكركي والسبزواري والكاشاني وغيرهم على ما حكي عن بعضهم يجوز للفقهاء العارفين بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية العدول اقامة الحدود في حال غيبة الامام
كما لهم الحكم بين الناس مع الامن من ضرر سلطان الوقت ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك كما يجب مساعدة الامام ع عليه بل هو المشهور بل لا اجد فيه خلافا الا ما يحكى
عن ظ ابني زهرة وادريس ولم نتحققه بل لعل المحقق خلافه اذ قد سمعت سابقا معقد اجماع الثاني منهما الذي يمكن اندراج الفقيه في الحكام عنهم فيكون ح اجماعا
عليه لا على خلافه كما ان ما في [illegible] من الحكاية عن سلار انه روى انه [illegible] ايضا فان عبارته فيما سمعته عامة للجميع قال فيها فقد فوضوا الى الفقهاء
اقامة الحدود والاحكام بين الناس بعد ان لا يتعدوا واجبا ولا يتجاوزوا حدا وامروا عامة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة [illegible]
بعد ذلك ظهور التوقف فيه من المص وبعض كتب الفاضل سيما بعد وضوح دليله الذي هو قول الص في مقبول عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر

في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله تع
وهو على حد الشرك بالله عز وجل وفي مقبول ابي خديجة اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني
قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وقول صاحب الزمان روحي له الفداء وعجل الله فرجه في التوقيع المنقول عنه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم
وانا حجة الله وعن بعض الكتب وانهم خلفائي عليكم الى اخره اما بدعوى ان اقامة الحد من الحكم سيما في مثل حد القذف مع الترافع اليه وثبوته عنده وحكمه بثبوت الحد
على القاذف فان المراد من الحكم عليه نفاذ ما حكم به لا مجرد الحكم من دون انفاذ او لظهور قوله ع فاني قد جعلته عليكم حاكما في ارادة الولاية العامة نحو المنصوب الخاص
كذلك الى اهل الاطراف الذي لا اشكال في ظهور ارادة الولاية العامة في جميع امور المنصوب عليهم فيه بل قوله ع فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله اشد ظهورا في ارادة كونه حجة فيما
انا فيه حجة الله عليكم ومنها اقامة الحدود بل ما عن بعض الكتب فانهم خلفائي عليكم اشد ظهورا واصرح من معلومية كون المراد من الخليفة عموم الولاية عرفا نحو قوله تعالى
يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولما سمعته من قول الصادق ع اقامة الحدود الى من اليه الحكم جواب من سئله من يقيم الحد السلطان او القاضي
كل ذلك مضافا الى التأييد بما دل على انهم ورثة الانبياء وانهم كانبياء بني اسرائيل وانه لولاهم لما عرف الحق من الباطل وبنحو قول امير المؤمنين ع اللهم انك قلت لنبيك
صلوات الله عليه وآله فيما اخبرته من عطل حدا من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي والظ في العموم لكل زمان والاجماع بقسميه على عدم خطاب غيرهم بذلك فالمخصص
الخطاب بهم ولو لما عرفت من نصبهم اياهم على ذلك ونحوه بل منه ينقدح التأييد بنحو الامر بالجلد للزاني والقطع للسارق ونحوهما فيه على الوجه المزبور وبان تعطيل
الحدود يفضي الى ارتكاب المحارم وانتشار المفاسد وذلك مطلوب الترك في نظر الشرع وبان المقتضي لاقامة الحد قائم في صورتي حضور الامام وغيبته وليست الحكمة
عائدة الى مقيمه فتكون عائدة الى مستحقه والى نوع من المكلفين على التقديرين لا بد من اقامته وثبوت نيابتهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق
بين مناصب الامام اجمع بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الاصحاب فان كتبهم مملوة بالرجوع الى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع قال الكركي في المحكي من رسالته
التي الفها في صلوة الجمعة اتفق اصحابنا على ان الفقيه العادل الامين الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الاحكام الشرعية نائب من قبل ائمة الهدى ع في حال
الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل وربما استثنى من الاصحاب القتل والحدود ولعل مقصود بعض الاصحاب اشارة الى ابني زهرة وادريس الذين قد عرفت عدم ظهور
المحكي عن الثاني منهما بل ظاهره العكس بل ينبغي الجزم بارادة ذلك خصوصا بعد فتواه نفسه في غيرها من كتبه بالجواز وحكايته له عن غيره وبنحوي ما سمعته من
جواز اقامة السيد الحد والوالد والزوج على القول بها مع امن الضرر بل ينبغي القطع به لو كان الفقيه منهما في ذلك بعد ان جعله الامام حاكما وخليفة
وبان الضرورة قاضية بذلك في بعض الحقوق العامة والولايات ونحوها بعد تشديدهم في النهي عن الرجوع الى قضاة الجور وعلمائهم وحكامهم وبعد علمهم بكثرة شيعتهم
في جميع الاطراف وطول الزمان وبغير ذلك مما يظهر بادنى تأمل في النصوص وملاحظتهم حال الشيعة وخصوص علمائهم في زمن الغيبة وكفى بالتوقيع الذي جاء للمفيد من الناحية
المقدسة وما اشتمل عليه من التبجيل والتعظيم بل لولا عموم الولاية لبقي كثير من الامور المتعلقة بشيعتهم معطلة فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك بل كانه ما ذاق من طعم
الفقه شيئا ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم امرا ولا تأمل المراد من قولهم اني جعلته عليكم حاكما وقاضيا وحجة وخليفة ونحو ذلك مما يظهر منه ارادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير
من الامور الراجعة اليهم ولذا جزم فيما سمعته من ير بتفويضهم ع لهم في ذلك نعم لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الامور التي يعلمون عدم حاجتهم اليها كجهاد الدعوة المحتاج الى
سلطان وجيوش وامراء ونحو ذلك مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه والا لظهرت دولة الحق كما اوما اليه الصادق ع بقوله لو ان لي عدد هذه الشويهات وكانت اربعين
لخرجت وبالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج الى ادلة واغرب من ذلك كله استدلاله من جملة لوسوسته فيه [illegible] بان الاصل المقطوع واجماع
ابني زهرة وادريس الذين قد عرفت حالهما وبعض النصوص الدالة على ان الحدود للامام خصوصا المروي عن كتاب الاشعثيات للجعفريات محمد بن محمد الاشعث باسناده عن الصادق عن ابيه
عن ابائه عن علي ع لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة الا بالامام الضعيف سندا بل الكتاب المزبور على ما حكي عن بعض الافاضل ليس من الاصول المشهورة بل ولا المعتبرة ولم
يحكم احد بصحته من اصحابنا بل لم تتواتر نسبته الى مصنفه بل ولم تصح على وجه تطمئن النفس بها ولذا لم ينقل عنه الحر في الوسائل ولا المجلسي في البحار مع شدة حرصهما خصوصا الثاني على
كتب الحديث ومن البعيد عدم عثورهما عليه والشيخ والنجاشي وان ذكرا ان مصنفه من اصحاب الكتب الا انهما لم يذكرا الكتاب المزبور بعبارة تشعر بتعيينه ومع ذلك فان تتبعه
وتتبع كتب الاصول يعطيان انه ليس جاريا على منوالها فان اكثره بخلافها وانما يطابق رواية العامة الى اخره كل ذلك مع اشتمال الخبر المزبور على الحكم الذي
يرجع فيه بالضرورة من المذهب واما الجمعة ففيها البحث المعروف ولا يبعد كون المراد منه بيان انها من مناصب الامامة وان اذنوا بها لفقهاء شيعتهم وح فلا اشكال
كما لا اشكال في وجوب مساعدة الناس لهم على ذلك نحو مساعدتهم للامام ع ضرورة كونه من السياسات الدينية التي لا يقوم الواحد بها ومن البر والتقوى الذي امر
بالتعاون عليها وح لا يجوز لغيرهم ايضا الاقامة عليه مع امن ضرر السلطان عليه وعلى غيره من الشيعة لو تقبل الولاية من قبله واظهار طاعته وان كان مقتضى خبر
حفص وكثير من عبارات الاصحاب وجوبها ثبوت الرخصة له في ذلك الا انه يمكن كون المقام من المواضع التي [illegible] الحكم وجب ولعل تعبير الاصحاب بالجواز لكونه
المتوهم بالاصل جوازه في مقابل احتمال الحرمة بعد معلومية كون ذلك من مناصب الامامة ومن هنا كان لا اشكال ولا خلاف في وجوب الحكم عليه بين المتخاصمين مع
ذي الحق ولا يخرج كونه عزيمة خصوصا بعدما سمعته من الادلة التي مقتضاها ذلك مضافا الى التشديد في تعطيل الحد الظ كونه فيمن له اقامته والله العالم وكيف كان فلا
يجوز ان يتعرض لاقامة الحدود غير من سمعته من السيد والوالد والزوج في قول عرفت الحال فيه ولا للحكم بين الناس ولا للفتوى ولا لغير ذلك مما هو مختص بالامام ع
ونائبه الا عارف بالاحكام الشرعية جميعها او ملكة مطلع على ماخذها عارف بكيفية استنباطها منها وبايقاعها اي الحكم والحدود على الوجوه الشرعية وبالجملة
المجتهد المطلق الجامع للشرائط المفروغ من تعدادها وتفصيلها في محله اذ هو المتيقن من النصوص والاجماع بقسميه بل الضرورة من المذهب نيابته في زمن الغيبة عنهم ع على
ذلك ونحوه وفي لك في شرح العبارة المراد بالعارف المذكور الفقيه المجتهد وهو العالم بالاحكام الشرعية بالادلة التفصيلية وجملة شرائطه مفصلة في مظانها وهذا
الحكم وهو عدم جواز الحكم لغير المذكور موضع وفاق بين اصحابنا وقد صرحوا فيه بكونه اجماعيا الى اخره وح فلا يجوز لغيره حتى المتجزي بناء على ثبوته وصحة عمله وظنه ضرورة

اندرجة في مقبولة ابن حنظلة السابقة التي هي العمدة في الباب والمراد بها نوع مقبولة ابي خديجة والتوقيع عن صاحب الامر وحينئذ لا بد من التفصيل وصحيح ابي بصير عن الصادق ايما رجل كان
بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانكم ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا
بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به على ان الاخير انما هو في بيان عدم جواز الترافع الى قضاة المخالفين لان المراد
منه مطلق الاخ وان لم يكن عدلا عارفا بالاحكام وفي خبره الاخر قلت لابي عبد الله قول الله عز وجل في كتابه ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام فقال
يا ابا بصير ان الله عز وجل قد علم ان في الامة حكاما يجورون اما انه لم يعن حكام العدل ولكنه عنى حكام الجور يا ابا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكم اهل العدل
فابى عليك الا ان يرافعك الى حكام اهل الجور ليقضوا له كان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عز وجل الم تر الى اخرها كما ان المراد بما في التوقيع من رواة حديثنا
الاشارة الى الفقيه المزبور لا مطلق الراوي لحديثهم وان لم يكن فقيها ذا بصيرة فيها عارفا عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وناسخها ومنسوخها وغير ذلك مما اشاروا اليه
في كلامهم وكذا ما في مقبول ابي خديجة لان المراد منه مطلق العالم بشيء من قضايا هم ولو المسئلة الواحدة في الطهارة او الصلوة خصوصا بعد ما ورد عنهم انه لا يكون
الفقيه فقيها حتى يلحن له بالقول فيعرف ما يلحن له وخصوصا بعد عدم الجابر لسندها بالنسبة الى ذلك بل الموهن متحقق فاني لم اجد من اثبت جميع احكام المطلق للمتجزي عدا ما
يحكى عن الاردبيلي مستدلا بخبر ابي خديجة وصحيح ابي بصير ونحوهما مما عرفت المراد به ولو بقرينة الشهرة العظيمة بل الاجماع بقسميه على اختصاص الاحكام المزبورة بالمجتهد المطلق
دون غيره نعم قد احتملنا في كتاب القضاء ان لم يكن اجماع جواز القضاء لمقلد المجتهد المطلق بفتوى مجتهده وجوازه ايضا بالمعلوم من احكام اهل البيت عليهم السلام
عليه قوله في تعداد القضاة رجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة بل حكينا ذلك عن بعض خصوصا مع عدم المجتهد المطلق او عدم امكان الوصول اليه او عدم امكان رفع
النزاع والقتال بالصلح ونحوه فلاحظ فانه قد ذكرنا هناك ايضا جملة من المسائل المتعلقة بالقضاء والفتوى وغيرهما مضافا الى المسائل المذكورة في مظانها منها
تقليد الميت الذي اطنب فيه الكركي هنا في حاشيته على الكتاب مع ان عدم جوازه ابتداء مفروغ منه بين اصحابنا وقد حكى الاجماع عليه غير واحد نعم في كلام
في جواز بقائه على ما قلده فيه من حيوته وعدمه بين قائل بوجوبه وقائل بحرمته والتحقيق التخيير كما هو ظاهر الكركي في الجعفرية وغيره بل لعل ذلك ايضا بالنسبة الى المجتهد
الحي اما الا ان يكون اجماعا ولم اتحققه وان حكاه بعض الناس الا ان الظاهر كونه لم يسلم منه عدم الرجوع فيما عمل به من فتواه في الزمان الماضي اما المتجدد من الزمان
مخير فيه بينه وبين غيره كما كان مخيرا في ابتداء التقليد مع فرض التساوي في الفضيلة وغيرها مما هو معتبر في التقليد ان كان التحقيق عندنا جواز تقديم المفضول
مع وجود الفاضل من غير فرق بين العلم بالخلاف وعدمه نعم لا طريق للعامي الذي لا اهلية له للنظر في امثال هذه المسائل الا الرجوع الى الافضل من اول الامر لانه
المتيقن له في دفع الضيق المعلوم عدمه ثم التكليف فيه ثم العمل بقوله حتى في امثال هذه المسائل التي لا قابلية له للاجتهاد فيها للحرج المنفي كتابا وسنة
واجماعا والسيرة المعلومة التي تزيد على الاجماع بل نعرف بين التصرف وبالجملة فهذه المسائل وغيرها مما يتعلق بالاجتهاد والتقليد محررة في محالها ثم من المعلوم
انه كما يجوز الحكم الا من عرفت كذلك لا يجوز الفتوى الا له ضرورة اشتراطهما معا بالاجتهاد والفرق بينهما ان الحكم انشاء قول في حكم شرعي متعلق بواقعة مخصوصة
كالحكم بان الدار ملك لزيد او ان هلال شهر رمضان سنته كذا قد حصل ونحو ذلك مما هو في قضايا شخصية والفتوى حكم شرعي على وجه كلي كقوله المعاطاة جائزة
او شخصي يرجع الى كلي كقوله لزيد ان صلوتك باطلة لانك تكلمت فيها مثلا اذ مرجعه الى بطلان صلوة كل من تكلم في صلوته وزيد منهم وحكاية الفتوى عن الغير او
اطلاقها مع القرائن الدالة على ذلك ليست فتوى من الحاكي بل انما هو راو يجوز العمل بقوله مع عدالته وكيف كان فمع اتصاف المتعرض للحكم بذلك اي الاجتهاد
الجامع للشرائط يجوز الترافع اليه لحكمه الفصل بل يجب على الخصم اجابة خصمه اذا دعاه للتحاكم عنده كما يجب القبول على من حكم له وعليه منهما بلا خلاف اجده في
شيء منهما لما سمعته من قول الصادق في مقبولتي ابن حنظلة وابي خديجة وصاحب الزمان روحي له الفداء في التوقيع المعتضد بالاجماع بقسميه عليه نعم قد يظهر
من بعض عدم الوجوب بمجرد طلب الخصم ذلك بل يتوقف على طلب الحاكم له ولكن ظاهر النصوص وجوب الاجابة عليه بمجرد طلب خصمه لذلك كما ان الظاهر كون التعيين مع التعدد
بيد المدعي لانه له حق الدعوى ويجب عليه الحكم والافتاء كفاية مع عدم المانع لقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في
الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وقال فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وغير ذلك من الكتاب والسنة والاجماع بقسميه كما يجب تحصيل
المرتبة المزبورة كذلك ايضا على الكفاية لتوقف النظام عليها بل قيل بوجوب تحصيلها عينا وان كان هو واضح الضعف نعم قد يصير الواجب الكفائي عينيا بعدم قيام
الناس به فانه يجب عليهم جميعا التحصيل حتى يوجد من فيه الكفاية بل لا يكفي ظن وصول النائم في ذلك للاصل وغيره وعلى كل حال فلو امتنع الخصم والتجأ
المضي الى قضاة الجور كان مرتكبا للمنكر لان ذلك كبيرة عندنا كما في الكتاب وقد عرفت وجوب النهي عن المنكر على الناس كفاية وقال الصادق ايما مؤمن قدم
مؤمنا في خصومة الى قاض او سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الاثم بل قد سمعت ما في خبر ابي بصير عنه ايضا من كونه من اهل اية الم تر الى الذين
يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به بل قال في مقبولة ابن حنظلة من تحاكم الى طاغوت فحكم
له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا الى غير ذلك من النصوص المعتضدة بالاجماع بقسميه نعم لو توقف تحصيل الحق على ذلك امكن اختصاص المنع بالاثم دون
الاخذ ولا ينافيه ما سمعته في المقبولة المحمول على كون ذلك بالاختيار لا في نحو الفرض هذا كله في المرافعة لارادة الفصل والحكم اما المرافعة للاصلاح ونحوه فلا
باس بها عند غير الجامع للشرائط للاصل وعموم الامر بالصلح بين المتخاصمين والحث عليه كتابا وسنة بل قد يقوى جواز طلب البينة له ايضا والامر على مقتضى ما بيناه من
باب الامر بالمعروف لا من القضاء والفصل بناء على عدم اختصاص العمل بها بالحاكم بل قد يقوى جواز الصلح عن اسقاط الدعوى بيمين المنكر مثلا فان القضاء فيه من
خواص الحاكم لا ما اذا اندرج في معاملة لا فرق فيها بين الحاكم وغيره فجاز كالصلح بمال ونحوه وان كان لا يخلو من نظر فيما لو علم المدعي عدم المنكر على اليمين الكاذبة
وجواز تحليفه في مجلس الحكومة وان علم بعده الى الكذب في اليمين للادلة على ذلك وعلى سقوط الدعوى بها حتى واضاف ذهب بما فيها حتى لو استعمل التورية عند
فان المدار على قصد من له اليمين دونه كما حررناه في محله ومن ذلك يظهر لك النظر فيما قيل من ان للناس بطريق الاحتياط وطريق الصلح غنى عن المجتهد في اغلب

الفتاوى والاحكام ويسهل الخطب على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من عالم وحاكم عادل وظالم اذا شهدت عنده البينة العادلة بثبوت الحق فان له الحكم على المشهود
عليه بالتسليم كما لو علم من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل لو لم تكن بينة وطلب المدعي اليمين ورده المنكر عليه امكن له ايضا الغير بايقاع الصلح بين
المنكر والمدعي باسقاط الدعوى باليمين او ثبوتها بيمين الرد فتخرج المسئلة عن حكم المرافعة التي تخص ثبوت الدعوى وسقوطها فيها باليمين عند الحاكم وتدخل في
قسم المعاملة التي يستوي فيها الخواص والعوام ودعوى ان ذلك داخل في الصلح على الحرام فلا يصح مردودة بان هذه مسئلة في باب الاحكام والامر بيد المدعي بعلم
ثبوت حقه على المنكر بحلفه لا للمنكر الا مع علمه بكذب المدعي اذ لا يخفى عليك ما في الاخير بعد ما عرفت بل لا يخفى اشكال الاكتفاء بالبينة الى الظلمة والفسقة
واهل الاغراض الفاسدة مع عدم معرفتهم العدالة وعدم معرفتهم معنى الشهادة وكيفيتها ومعنى الجرح وغير ذلك من الامور التي لا يحسنها الا الماهر من اعاظم بل قد يؤول
الى الامر بالمنكر والنهي عن المعروف نعم لا باس بما يجوز منه للعارف وان لم يصل الى رتبة الاجتهاد كل ذلك بعد الاغضاء عن الاشكال في كون الدعوى من الحقوق التي تقبل
اثباتا او اسقاطا بمال وانما هي من قبيل الاحكام ولذا لا تسقط بالاسقاط واشهاد الصلح عن اسقاطها بمال مرجعه الى الصلح على الحق عن زعم المدعي لا عن اسقاطها ولذا
يحرم عليه المال لو كان عالما بعدم مال له مثلا عند المنكر ولكن يكون الصلح قاطعا للدعوى على زعم المدعي بحيث او مزاعم فيحرم عليه من بعد من يدعي ملكيته فان فائدته
تخص العبد المحرم وقطع دعوى الملكية واحتمال التزام القائل في الفرض بانه صلح ايضا عن مال المدعي بزعمه الذي هو عند المنكر بان يحلف بالله كذبا انه ليس له كما ترى لا يرجع الى
محصل خصوصا اذا فرض في غير مال الدعوى بان يصالحه على مال معلوم انه له بالحلف بالله كذبا على صيام زيد مثلا ودعوى اغتفار نحو ذلك في خصوص الدعاوى مسلم بالنسبة الى حكمها
كيمين الانكار والرد في مجلس الحكومة لا في مثل عقد الصلح الذي يراد به خروجها عن حكم الدعاوى والتزام اجرائها في حكم العفو الذي لا فرق فيها بين المجتهد وغيره والله العالم
ولو نصب الجائر مؤمنا قاضيا لم يكن له رتبة الاجتهاد مكرها له على ذلك بما يتحقق معه معنى الاكراه الذي اشبعنا الكلام فيه في كتاب الطلاق جاز له الدخول معه بل قد يجب
دفعا للضرر لكن عليه اعتماد الحق والعمل به ما استطاع بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل ولا اشكال بعد ما دل من الكتاب والسنة على رفع الاثم عن المكره خصوصا الاخير الذي
قال الله فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال الصادق في خبر ابي بصير من حكم في درهم بغير ما انزل الله تعالى عز وجل فهو كافر بالله العظيم وخبر السكوني
عن جعفر عن ابيه عن علي انه اشتكى عينه فعاده رسول الله فاذا علي يصيح فقال له النبي اجزعا ام وجعا يا علي فقال يا رسول الله ما وجعت وجعا اشد منه قال يا علي
ان ملك الموت اذا نزل بقبض روح الفاجر انزل معه سفودا من نار فيقبض روحه به فتصيح جهنم فاستوى علي جالسا فقال يا رسول الله اعد علي حديثك فلقد انساني
وجعي ما قلت فهل يصيب ذلك احدا من امتك فقال نعم حكاما جائرين واكل مال اليتيم وشاهد الزور الى غير ذلك نعم الظاهر كما صرح به غير واحد عدم اعتبار الاكراه في
قبول الولاية للسلطان جامع شرائط الاجتهاد وتمكن معها من اجراء الاحكام الشرعية على وجهها والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل قد يجب عليه القبول بل يجوز او يجب عليه التعرض لها
مع علمه بعدم التعدي عن الواجب وعدم ارتكاب القبيح انه متمكن من وضع الاشياء مواضعها ومن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واغاثة المظلوم ونحو ذلك كما لعل منه ما
من علي بن يقطين ابن بزيع وغيرهما ممن امرهم الائمة بذلك ووعدهم على ذلك بالثواب الجزيل حتى في بعضها ان بيوت هؤلاء تضيء لاهل السماء كما تضيء النجوم
لاهل الارض لكن يا محمد انتظمهم بل قد يقوى انه يكفي ظنه الغالب بذلك وان قال في غيره لا يجوز لاحد ان يعرض نفسه للتولي من قبل الظالمين الا ان يقطع ويعلم علما
يقينا انه لا يتعدى الواجب ولا يرتكب القبيح يتمكن من وضع الاشياء مواضعها ومن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان علم انه يخل بواجب او يرتكب قبيحا او غلب على ظنه
ذلك لم يجز له التعرض بحال من الاحوال مع الاختيار فان اكره على الدخول فيه واضطر الى التقية جاز له ذلك ويجتهد يتحرز لنفسه من المظالم حسبما امكن لكن يمكن
ارادته ايضا ما ذكرناه بملاحظة المفهوم في صورة المنع بل ان لم يكن اجماع او ظاهر نصوص في عدم قبول ذلك منهم امكن القول بالجواز مع عدم العلم بارتكاب محرم قطع صرف
عدم وجوب التحرز من احتمال الحرمة التي يمكن دفع الاثم عنها مع فرض الاكراه عليها وان كان قد حصل تقبلها لولاية اختيارا وستسمع تمام الكلام في قبول الولاية من الجائر
في المكاسب ومنه يعلم اعتبار الاكراه في جواز قبول الولاية المستلزمة لظلم الغير ونحوه من المحرمات فلا يجزي مجرد الخوف على النفس والعرض والمال في جواز ظلم الغير لنفي
الضرر مع احتمال انه كان ذلك هو الداعي للجائر على ظلمه وان اسنده به بل ربما كان ذلك من الاكراه ايضا فانه ليس له دفع الضرر عن نفسه باضرار غيره قطعا كما انه
يعلم الحال في كثير من المسائل المتعلقة في المقام الذي هو فرد ايضا من المسئلة الاتية حتى يتحقق موضوع الاكراه وان كان ستسمع ان شاء الله تمام الكلام فيه في كتاب الطلاق ومنه
يعلم عدم كون المسئلة من التقية لدينية وانما هي من الاكراه ولو من غير المخالفين كما لا فرق في المكره على ذلك بين الفقيه وغيره بل ولا بين الاكراه على العمل بمذاهب المخالفين
او غيرهم ضرورة اشتراك الجميع مع الاكراه عليها في الجواز المعلوم نقلا بل عقلا مع فرض عدم تمكنه من التخلص على وجه يكون به غير مكره والا كان ظالما اثما ضامنا لجميع
ما باشره من الافعال للغير لانه عليه اتباع الحق والتجنب عن الباطل على حسب امكانه بخلافه في الحال الاول فانه لا ضمان عليه ان باشر لقوة السبب على المباشر كما اوضحنا
في محله الا في الدماء على الوجه الذي عرفته سابقا والى ذلك كله اشار المصنف بقوله واذا اضطر الى العمل بمذهب اهل الخلاف جاز اذا لم يمكن التخلص من ذلك ما لم يكن قتلا
لغير مستحق وعليه تتبع الحق ما امكن هذا وفي ذلك ويجب عليه اي في حال الاضطرار الى مذاهب اهل الخلاف التعلق بالاقرب فالاقرب الى الحق اذا امكن ولا ريب في رجحان
اما الوجوب فلم يحضرني دليل له عدا الاعتبار الذي لا يصلح دليلا كما ان من المعلوم عدم اعتبار خصوص الاكراه في اصل العمل باحكامهم تقية لعوادلهم وهذا
شدة الحث والتاكيد في مراعاتها قال علي بن الحسين اذا كنتم في ائمة جور فامضوا في احكامهم ولا تشهروا انفسكم فتقتلوا والله
هو العالم بحقائق احكامه والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وله الشكر على افضاله علينا بالنعم الجسام
والمنن العظام التي لا تعد ولا تحصى وكان الفراغ من ذلك يوم السبت السادس عشر من جمادى الثاني سنة الالف والمائتين سبعة
خمسين من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة والتحية القسم الثاني في العقود هذا اخر صورة ما كتبه
المصنف سلمه الله تعالى فكمل بكماله شرح جميع شرائع الاسلام جعله الله عونا له ولنا في جميع المهام
في الدنيا ويوم القيام والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اللهم اغفر لناسخه وكاتبه

وكان هذا المجلد اخر ما صنفه سلمه الله تعالى

حرره بيده الجاني عبد الله الملقب بالخادم ...

١٣٠٥

السلطان ابو النصر صاحبقران ناصر الدين شاه قاجار

بعد الحمد والصلوة اعلم

ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو منزلته امر لا يحتاج الى البيان

عن تقرير هذا البنان عن تحرير ها وحكم بذلك العقل النقل كتابا وسنة ما العقد

فانه يحكم بان افضل افراد الموجودات واشرف اصناف الممكنات هو العاقل العالم واما الكتاب

كفى بذلك هذه الاية هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فكثيرة منها الحديث النبوى من سلك

طريقا يطلب فيه العلم سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر

لطالب العلم من فى السموات ومن فى الارض حتى الحوت فى البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء

ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ومن المعلوم ان من العلوم احسنها اشرفها واتمها

بعد علم المعرفة والكلام هو علم الفقه والاحكام الذى به يعرف الحلال والحرام وقال الباقر عليه السلام الكمال كل الكمال التفقه فى الدين والصبر على النائبة و

تقدير المعيشة ولذا عنى به جمع كثير وجم غفير من السلف والخلف فالفوا فيه فافادوا وصنفوا فاجادوا ولم يكن فى الكتب المؤلفة والصحف المصنفة

فى هذا الباب كتاب اجل قدرا واعظم نفعا واحسن نسقا ونظاما من كتاب **جواهر الكلام** فى شرح شرائع الاسلام الذى كان مما فيه عزيز و

شرف مما الفيه عزيزة مقرون بلطايف لا يمكن ان يرى مثله نمط ومشحون بطرائف لا ينبغى ان توشيه قط مطلوب عند ماثر الوسواس المكى لكم

ومرغوب عند من ماسى اشواق النبى لما حام ما فى الاصحاب وحاز ما اله اولى الالباب جابر ما كسر من اسانيد الوثيقة وجامع ما تفرق من الصحاح

الرشيقة طريقة لطالب الطالب تجريه ونصحه لناجو الحوم المبتعلة بحيث يعجز عن ضبطه الافهام الكاملة والاذهان الفاضلة ولذا جعل اهل

العلم والافكار كتب الفقه عندها مطروحة عن الانظار حتى صار الرياض المشهور بالشرح الكبير بالنسبة اليها من جملة الصغار الذى كان بالعلم

من الثقات من كان ذو توجلا امثالنا ادنى من ان يرى اليه باسلم الفهم وتصنيفا تصنيفا من صاحبه كمال دليل على من ان يبلغ اليها جل الوهم اعنى

عالم علوم الشريعة الغراء وسالك مسالك الطريقة البيضاء وناهج مناهج الحقيقة العليا الاعلم الاورع الانقى والافضل الاكمل الاجل المفضل من المنا

فخر الفقهاء والمجتهدين من عمت عشيلة الاوان ولم يات بنظيره الدهر الخوان نادرة الدوران وبادرة الازمان الفائز من عند الله الولى الشيخ

محمد حسن الشيخ باقر النجفى قدس الله سره ونور الله مضجعه فلما انه وصدر اول فى الاطراف والاقطار وصار اشتهارها كالشمس فى رابعة النهار فلذا تصدى لا متكنا

الطالبون وتعرض لطبعه الطابعون فى استنسخه وطبعوه كرة بعد اولى ومرة بعد اخرى والذى كان منه احسن طبعا هو الذى تصدى لطبعه

المرحوم الحاج موسى الطهرانى ولكن مع ذلك كله كان امتزاج سقمه بصحته كثيرا وازدواج غثه بسمينه غفيرا فلذا اشمرت ذيل همتى فى تحصيل كتاب

صحيح لان اقابله وحتمت على نفسى ان لا ارجع من ذهابه الاوان يبلغ ما حاوله فتفحصت مدة مديدة فى البلدان وتجسست من هو طويل

الاخوان لم يجد احد منيتى ولم يعط معط بغيتى حتى اطلعت شمس نسخة التى قوبلت من خط المصنف بالخراسان وكانت فى يد مولانا الجليل

ومقتدانا النبيل سلالة الرسول وذرية البتول العالم الكامل والنحرير النابل المؤيد عند الله السيد الحاج ميرزا حبيب الله الخراسانى فالتمست منه

اولا فى طلب نسخة الزكوة ففضل منه ومن على وارسلها الى فبذلت ان تجرى برياض الرضوان كما امطر فى ارض قفر لم تمد الف سنة سحاب النيسان

فاضبطت اوقاتى فى ازالة السقيم من صحيحها صار ابا فى اجزائها علو طها سقيمها بعلى السيد السند والحبر المعتمد لقا المسند العالم المؤيد ربه رحيم

محمد المجيد مولانا **احمد بن محمد بن الحسين الحسينى الخراسانى** ثم بعد فراغى من المقابلة وتصحيحها ان تعالى تصدى لطبعها والتى جادوا بن ابيها

الموفق بتوفيقات الله السرمد **الحاج ملا محمد** والمؤيد بتاييد الله الابد **الحاج ميرزا محمد** وسمى ابى سبط رسول الثقلين

الحاج عبد الحسين التاجر الخونسارى حفظهم الله تعالى عن كل شين وظلموا من الله ان يوفق لهم فى طبع سائر المجلد على هذا النهج المنيز

لنفعهم ببركة دعاء علماء الراسخين الثواب والجزاء فى يوم الدين فتح لمن وفقه الله بمطالعة هذا الكتاب الشريف واسعد

الاشتراء هذا الجوهر الذى عامل الرضيف لهم وفقنا لان نطالعه وان الله العلى العليم بغرة من لم فى شان العلى خلق عظيم

وانا ازاب اقدام المحصلين المشتغلين اقل الناس علما وعملا ابن المرحوم محمد حسين بن مولانا الحاج ملا محمد المرحوم على

على الخونسارى الاصل والاصفهانى المسكن عفى الله عن جرائمه ثم انطبع فى دار الخلافة الطهران صانها الله عن الحدثان فى دولة السلطان العادل والخاقان العامل السلطان بن السلطان بن السلطان والخاقان بن

الخاقان بن الخاقان السلطان

خلد الله ملكه وابد الله شوكته فى دار الطباعة

الاستاد الماهر فى هذا الصناعة زائر مرقد على بن موسى الرضا مشهدى تقى حفظه الله بلطفه الجلى

فى يوم التاسع من ذى الحجة الحرام فى سنة خمس وثلثمائة بعد الالف

من الهجرة النبوية والسلم خير ختام والحمد لله اولا واخرا

خلد الله ملكه وابد الله شوكته